[illegible] که احمد شاه پنجهزار [illegible] از بنده طلب داشته
و [illegible] عطار و حاجی محمد تقی [illegible] حساب [illegible]

با اصطلاح اصفهان [illegible]
[illegible] تبریز [illegible] نقیه [illegible]
بچهار صد قیمت و [illegible] قیمتی [illegible]
و چهار [illegible] مثقال [illegible] دیست مثقال

حجة الاسلام فیض مدظله

[illegible]

[illegible]

[illegible] علاء الدین [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **الركن الاول** في الماء المطلق وهو من اوضح
المفاهيم العرفية الا ان تعريف المصنف قدس سره كغيره له بانه ما يستحق اطلاق اسم الماء عليه من غير اضافة لاجل الاشارة الى امتياز افراده من افراد غيره عند الاشتباه
المائي كون الماء حقيقة باطلاق الاسم المجرد عليه بمعنى بطلان سلبه عنه فتقييده احيانا لبيان الفرد لا لقبح الاطلاق ثم لو شك في تحقق الضابط المذكور للشك في الصدق
المصداق عمل بالاصول وكله طاهر مزيل للحدث والخبث مع اجتماع شروط مفصلة في محالها ولو شك في شيء منها عمل على الاصل لعدم البناء على عكس عموم يرجع اليه عند اطلاق
قوله في رواية السكوني الماء يطهر ولا يطهر لا عموم له من حيث المطهر ولا المتعلق لوروده في مقام الاهمال في مقابل السلب الكلي المستفاد من قوله ولا يطهر كما في قولك زيد يحكم ولا يحكم عليه
ونعطي ولا يعطى بل ولا من حيث كيفية التطهير بالماء لعدم سوقه لبيان ذلك نعم لو ثبت الامر الاول امكن دعوى كون كيفية التطهير بالماء مبينة عند العرف وحصوله عندهم بغلبة الماء على
المحل المتنجس بحيث يزيل عين القذارة عن المحل فلا طهارة للمائعات المتنجسة بالاستهلاك فيه على تطهيرها في العرف تأمل هذا كله حكم الماء بحسب اصل الخلقة واما حكمه باعتبار
وقوع النجاسة فيه فيظهر بعد ان ينقسم الى ثلاثة اقسام جار ومحقون وماء بئر وتثليث الاقسام باعتبار عند القدماء اوضح واما عند غيرهم فباعتبار بعض الاحكام المختصة بعد وقوع
النجاسة فيه اما الجاري وهو السائل عن مادة لا النابع مطلقا ولا السائل كذلك خلافا في الاول لصريح شيخنا الشهيد الثاني قده وظاهر جماعة من جعل النابع مطلقا محكوما عليه بحكم
الجاري مع حصر الماء في الاقسام الثلاثة فيكون وصفه بالجريان للغلبة وجريان الاصطلاح عليه فيه ان الغلبة لا توجب الغاء العرف واللغة وحصر في مقام حصر الاقسام مع
جريان الاصطلاح فيه ان عبارات اكثر من تقدم على المحقق الثاني كالمقنعة والمبسوط والسرائر والغنية والوسيلة والكافي وشرح الجمل والمعتبر واكثر كتب العلامة والدروس
ظاهرة بملاحظة عنوانهم واستدلالهم على دفع النجاسة عنها عن الجاري في اعتبار السيلان فلاحظ واما ما ذكر من ان النابع غير البئر عندهم بحكم الجاري فلم يعلم ذلك من
المشهور فيحتمل ان يكون عندهم في حكم البئر وهو ظاهر المحقق حيث حكم بعدم تطهير القليل بالنبع من تحته معللا بان النابع ينجس بالملاقاة وجعله كاشف اللثام اوضح الاحتمالين في
المقنعة كلام في باب انفعال القليل من الغدير النابع تطهيره بالنزح وعدم انفعال الكثير منه بل في مفتاح الكرامة عن المحقق البهبهاني ان النابع الراكد عند الفقهاء في حكم البئر لكن الانصاف
ان دخول هذا القسم في الجاري اشبه بكلماتهم من دخوله في البئر وبعد منهما كونه قسما ثالثا لكنه غير بعيد بعد اختصاص ادلة احكام الجاري عرفا ولغة بالسائل نعم لو ثبت حكم لذي
المادة عموما تعين جريانه فيه كما انه لو قلنا بدلالة صحيحة ابن بزيع الآتية في حكم ماء البئر على عدم انفعال مطلق ذي المادة بما عدا التغير وعلى ارتفاع النجاسة الحاصلة من التغير عنه
بمجرد زوال المتغير لو باختلاطه بما يخرج من المادة وكذا لو ثبت طهارة ماء البئر امكن الحاق هذا الفرد به بالاجماع المركب ان لم يكن بئرا اما طهارته على تقدير النجاسة بالنزح
فلم يثبت الالحاق فيه وان جزم به بعض المعاصرين نافيا عنه الريب لكنه مستند في ذلك الى عموم التعليل بالمادة في صحيحة ابن بزيع لا الى عدم التفصيل بينه وبين البئر واما كفاية
مطلق السيلان ولو لا عن مادة فهو المحكي عن بعض متأخري المتأخرين مستندا الى صدق الجاري على المياه الجارية عن ذوبان الثلج خصوصا اذا لم ينقطع في تمام مدته ان لا
في المشابهة تلك المياه بمياه الشطوط النابعة ولذا لا يطرد في كل ما تلبس بالجريان ولو كان قليلا للقطع بصحة سلب الجاري عن الماء المنصب من الكوز وغيره من
الآنية ولذا جعل في الاخبار ماء الحمام اذا كانت له مادة بمنزلة الجاري مع انه جار من المادة حقيقة ومنه يظهر ان توصيف ماء الحمام في بعض اخبار بالجريان باعتبار المعنى اللغوي
فقد اغرب بعض من انتصر لهذا القول حيث استدل برواية الميزابين الجاريين احدهما بول والآخر ماء المطر نظرا الى شمولها لماء المطر بعد انقطاعه ثم لو شك في صدق الجاري
لاجل الخلاف في كفاية مجرد النبع او السيلان المختفي عند النبع المفسر عن جماعة بالخروج من عين عمل بعموم احكام القليل والكثير او البئر وبعد منع شمول الاولين لا
المتيقن منهما ما لم يكن له مادة فيبقى المشكوك تحت عموم ما دل على الانفعال الا بالتغير وكذا شمول الثالث لمنع صدق البئر او انصرافه ولذا حكي في الحدائق عن والده عدم تطهير
مثل هذه الآبار بالنزح بل بالقاء الكر والاخير حسن مع التشكيك في الصدق او الانصراف وعدم عموم صحيحة ابن بزيع الآتية بجواز تطهير كل ذي مادة بالنزح والاول تم حجا

[illegible]

للاطلاق بل العموم في تلك الادلة ولم يخرج منه الا الفرد المتيقن من الجاري فهو الذي اختص عند المشهور بانه لا ينجس كثيره ولا قليله بمجرد الملاقاة بل ادعي الا
جماع عليه كما عن [illegible] صريح الغنية وشرح الجمل للقاضي وكالصريح في المعتبر وظاهر كما عن الخلاف وحواشي التحرير للمحقق الثاني ومصابيح العلامة الطباطبائي
واستدل عليه تبعا للخلاف والتهذيب بما دل على نفي البأس عن البول في الماء الجاري وبصحيحة ابن مسلم الواردة في الثوب الذي يصيبه البول وان غسلته
في ماء جار فمرة واحدة بناء على انه يشترط في الغسل بالماء المنفعل بالملاقاة ورود الماء على النجاسة وظاهر الصحيحة ايراد الثوب على الجاري وان في الحمام منزلة الجاري
فانظر في خصوصية المطلق الجاري على غيره وكذا قوله في ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا بناء على شموله للنهر الصغير وصحيحة ابن بزيع ماء البئر واسع لا يفسده شيء
الا ان تغير ريحه او طعمه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب الطعم لان له مادة بناء على ان التعليل اما راجع الى الفقرة الاولى فيدل على عدم انفعال كل ذي مادة
بما عدا التغير واما راجع الى الفقرة الثانية فيدل على ان كل ذي مادة متغيرة ترتفع نجاسته بزوال تغيره بتجدد الماء عليه من المادة بل بمطلق زواله وهذا
لا يجتمع مع انفعال قليله بالملاقاة ولو عورضت هذه بظواهر انفعال الماء القليل لكن على تقدير التكافؤ الرجوع الى عموم خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء
الا ما غير الخ وخصوص المرسل المحكي عن نوادر الراوندي الماء الجاري لا ينجسه شيء عن خاتم الاسلام عن امير المؤمنين ع قال في الماء الجاري يمر بالجيف والعذرة والدم
يتوضأ ويشرب وليس ينجسه شيء ما لم يتغير اوصافه طعمه ولونه وريحه وصريح المحكي عن الفقه الرضوي المنجبر جميع ذلك بما عرفت مضافا الى استصحاب الطهارة وقاعدتها
وقد يضاف الى ذلك ايضا عدم الخلاف ظاهرا في ان طريق تطهير الجاري المتغير تكاثر الماء من المادة عليه النابع تحتها لا بلغ الكر فالماء والصبر الى ان يبلغه
لا يجب كما لا يخفى وفي كثير هذه الوجوه نظر لقصورها دلالة او سندا ولولا الاجماعات المعتضدة بالشهرة اما اخبار نفي البأس عن البول في الجاري فلورودها
في حكم البول في الماء لا الماء بعد البول بل الرواية ساكتة عنه كما ان قوله في بعض هذه الاخبار بعد قوله لا بأس ان يبول الرجل في الماء الجاري وكره ان يبول في الماء
الراكد لا ينافي انفعال الماء الراكد الذي يبال فيه الى ما ينفعل والى ما لا ينفعل والانصاف ان الظاهر من الماء الجاري والراكد في هذه الاخبار ما لا ينفعل في
الحكم بالكراهة بعد فرض عدم انفعالهما نعم لو تمسك برواية سماعة عن الماء الجاري يبال فيه قال لا بأس به لم يخل من وجه بناء على ظهورها في السؤال عن الماء
لا عن البول فيه فتأمل واما صحيحة ابن سرحان ان ماء الحمام بمنزلة الجاري فهي ادل على خلاف المطلب بناء على اشتراط بلوغ المادة المعتبرة في ماء الحمام او
بضميمة ما في الحياض كرا لان مقتضى التنزيل تساوي الشيئين في الحكم نعم لو قيل ان ماء الحمام بعد تقييده بالكرية نازل منزلة مطلق الجاري ثبت به
المطلوب لكنه خلاف ظاهر اطلاق اللفظ ودليل اشتراط الكرية في ماء الحمام لا يوجب ملاحظة التقييد في هذا التنزيل بل لا وقع للتنزيل بعد اخذ الكرية فيه
فكانه قال الكر بمنزلة الجاري مع ان الانصاف حمل الرواية بناء على اعتبار الكرية في ماء الحمام على تنزيله بمنزلة الجاري في تجدد الماء النظيف منه تدريجا فيرتفع
القذارة المتوهمة من ملاقاة بعضه للنجاسة فان الماء الراكد ولو كان كرا هو مورد لتوهم استقرار القذارة المتوهمة من الملاقاة فيه فهذا التنزيل لدفع
ما في النفس من الاستقذار الناشئ من ملاقاة النجاسات فليس الكلام مسوقا لبيان حكم الجاري من حيث اعتبار الكثرة فيه وعدمه ومنه يعلم عدم صحة الاستدلال
برواية ابن ابي يعفور المرسلة ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا فان السؤال فيها عن حكم ماء الحمام مع اغتسال اليهودي وشبهه فيه فالمراد بالتطهير
فيه اما رفع القذارة المتوهمة منه من الملاقاة واما دفع القذارة الشرعية واعتصامه عن الانفعال فالمراد بالتطهير حفظ الطهارة كما في آية التطهير
وآية تطهير مريم لا رفع النجاسة المحققة واما ما ذكره بعض الفحول من ان المراد الرفع ويعلم حكم السؤال عنه للدفع من الفحوى فمما يأباه الذوق
السليم مع ان رفع النجاسة المحققة في بعض النهر او بعض ماء الحمام لا يكون باي بعض على اي وجه على ما هو ظاهر عموم الرواية بخلاف دفعها فان كل بعض
منه معتصم بالبعض الآخر ومنه يظهر ان الرواية ادل على خلاف المطلوب حيث ان ظاهرها اعتصام ماء النهر بعضه ببعض لا بالمادة فيدل على اعتبار كثرته
في اعتصامه وايضا فمقتضى المماثلة المستفادة من الطرفين من المعلوم ان رفع النجاسة المحققة في ماء الحمام لا يكون الا بالمادة البالغة كرا فمقتضى المماثلة
اعتبار ذلك في الجاري اذا تنجس بعضه وهذا عين مذهب العلامة في الجاري هذا مع ان في اختصاص لفظ النهر بالنابع ثم في شموله لما دون الكر تأملا او
منعا واما صحيحة ابن بزيع فيحتمل فيها رجوع التعليل الى ترتب ذهاب الريح وطيب الطعم على النزح لان هذا الترتيب مستند الى المادة فيكون كما ذكره
شيخنا البهائي في الحبل المتين بمنزلة قول الرجل لازم غريمك حتى يوفيك حقك فانه يكره ملازمتك ودعوى ظهوره في الرجوع الى ما ذكر في الاستدلال
عرية عن الشاهد واما ما ذكر في طريق تطهير الجاري اذا تنجس فهو شيء لم يذكره عدا من نص على عدم انفعال القليل من الجاري بالملاقاة فلا يكون فيه حجة
على من خالفهم نعم قد ذكره ايضا في المنتهى مع قوله بانفعال قليل الجاري ولا بد من حمل كلامه على ما اذا علم كرية الطاهر الغالب على المتنجس المتغير ولو
بضميمة ما في المادة فان الظاهر انه يكفي عنده في شرط الكثرة في الجاري بلوغه مع ما في المادة كرا لكن عليك ان يراعى ما يعتبر في اعتصام الكر من تساوي سطح الماء
او كون العالي كرا واما صحيحة ابن مسلم فالاستدلال بها مبني على الفرق بين الورودين وسيأتي الاشكال فيه مع انها على تقدير التسليم كالمحكي عن
النوادر ودعائم والرضوي معارضة باطلاق ادلة اناطة الاعتصام بالكثرة والتقييد في اطلاقات الجاري اخراج للفرد النادر لان ما لا يبلغ مع
ما في المادة بل بنفسه كرا قليل بخلاف تقييد الماء بغير الجاري في ادلة اناطة الاعتصام فانه اخراج للفرد المتعارف ودعوى ان الخارج عن ادلة الاطلاق
هو الجاري القليل ولا يتفاوت الحال بين خروجه عن اطلاقات الجاري او عن تلك الاطلاقات مدفوعة بان الخارج ما لم يثبت اناطة الاعتصام بالكثرة في مثل

قوله

قوله بعد السؤال عن الماء الذي لا ينجسه شيء انه الكر من الماء وقوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونحو ذلك هو مطلق الجاري فيكون المتسم في هذه الادلة هو الماء الراكد وهذا ابعد من تقييد الجاري بما يبلغ الكر كما لا يخفى على المتصف هذا مضافا الى شهادة الاعتبار بان المعيار في عدم تاثير النجاسة في الماء هو غلبة الماء واستهلاكه لها والنبع عزازة لا مدخل له في ذلك لكن يوهن هذا الاعتبار ملاحظة حكم ماء المطر فتدبر واما ما ذكره من الرجوع الى عموم خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء وانه المرجع بعد التكافؤ فهو مبني على عدم كون الانفعال من مقتضيات نفس الملاقاة وكون الجريان كالكرية عاصما مانعا من النجاسة لكن فيه تامل من ظهور قوله خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه الخ في ان الماء بنفسه غير قابل للانفعال خرج من ذلك الراكد حيث دل ادلة الكرية على ان اعتصامه وعدم انفعاله لاجل كريته لا لنفسه ومن ضعف الرواية فيجب العمل بمقتضى ادلة الكرية الظاهرة في كون الماء بنفسه قابلا للانفعال بالملاقاة الا اذا كان كرا فان الكرية يوجب علية ومنه يظهر عدم التكافؤ الموجب للرجوع الى الاصل ثم ان الشهيد قده قال في س ولا يشترط فيه اي في الجاري الكرية على الاصح نعم يشترط دوام النبع انتهى ولم يتضح لنا ما عنه مقصوده من دوام النبع لان ظاهره غير مراد قطعا فيحتمل ان يحترز بذلك عن العيون التي تجري في الشتاء وتجف في الصيف وان يحترز به عن مثل الآبار حيث انها تنبع حتى تعلو الماء المقابل للنبع فيقف فاذا نقص منه اخذ في النبع وان يحترز به عما ينقطع نبعانا لعارض من سد المادة ونحوه فيعتبر الجريان حين ملاقاة النجاسة وان يحترز به عن العيون الضعاف التي يرشح الماء منها آنا فآنا بحيث لا يتصل نبعه والقابل للا... والمحتاج الى البيان هو الاحتمال الثاني فيكون العيون الراكد عنده غير ملحقة بالجاري ويكون الجريان فعلا معتبرا وهو الحق على تقدير عدم اعتبار الكرية لان المتيقن من الادلة السابقة ومن معقد الشهرة والاجماعات المتقدمة لما عرفت ان الجاري عندهم هو السائل عن نبع نعم لو كان مدرك الحكم صحيحة ابن بزيع عم الحكم لمطلق ذي المادة بشرط اتصاله بها وكيف كان فالجاري لا ينجس الا باستيلاء اثر عين النجاسة ولو في ضمن متنجس عليه هو الغالب من تغير الجزء البعيد من الماء بالجزء القريب المتغير بعين النجاسة الواقعة فيه بل ولو لم يقع في الماء الا المتنجس المتغير بعين النجاسة كالماء الملون من الدم ودعوى عدم شمول الاخبار لذلك واختصاصها بما اذا وقع عين النجاسة فغيره ولو بالواسطة يدفعها ان المناط تغير الماء باثر النجاسة لا تغيره بعين النجاسة كما يشهد به صحيحة ابن بزيع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه وطعمه وصحيحة حريز كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ واشرب واذا تغير الماء وتغير الطعم فلا تتوضأ ولا تشرب واحترز بعين النجاسة عن اثر المتنجس فانه لا يوجب الانفعال لظهور الادلة في الاختصاص فان ظ الشيء في قوله لا ينجسه شيء الا ما غير لونه هو نجس العين لان المتنجس انما ينجس ما يلاقيه بواسطة نجس العين مع ان بعض الاخبار مشتمل على القرينة لذلك مثل قوله في صحيحة ابن بزيع لا يفسده شيء الا ما غير لونه او طعمه فينزح حتى يطيب الطعم ويذهب اللون فان طيب الطعم قرينة على ارادة نجس العين من الموصول وظ المبسوط والمعتبر والتحرير ان المضاف المتنجس اذا اختلط بالماء المطلق الكثير وتغير احد اوصافه المضاف لم يطهر واستفيد من ذلك حكمهم بان التغير بالمتنجس ينجس وفي الاستفادة تامل لكن هذا القول مشهور عن الشيخ وكيف كان فيكفي في الحكم بالطهارة اصالة عدم الانفعال ولو عورضت في بعض الموارد كما اذا القي مائع متنجس في الماء باصالة بقاء نجاسته رجع بعد التساقط الى قاعدة طهارة الماء كما في الماء المتمم كرا بطاهر ثم ان الانفعال بالاستيلاء على احد اوصافه المعهودة في النص والفتوى وهي الطعم والريح واللون مما لا ريب ولا خلاف فيه والاخبار بالاولين متواترة وفي الثالث مستفيضة وان تامل فيه بعض لعدم عثوره فيه على خبر صحيح وفيه ان غير الصحيح قد يبلغ بالجبر مرتبة الصحيح فيكفي ما تقدم عن دعائم الاسلام مضافا الى الخبر في الصحيح المحكي عن بصائر الدرجات بسنده عن شهاب بن عبد ربه قال اتيت ابا عبد الله ع اسأله فابتدأني فقال ان شئت فاسأله يا شهاب وان شئت اخبرناك بما جئت قال قلت اخبرنا جعلت فداك وفيها السائل الى ان قال جئت تسألني عن الماء الراكد الغدير يكون فيه الجيفة أتوضأ منه او لا قال نعم توضأ من الجانب الآخر الا ان يغلب على الماء الريح فينتن وجئت تسألني عن الماء الراكد من البئر قال فما لم يكن فيه تغير او ريح غالبة قلت فما التغير قال الصفرة فتوضأ منه وكلما غلب عليه كثرة الماء فهو طاهر الخبر وذكر خصوص الصفرة لبيان اللون الحاصل من الجيفة وفي رواية العلاء بن فضيل عن الحياض يبال فيها قال لا بأس اذا غلب لون الماء لون البول وليس فيه الا محمد بن سنان وقد ذكر بعض المتأخرين قرائن للاعتماد على رواياته مثل رواية الاجلاء عنه خصوصا صفوان الذي لا يروي الا عن ثقة مع انجبار الضعف على تقديره بالاجماعات المستفيضة وما دل على الانفعال بمطلق التغير في رواية ابي بصير عن الماء النقيع تبول فيه الدواب فقال ان تغير الماء فلا تتوضأ منه وان لم يتغير بابوالها فتوضأ منه وكذلك الدم اذا سال في الماء واشباهه ثم ان مقتضى اطلاق بعض الاخبار وان كان كفاية مطلق التغير ولو بالمجاورة مثل صحيحة ابن بزيع ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه او طعمه وغيرها الا ان الظ منها ومن غيرها وقوع الاستثناء عما يلاقي الماء لا عن كل شيء فان الظ المتبادر المركوز في الاذهان ان المعتبر عرفا من قول القائل هذا ينجس الماء او الثوب حصول ذلك بالملاقاة ولذا لم يحتمل احد في مفهوم اذا كان الماء قدر كر لا ينجسه شيء حصول الانفعال للقليل بمجاورة النجاسة ولو خرج بعض الجيفة عن الماء وعلم استناد التغير الى مجموع الداخل والخارج فالظ انفعاله لصدق تغيره بما وقع فيه ولو شك في استناده الى الخصوص احدهما فالاصل الطهارة ولا عبرة بغير الاوصاف الثلثة وان خالف ظاهر اطلاق اخبار مطلق التغير للاجماع الظ المصرح به في محكي الدلائل وشرح المفاتيح واستظهر من كل من اقتصر في معقد اجماعه على الاوصاف الثلثة مضافا الى الحصر المستفاد من عموم الاخبار المتضمنة لبيان الثلثة او بعضها ولو تغير بما لا ينفعل بالملاقاة كالسطح العالي المتغير

بسبب وقوع النجاسة المغيرة في السافل ففي انفعاله للعموم وعدمه لان الظ ان التغير انما ينجس ما يقبل الانفعال لو كان قليلا والعالي ليس كذلك فكانه تغير بالمجاورة وجهان اقواهما الاول بناء على صدق الماء الواحد على المجموع وعدم انفعال بعضه العالي بملاقاة السافل للنجاسة انما هو بالاجماع فتم ثم اعلم ان المراد من صفة الماء المتغيرة اعم من صفة نوعه على اللون والطعم والريح الثابتة لطبيعة الماء ولو كانت طبيعته خالية عنها او عن بعضها لكن المراد صفاتها الطبيعية مقابل الصفات العارضة له ومن صفة صنفه كماء النفط والزاج والكبريت ومن صفة شخصه كالماء الاحمر فاذا لم تحمرة بسبب ملاقاة عين النجاسة وصار ماء صافيا فالاظهر نجاسته لحصول التغير عرفا فان هذه الصفاء هو صفاء النجاسة الواقعة فيه كالبول الصافي مثلا خلافا لبعض فلم يعتد بالصفات العارضية المنافرة زوالها بالنجاسة لا يوجب عنده تغيره بها حتى ينجس ووجودها لا يمنع من تنجس الماء بالنجاسة اذا كانت مغيرة له لولا هذه الصفات كما سيأتي نعم الاظهر عندنا ان المستفاد من الاخبار اناطة نجاسة الماء بظهور اثر النجاسة فيه الموجب للتغير والاستقذار ولو كان بازالة صفاته العارضة واناطة طهارته بعدم ظهور اثر النجاسة ولو للمانع العارضي فيه كما لو فرضت مثل الحناء الذي لو اخضر قبل الرطوبة واحمر بعدها ومن ذلك ما لو وقعت على لون فاحدث لونا آخر كما اذا وقع لون الزرقة على الصفرة فيطير خضرا فان هذا المحسوس هي الزرقة القائمة بجسم اصفر ومن هذا القبيل الصفرة الحاصلة للماء من قليل الدم فان لوني الحمرة والبياض اذا تاثر كل منهما بالآخر فيحدث الصفرة فالاستهلاك يحصل من الطرفين توضيح ذلك ان الماء اذا خالف النجاسة في نوع اللون او شخصه فتلونه بلونها ليس بانتقال نفس العرض منها اليه وانما هو بتلاشي اجزاء ذي اللون في الماء فتكون تلك الاجزاء كالمتصل الواحد فيحصل التاثير والتاثر من الطرفين لكن قد يحصل الاستهلاك من احدهما لغلبة اللون فيه والحاصل من تاثير الآخر ليس الا التخفيف في اللون الغالب لا الى حد الاستهلاك فان كان الغالب الماء فهو طاهر وان كان النجاسة فهو نجس وقد يحصل الاستهلاك من الطرفين فيحصل لون ثالث كالخضرة والصفرة في المثالين المذكورين وان بعد عن صدق الاستهلاك من الطرفين سمه تاثيرا وتاثرا واما اذا ساواه في اللون نوعا وشخصا فلا يحصل استهلاك اصلا فان زيادة اللبن مثلا على اللبن لا يوجب تفاوتا في البياض لاستحالة الترجيح بلا مرجح فلون كل جزء قائم بنفسه ولا معنى لاستهلاك الاجزاء المتماثلة في اللون ثم المساواة بينهما قد يكون من جهة عدم اللون العرضي لاحدهما كما في النجاسة والماء الفاقدين للون وان كان الجسم لا يخلو عن لون ولو باعتبار الاجزاء الترابية الواقعة في الماء وقد يكون من جهة ثبوت اللون العرضي المساوي للون الآخر سواء كان اللون فيهما او في احدهما بحسب اصل الخلقة او لعروض عارض وحكم هذه الصورة ان قلنا ان المعتبر في نجاسة الماء استهلاك النجاسة له بحيث يتاثر الماء فعلا تاثيرا عرفيا اذ الحقيقي لا بد منه عقلا اختص الحكم بالنجاسة بالصورة الاولى اعني الاستهلاك المطلق للماء وان قلنا ان المناط تاثر الماء فعلا بالنجاسة وذهاب صفته السابقة سواء اثر هو ايضا في النجاسة وذهب بصفة السابقة كالخضرة والصفرة في المثالين السابقين ام بقيت عرفا واما البقاء الحقيقي فغير ممكن لحصول الضعف فيها لا محالة لحقت الصورة الثانية اعني الاستهلاك من الطرفين بالاولى وان قلنا ان المناط تاثر الماء عن النجاسة بالقوة بمعنى كونها بحيث لو خالف لونها لون النجاسة لاستهلكته وعدم المخالفة بين اللونين تارة لعدم اللون لهما واخرى لتوافق اللونين عم الحكم الصورة الثالثة بقسميها واما الفرق بين قسميها بان التغير في القسم الثاني محسوس لكنه مستور فلم يفهم محصله فان الجسم الواحد لا يتصف بلونين اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان الاظهر في معنى الروايات هو المعنى الثاني وعليه فلا يعتبر التغير التقديري باقسامه المتقدمة اعني ما لو كان النجاسة فاقدة او كانت ذات صفة وكانت في الماء صفة مانعة عن تاثيرها ذاتية كانت كماء الزاج والكبريت او عرضية كالمصبوغ بطاهر احمر وهذا هو ظاهر كل من اطلق التغير خلافا للمنتهى في عد حيث قال فيهما لو وافقت النجاسة الماء في صفاته فالاقرب الحكم بنجاسة الماء ان كان يتغير بمثلها على تقدير المخالفة والا فلا ويحتمل عدم التنجيس لعدم المقتضي وهو التغير انتهى ولعل الوجه في ذلك ما اختاره في موضع آخر من ان التغير كاشف عن مؤثر التنجيس لا انه نفس المؤثر ولازم ذلك انه اذا حصل ما يكون علة تامة للتغير لولا مانع منه لاستواء الماء بعلة اخرى له فتخلف المؤثر لقصور المتاثر عن التاثر لا لنقص في المؤثر فيحصل النجاسة وفيه اولا منع كون التغير كاشفا وظاهر الاخبار كونه نفس المؤثر نعم قد يتراءى من بعض الاخبار اناطة الحكم بالغلبة والاستيلاء الظاهرين في اعتبار النجاسة من حيث الكمية لكن الظ منها بعد التامل ارادة الغلبة من حيث الوصف مع ان اعتبار الغلبة من حيث الكم يوجب عدم الحكم بالنجاسة الا مع استهلاك الماء وخروجه عن حقيقته لكثرة النجاسة ولم يقل به احد وثانيا منع تحقق المؤثر فيما نحن فيه لعدم الكاشف عنه غير التغير المفقود بالفرض ثم ان ظ العبارة صيرورة النجاسة كالماء في كيفية الاجنبية الغالبة فيها من عدم الوصف لا صيرورة الماء كالنجاسة في وجود الصفة الثابتة لها غالبا فلا وجه لما اورده عليه جامع المقاصد من ان حق العبارة ان يقول لو وقعت نجاسة مسلوبة الصفات لان موافقة النجاسة الماء في الصفات صادق على نحو الماء المتغير بطاهر احمر اذا وقع فيه دم فمقتضى ثبوت التردد في تقدير المخالفة في هذه الصورة وينبغي القطع بوجوب التقدير لان التغير هنا تحقيقي غاية الامر انه مستور عن الحس انتهى ولا يخفى عدم صدق العبارة المذكورة على الصورة التي ذكرها كما لا يخفى على العارف المتامل ثم الظ من جامع المقاصد انه لا ينبغي التامل في التقدير فيما ذكره من صورة عروض وصف للماء مانع من ظهور التغير لما

ادعاه من كون التغير تحقيقا مستورا وحكى نحوه عن بعض الاعاظم وسبقهم اليه الشهيد في البيان قال ان الماء اذا كان مشتملا على ما يمنع من ظهور التغير فح يكفي التقدير وعن الحدائق انه قطع به متأخروا الأصحاب من غير خلاف معروف بينهم في هذا الباب وعن المصابيح اما اذا كانت النجاسة موافقة في صفته الاصلية كما في المياه الزاجية والكبريتية او العارضة كما لو وقع في الماء المتغير بطاهر احمر دم فان الماء ينجس قطعا لظهور وصف النجاسة عليه حقيقة بل تدقيق انه لا بد ان توثر النجاسة فيه اشتداد التحقق لتغير حسا انتهى **اقول** لا خفاء في امتناع تلون محل واحد شخصي بلونين وقد عرفت ان تلون الماء بالنجاسة لا يكون الا مع تاثيرها فيه فعلا وانه لو فرض ممازجة جسمين متساويين في اللون لم يصر احدهما منفعلا بلون الاخر بل كل جزء من المجموع مركب من جزئين لون كل منهما قائم بنفسه غير مؤثر في الاخر لامتناع الترجيح بلا مرجح فلا اجد معنى لظهور وصف النجاسة وتحقق التغير والاستيلاء ودعوى استناده الى الحس ولما ذكرنا من انه لا بد من تاثير النجاسة شدة في لون الماء الموافق له وقد مثلنا لك ان زيادة اللبن على اللبن لا يؤثر في بياضه ولاجل ما ذكرنا اعترف العلامة والشهيد بعدما تقدم من كلامهما بان التغير هنا تقديري لم نعرف بين صورتي التوافق مشكل كما يظهر من الحدائق ويحكى حاشية أيضا جمع وارتضى بعده وهو الظ لاشتراكهما في كون التغير الفعلي معلقا غاية الامر توقفه في احدهما على وجود المقتضي وفي الاخرى على انتفاء المانع بل الظ كونه من قبيل الثاني في كليهما لان الماء وان كان فاقدا للصفة عرفا كالنجاسة الا انهما لا يخلوان عن لون قطعا ولذا قد يستهلك الفاقد الواجد ويسلبه صفته فيقال انه صار بصفته ما استهلكه فالتاثير يتوقف على عدم هذا الوصف الذي يطلق عليه مسامحة على الصفة وسلبها العرف المذكور في الاشكال بل الضعف ما عن الحدائق تبعا لما في المشارق من الفرق في صورة وجدان الماء للصفة المانعة بين كونها اصلية كالمياه الزاجية والكبريتية وكونها عارضية كالمصبوغ بطاهر فيعتبر التقدير في الثاني دون الاول ولعله يعتبر استيلاء النجاسة على اوصاف الماء الاصلية ولو من حيث الصنف لا من حيث خصوص النوع ولا ما يعمهما او التشخص ثم ان بعض من اعترف بعدم تحقق التغير الصنفي في صورة عروض الصفة المانعة من التغير للماء اختار الحاقه به في الحكم ونص على ان المراد بصفات الماء صفاته الاصلية لا الصفة الطارية له بمغير عن صفته الاصلية ومرجعه الى كفاية كمال التاثير في النجاسة وان قصر الماء عن التاثر لنا ثم قبلها وذكر لذلك وجوها نذكرها ملخصا مع الجواب عنها **الاول** ان التاثير المقتضي المذكور لا يكون الا مع اثر النجاسة صالح للتغير لو فرض وهذا الاثر يجب ازالته في تطهير الماء لو فرض تغيره حسا بنجاسة اخرى كما يشهد به اخبار البئر فهو مؤثر في التنجيس ايضا وفيه ان المتيقن من ادلة الانفعال الاثر المغير فعلا واما الاثر الصالح للتغير فمشكوك التاثير فيرجع في حكمه الى الاصول ومقتضاها الحكم بعدم النجاسة مع الشك في حدوثها بسبب هذا الاثر وبقاؤها مع الشك في ارتفاعها اذا لم يرتفع ذلك الاثر مع انه قد يمنع وجوب ازالته لمنع الاستصحاب في مثله او لقيام الدليل على الطهارة بعد استهلاك التغير المحسوس وملاقاة الكر **الثاني** انه لو زالت الصفة ولو بالنجاسة ثم ورد عليه الطاهر المغير لو لا سبق النجاسة فلا اشكال في النجاسة فكذا العكس لانا نعلم ان زوالها بالطاهر اولا لا يوجب قوة للماء لو لم يوجب ضعفا وفيه ان العلم بذلك لا وجه له اذ لا يبعد ان يكون المناط في النجاسة ظهور صفة النجاسة الموجب للتنفر والاستقذار فاذا قهر الماء النجاسة ولم يظهر فيه اثرها ولو من جهة صفته الشخصية بقي على الطهارة **الثالث** انه لو القي في الماء طاهر ونجس بحيث استند تغيره اليهما معا وكان النجس بنفسه صالحا للتغير فهذا الماء نجس قطعا ولا وجه لذلك الا وقوع ما هو صالح لتغيره وفيه امكان منع نجاسته ولا سند للقطع بها بعد ظهور الادلة في استناد التغير الفعلي الى نفس النجاسة ولو سلمنا نجاسته فغاية الامر كفاية مدخلية النجاسة في التغير الفعلي وهو مفقود فيما نحن فيه فلا وجه لقياسه عليه بعد تسليم الحكم في الاصل **الرابع** انه لو فرض وقوع نجاسة مغيرة الى صفة ثم وقوع نجاسة مغيرة عنها الى اخرى فالماء نجس يقينا ولا وجه لمنع كون تغير الثاني غير مندرج في التغير المعتبر لوجوب ازالته في التطهير والمفروض ان النجاسة الثانية لم تغير صفة الماء المذكور في النص والفتوى ولذا لا يكفي اعادة الصفة الاولى لو فرض مكانها فتعين اعتبار الصفة الذاتية للماء وتقدير وقوع النجاسة حال وجودها ان ورد حال زوالها وجعل توارد المغير بمنزلة توارد الناقص فاذا توارد طاهر ونجس اثر النجس اثره وهو المط وفيه ان المعتبر في نجاسة الماء وجود اثر النجاسة فيه فعلا فلا يضر تبدل افرادها الا ولا يعتبر في النجاسة كونها هي المزيلة لصفة الماء كما يشهد به قوله واذا غلب لون الماء لون البول نعم يبقى الكلام بناء على ان النجس لا ينجس في ان نجاسة الماء بهذا المغير الفعلي ام بالتغير الاول الزائل الظ هو الثاني لكن هذا الكلام جار في تغير صفتين من الماء على التعاقب فعلا ولا دخل له فيما نحن فيه **الخامس** انه لو تغير الماء بطاهر احمر ثم بالدم ثم صفي الماء عن حمرة الطاهر فظهر لون الدم فان الماء نجس قطعا ولا وجه له الا ما قلنا لعدم بقاء عين النجاسة حين ظهور صفتها وعدم تجدد تاثيرها في الماء فيلزم الحكم بتنجسها حين وقوعها وفيه منع اعتبار كون حدوث التغير حين وقوع العين **السادس** انه لو القي بالماء طاهر احمر حتى استعد لان يحمر لقليل من الدم فالقي فيه فتغير فلا سبيل الى الحكم بنجاسته كما هو الظ فعلم ان الملحوظ في نظر الشارع حال الماء قبل حدوث الطوارئ فلا عبرة بتغيره باعداد الطوارئ ولا بعدمه لمنعها وفيه منع عدم انفعال الماء المذكور ولا مخرج له عن عموم ما دل على التغير الا استبعاد كون هذا القليل مؤثرا ولا عبرة به كاستبعاد كون كثير من النجاسة المسلوب الصفة غير مؤثر فلعل المناط عند الشارع تاثر الماء فعلا بصفة النجاسة الموجب للاستقذار وتنفر الطباع كما ان اصل النجاسة في الاعيان لاجل الاستقذار **السابع** ان اعتبار الصفات الثلث كما استفيد من مجموع اخبار الباب كل منها بعد الجمع بينها ان المعتبر في طهارة الماء غلبته على النجاسة وقهره لصفاتها بحيث لا يوجد شيء منها في الماء على وجه يصلح لتغيره اصلا وفيه انه لم يظهر لنا بعد ملاحظة الاخبار هذا المعنى وانما المتيقن من اخبار النجاسة بالتغير غلبة النجاسة على الماء بحيث يظهر اثرها عليه فيرجع في غير هذه الصورة الى الاصل والعموم **الثامن** انه كما لا يعتبر في

النجاسة الا صفاتها الاصلية المستندة اليها لا صفاتها العارضة المستندة الى غيرها وان كانت هي الموجودة بالفعل فلا تكون معتبرة في صفات الماء ايضا للدلالة الاضافة على اعتبار الحيثية في الموضعين وفيه ان المعتبر في النجاسة صفتها الذاتية ولو لخصوص شخصها في مقابل صفة الطاهر الممازج معها كالبول الواقع فيه شيء من الزعفران او المغرة والمراد بلون الماء ايضا هذا واضح فاذا كان في النجاسة مانع من تاثيرها بلونها الاصلي في الماء كما لو كان في العذرة مسك يمنع من ظهور العفونة في الماء او كان في الماء ما يمنع من تاثره بلون الاصلي من النجاسة كما في مسئلتنا فهما خارجان عن مورد الاخبار فلا دليل على التقدير في الموضعين فدلالة الاضافة على اعتبار الحيثية في الموضعين وظهور الاخبار في اللون الاصلي لكل من الماء والنجاسة انما ينفع في ثبوت النجاسة مع استناد التاثر والتاثير الفعليين اليهما لا في ثبوتها مع صلاحيتهما للتاثير والتاثر لولا وجود الطاري ومن هنا يعلم ان بناء المسئلة على اعتبار الصفات الاصلية للماء واستظهار الاخبار في ذلك لا ينفع في مطلوبه بعد ظهورها في تاثر الماء فعلا المفقود فيما نحن فيه ومن هنا يظهر ما ذكره من وجوه تاسع كره ثالث الاوجه العشرة طوينا ذكرها للعلم بجوابه من اجوبة ما تاخر عنه ويطهر المتغير بكثرة الماء الطاهر الجاري من مادة عليه متدافعا حتى يزول التغير ولو زال قبله كفى التدافع الموجب للامتزاج ولا يكفي مجرد الزوال نظر كل من اعتبر كظاهر الكتاب تدافع الماء عليه من المادة وتكاثره كالمبسوط والسرائر والوسيلة والمعتبر وكره واحتمال ذكر التدافع والتكاثر في كلماتهم لكونه اسهل اسباب زوال التغير واغلبها في الجاري والا فيطهر بمجرد زوال التغير لاتصاله بالمادة في غاية البعد عن الفتوى المذكورة في كلمات العلماء بل المتعين التعبير كما في اللمعة والجعفرية بانه يطهر بزوال التغير مع الاستدلال عليه في المعتبر والتذكرة بان مع زوال التغير بغلبة الجاري لا يقبل الطاري الانفعال والمتغير مستهلك فيه فيظهر صريح في عدم كفاية الزوال ويرجع استدلال الشيخ ايض في الخلاف على طهارة المتغير اذا زال تغيره بالقاء الكر عليه كما سيجيء والقول بكفاية مجرد زوال التغير لم يعرف ممن تقدم على الشهيد في اللمعة نعم ربما يلزمها العلامة حيث اكتفى في تطهير النجس القليل بمجرد اتصاله بالكر وتبعه الشهيد والمحقق الثانيان وجماعة اما لكفاية اتصال النجس بما لا ينفعل كالمادة والكر وماء المطر وعدم اعتبار الامتزاج كما سيجيء في تطهير القليل واما للاكتفاء بذلك هنا وان قيل في غيره باعتبار الامتزاج لخصوص ما دل في المقام على كفاية وجود المادة في النابع بعد زوال التغير مثل قوله في صحيحة ابن بزيع ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان تغير ريحه او طعمه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب الطعم لان له مادة بناء على كون نهاية الريح والطعم علة غائية للنزح لكون حتى تعليلية او لانهما مع استظهارها كون مدخولها علة غائية مثل قولك كونا النظر في ابن العبارة الى ان تفهم هاهنا ما يدل على ان المقصود من النزح ليس الا زوال التغير واذا تعدينا البئر الى كل ذي مادة بمقتضى النص على علية المادة دل على ان كل ذي مادة يطهر بزوال التغير ويؤيده اطلاق قوله ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا حيث ان ظاهره ان وجود بعضه يدفع خبث الاخر ولو لم يحصل الامتزاج خرج بصورة وجود التغير وما دل على كفاية اتصال ماء المطر بالماء المنفعل مثل قوله في مرسلة الكاهلي كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر فيكفي الاتصال بمادة الجاري ايضا لان المطر بمنزلة الجاري وفي الجميع نظر لمنع كفاية مجرد اتصال المنفعل بما لا ينفعل في القليل فيمنع كفايته هنا وان قلنا بها في غير الجاري لان شرط كفاية الاتصال علو المطهر ومساواته المفقودان في المقام فيعتبر التدافع وتكاثر الماء واما الصحيحة فليس ظاهرة في رجوع التعليل بالمادة الى الفقرة الاخيرة ولا في كون حتى تعليلية او داخلة على العلة الغائية بل الظ منها اعتبار كون الذهاب بالنزح الموجب لتدافع الماء من المادة ليزول بذلك تغيره واما رواية ماء النهر فقد تقدم ظهورها في الدفع والعصمة لا الرفع مع انه لا اطلاق فيها من حيث كيفية التطهير بل المركوز في الاذهان في كيفية اختلاط المطهر بالنجس فاستهلاكه له واما المرسلة فلا يدل الا على طهارة الجزء الملاقي للمطر كما سيجيء انش فظهر من ذلك ان الاقوى ما هو المشهور بين من تقدم على الشهيد قده ثم انه لا يعتبر فيما يمتزج من المادة مع المتغير كونه كرا بناء على المشهور لكون النجس مستهلكا فيما لا ينفعل ونسب كفاية ذلك كما هو ظ الدليل المنقول عن المعتبر والتذكرة نعم على قول العلامة قده من اعتبار الكرية في الجاري لو استهلك المتغير باقل من الكر فان خرج من المادة ما يعلم بكون الممتزج جزءا من كر جامع لشرائط الاعتصام من تساوي السطوح على القول باعتباره في اعتصام الكر حكم بطهارة المتغير من اول الامتزاج وان علم عدم ذلك حكم بنجاسة المجموع وان شك فالاصل عدم الكرية ويظهر من كاشف اللثام انه لا بد على القول بالامتزاج الصبر الى ان يخرج الكر من المادة ويمتزج فيحكم بالطهارة من هذا الزمان نعم بناء على القول بكفاية ملاقاة الكثير يحكم بعد خروج الكر بالطهارة من اول زمان الخروج والاتصال وفيه ما عرفت من ان العبرة بما لا ينفعل سواء القول بالامتزاج او الاتصال ثم ان النابع الواقف لو قلنا بكونه جاريا او كالجاري فان تغير بعضه طهر بتموج الباقي عليه حتى يزول تغيره وان تغير جميعه وزال تغيره من قبل نفسه فعلى المختار لا اشكال في بقاء النجاسة وعلى القول الاخر فهل يكفي مجرد وجود المادة وان لم يخرج منه شيء ظاهر الاستدلال بالصحيحة المتقدمة ذلك فيجب على طهارة البئر المتغير بمجرد زوال التغير لكنك عرفت حال الصحيحة نعم على المختار لو نزح من النابع حتى قل ما يخرج من المنبع ما استهلك مع تغير الباقي فينبغي القول بالطهارة لحصول الامتزاج بما لا ينفعل واستهلاك المتغير فيه لكن سيجيء من جماعة عدم طهارة القليل المتنجس بالنبع من تحته وفصل في الذكرى بين كون النبع بقوة كالفوارة وكونه رشحا وسيجيء في تطهير القليل انش ويلحق به اي بالجاري في عدم انفعال القليل منه ماء الحمام وهو المخصوص به اختصاصا معهودا لا بجميع انحاء الاختصاص والملابسة المسوغة للاضافة فلا عموم في الاختصاص وان عم الطرفان والمراد به ما في حياضه الصغار المستمدة من المادة لصحيحة داود بن سرحان هو بمنزلة الجاري وفي رواية قرب الاسناد ماء الحمام لا ينجسه شيء لكن يجب تقييدها برواية بكر بن حبيب ماء الحمام لا باس

اذا كان له مادة وليس في سنده سوى ابن جبيب المرمي الى بالجهالة لكن الظاهر انه بكر بن محمد بن حبيب الذي المحكي عن النجاشي وصرح الخلاصة انه من علماء
الامامية وحكى ابن داود عن الكشي انه ثقة مع ان في الطريق صفوان بن يحيى والمضمون مجبور بالعمل وموافق للمرتكز فينهض لتقييد الصحيحة وغيرها
مع ان في تنزيله منزلة الجاري دون الكر اشارة الى كونه مستمدا من مادة بل دلالة على احتياجه في الاعتصام الى المادة ومن جميع ذلك يظهر اعتبار الاتصال
بالمادة ثم مقتضى الاطلاق عدم اعتبار كرية المجموع من المادة والحوض فضلا عن خصوص المادة الا ان يمنع الاطلاق لغلبة الكرية في المادة حتى في اواخر
اوقات نزح الناس من الحياض الصغار وشبهه بمطلق الجاري لا يقتضي الغاء الكرية في مادته كما قيل لان الغالب في الجاري ايضا بلوغه مع مادته كرا ولو
فرض نقصان مادته عن الكر عند قرب انقطاعه خرج عن افراد المشبه به فتدبر هذا كله مع ان في رواية ابن ابي يعفور ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا
اشارة بل دلالة على ان العاصم له هي الكثرة لا مجرد المادة مضافا الى عدم نهوض الاطلاقات المذكورة للخروج بها عن قاعدة انفعال القليل بالملاقات
وان كانت النسبة بينهما عموما من وجه ويرجع في مثله الى اصالة الطهارة وعموماتها الا ان التقييد في اخبار الحمام اقوى لكون الاطلاق فيها ضعيفا
وقد يذكر لها مرجحات لا يخفى على المنصف حالها نعم قد يقال يمكن التعارض في المقام بناء على اختصاص ادلة الانفعال بصورة ورود النجاسة على الماء
دون مثل المقام وفيه ان الكلام في انفعال الموجود في الحوض الصغير بورود النجاسة عليه لا بما يرد عليه ثم انا لم نعلم مصرحا من الاصحاب بعدم اعتبار
كرية المجموع وانما ينسب ذلك الى اطلاقاتهم وما يظهر من استدلال الفاضلين بلزوم الحرج الظاهر في كون الحكم رخصة مع قيام مقتضى المنع ومن افراد
الكل له عنوانا مستقلا خصوصا عقيب الجاري كما فعله وغيره من ان له خصوصية على غيره ولا يكون الا بالغاء الكرية فيه ولكن الاطلاقات كما
الاخبار منزلة على المتعارف والافراد بالعنوان متابعة النص كما في افرادهم لكثير من افراد القواعد تبعا للنص الوارد فيها مع احتمال الفرق بينه وبين
غيره من الراكد بما سيجيء من اعتبار الكرية في المادة ولا دلالة في الاستدلال بالحرج بعد تصريح المستدل باعتبار كرية المادة كالعلامة في نهج الحق
المحقق قده بعدم اعتبار كرية المادة لكن لم يعلم منه عدم اعتبارها في المجموع فيمكن موافقته فيما لا يلزم منه مخالفة ادلة انفعال القليل كما لو فرض
علمنا في الحياض مع المادة مثل احد الكرين في السطحين او قلنا بانه لا يعتبر في عدم انفعال الكر سوى اتصال الماء بعضه ببعض ما مع كرية المادة فلا
ضير في الخروج عن قاعدة الانفعال لو فرض صدق القليل على ما في الحوض حتى حال اتصاله بالمادة على وجه لا يوجب الاتحاد لانه كالمتيقن من اطلاق
النص والفتوى فان تقييده بصورة اتحاد المادة معه عرفا ليدخل المجموع تحت الكثير في غاية البعد ولعل هذه المرتبة هي الخصوصية الداعية لافراد ماء
الحمام عن الواقف والحاقه بالجاري وربما يخدشه ان ظاهر بعض كشارح الروضة على ما سيجيء في مسئلة الكر الاتفاق على اعتصام القليل بالعالي الكثير مطلقا
فلم يختص بماء الحمام لكن يمكن منع الاجماع لان العلامة في كره والمنتهى مع تصريحه باعتبار الكرية في مادة الحمام استشكل في الحاق غير ماء الحمام
به في الحكم والانصاف انه لم يعلم الاجماع على اعتصام الاسفل بالاعلى في غير ماء الحمام فيما لو كان العالي وارداً عليه بميزاب شبهه كما هو الغالب في ماء
الحمام ثم ان العلامة في التذكرة اعتبر زيادة المادة على الكر ولعله لاعتبار ذلك في تطهيرها للحوض الصغير عند تنجسه كما صرح به الشهيد والمحقق الثاني
والاظهر عرفا وجها لاعتبار هذا في الاعتصام الا ان يؤول الكلام بارادة ما الكر فما زاد كما في قوله تعالى وان كن نساء فوق اثنتين وفي الروضة وكل على تقدير
من الماء اكثر من كر لم ينجسه شيء ويشهد لذلك تعبيره بنظيره في الجاري ثم راجع طريق تطهير ماء الحوض لا يمتاز عن غيره ولا خصوصية هنا ما تحتمل
من استفادة ذلك من قوله في الرواية السابقة ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا ففيه ضعف الرواية سندا بالارسال وغيره ودلالة بظهورها في ان
ان المطهر للبعض النجس من النهر ليس مجرد وجود بعضه الآخر وانما هو امتزاجه به فليكن كذلك في ماء الحمام وهذه ايضا قرينة اخرى على ارادة الدفع حيث ان
ظاهر الرواية كون وجود البعض مطهرا فالتطهير هنا يراد به العصمة عن الانفعال كما اشرنا سابقا ولو ما ذكره اي الجاري بل مطلق الماء وانما ذكره في ذيل
الجاري لمناسبة التغير طاهر فغيره عن احد اوصافه الثلثة او غيرها او تغير من قبل نفسه لم يخرج عن كونه مطهرا ضرورة من العامة والخاصة ما دام اطلاق
الاسم عليه باقيا بلا خلاف منا وانا وهم نسبة الحكم في الذكرى الى الشهرة وعبارة المقنعة بل المبسوط الا ان ظاهرهما في غيرهما وصريح غيرهما عدم العبرة
بالتغير ولذا ادعى في الغنية والمنتهى وغيرهما الاجماع على المسئلة لاناطة الحكم بالاسم ولا وجه لما حكى عن المشارق من الاشكال والاحتياط في التطهير
بالمياه المتغيرة ولعل وجهه ظهور بعض الاخبار في المنع عن التوضي بما تغير ببول الدواب للوضوء كما مضاف ومضاف اليه فلا يجوز التطهير بمثل ماء الورد
وماء الرياحين والعصير والخل وماء الباقلاء وماء الزعفران وماء الخلوق وغيره وما يشبهها وكل ذلك لا يجوز استعمالها الا المياه القراح او التراب ومثل
للمضاف في ظاهرها بماء الباقلاء وماء الزعفران وماء الورد وماء الآس وماء الاشنان واشباه الحمرة يكون الماء خالصا مما يغلب عليه وان كان طاهرا انتهى لكن
المسئلة واضحة في الغاية واما المحقون وهو المحبوس من السيال العارض فما كان منه دون الكر وزنا ومساحة ينجس بملاقات النجاسة والمتنجس على
المش بل عن الشهيدين والشيخ الاجماع عليه وما يذكر في المقام اجماعات لا يدل على الاجماع في المسئلة ولا حاجة الى الكل بعد استفاضة الاخبار بل تواترها
كما قيل وقيل انها تبلغ ثلثمائة ولنذكر منها ما اتضح دلالته بحيث يستهجن تاويله منها قول الصادق في صحيحة ابن مسلم قال قلت له الغدير فيه ماء مجتمع تبول فيه
الدواب وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب قال اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وبعد رواية معاوية بن عمار في الصحيح ايضا دلالة مفهومه بعد تخصيص المنطوق ما عدا

التغير على ان القليل ينجسه شيء سوى التغير ولا حاجة لنا الى اثبات عموم الشيء لكفاية الايجاب الجزئي في المقام ومنها صحيحة اسماعيل بن جابر عن الماء
الذي لا ينجسه شيء قال كر قلت وما الكر الخبر وفي صحيحة اخرى له عن الماء الذي لا ينجسه شيء قال ذراعان عمقه في ذراع وشبر سعته ويستفاد منها كون انقسام
الماء الى ما لا ينفعل والى ما ينفعل مركوزا في اذهان الرواة ومنها صحيحة البقباق الواردة في سؤر الكلب قال رجس نجس لا يتوضأ بفضله واصبب
ذلك الماء واغسل الاناء بالتراب اول مرة ثم بالماء وصحيحة علي بن جعفر في خنزير يشرب من اناء قال يغسل سبع مرات وصحيحة محمد بن مسلم عن الكلب
يشرب من الاناء قال اغسل الاناء وصحيحة البزنطي سئلت ابا الحسن عن الرجل يدخل يده في الاناء وهي قذرة قال يكفئ الاناء وصحيحة ابن مسكان
عن ابي بصير عن ابي عبد الله عن الرجل الجنب يجعل الركوة او التور فيدخل اصبعه فيه قال ان كانت يده قذرة فاهرقه وان كان لم يصبها قذر فليغتسل
منه هذا مما قال الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج هذا ما حضرني من الصحاح واما غيرها فاكثر من ان يحصى وسيجيء بعضها في معارضة اخبار
الانفعال التي استدل بها للعماني والمحدث الكاشاني والشيخ المحدث العنوي فقد استدل لهم مضافا الى الاصل وعموم الرواية المشهورة خلق الله الماء طهورا
لا ينجسه شيء الا ما غير الخ باخبار كثيرة ظاهرة في عدم الانفعال منها حسنة محمد بن ميسر سئلت ابا عبد الله عن الرجل الجنب ينتهي الى الماء القليل في الطريق ويريد
ان يغتسل منه وليس معه اناء يغرف به ويداه قذرتان قال يضع يده ويتوضأ ويغتسل هذا مما قال الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج وفيه ان
الاصطلاح الشرعي غير ثابت في لفظ القليل فغاية الامر كونه من الاخبار المطلقة القابلة للتقييد بالكر مع امكان دعوى ذلك في لفظ القذر اه كما
قيل ويؤيد بان ادخال اليدين قبل غسلهما ولو لم يكونا نجستين مورد توهم المنع كما يستفاد من الاخبار الآتية والاستشهاد بآية نفي الحرج لا يتخذ لذلك كما
في صحيحة ابي بصير المتقدمة ثم الاظهر منها في هذا المطلب ما عن قرب الاسناد وكتاب المسائل لعلي بن جعفر قال سئلته عن جنب اصابت يده جنابة فمسحه بخرقة
ثم ادخل يده هل يجزيه ان يغتسل من ذلك الماء قال ان وجد ماء غيره فلا يجزيه ان يغتسل وان لم يجد غيره اجزأه لكنهما معارضان في خصوص موردهما بما دل
من الاخبار المستفيضة على عدم جواز الاغتسال اذا ادخل الجنب يده القذرة في الاناء مثل موثقة شهاب بن عبد ربه عن ابي عبد الله عن الرجل الجنب يسهو
فيغمس يده في الاناء قبل ان يغسلها قال لا باس اذا لم يكن اصاب يده شيء وموثقة سماعة اذا ادخلت يدك في الاناء قبل ان تغسلها فلا باس الا ان يكون
اصابها قذر بول او جنابة فان ادخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك فاهرق ذلك الماء وموثقة سماعة اذا اصاب الرجل جنابة فادخل يده في الاناء
فلا باس اذا لم يكن اصاب يده شيء من المني وموثقته الاخرى وان كان اصابته جنابة فادخل يده في الماء فلا باس ان لم يكن اصاب يده شيء من المني فان اصاب
يده شيء فادخل في الماء قبل ان يفرغ على كفه فليهرق الماء الى غير ذلك مما ورد في هذا المعنى مثل رواية زرارة في كيفية الوضوء والغسل حيث اشترط
في غمس اليد في الماء طهارتها اي نقيه يا خذ بظاهر حسنة ابن ميسر ويحكم بعدم انفعال ماء الغسل بادخال اليد النجسة فيه ويطرح هذه الاخبار مع كونها
اكثر واظهر ومنها رواية ابي مريم الانصاري قال كنت مع ابي عبد الله في حائط له فحضرت الصلوة فنزح دلوا للوضوء من ركي له فخرج عليه قطعة من عذرة
يابسة واكفأ رأسه وتوضأ بالباقي وظهورها في عدم الانفعال لا ينكر بناء على ظهور العذرة في عذرة الانسان او مطلق غير الماكول الا ان احدا لا
يتوضأ الامام من هذا الماء مع ما علم من اهتمام الشارع في الطهارة بما لا يهتم في غيره ومع ذلك فهي معارضة بما دل على عدم التوضي بمثل
هذا الماء ففي مرسلة علي بن حديد عن بعض اصحابنا قال كنت مع ابي عبد الله في طريق مكة فصرنا الى بئر فاستقى غلام ابي عبد الله دلوا فخرج فيه
فأرتان فقال له ابو عبد الله ارقه فاستقى آخر فخرج فيه فارة فقال ابو عبد الله ارقه فاستقى الثالث فلم يخرج فيه شيء قال صبه في الاناء فصبه
في الاناء فان الامر بالاراقة لا يكون الا مع النجاسة ومنها خبر زرارة عن ابي جعفر قلت له راوية من ماء سقطت فيها فارة او جرذ او صعوة ميتة قال
ان تفسخ فيها فلا تشرب من مائها ولا تتوضأ وصبها وان كان غير متفسخ فاشرب منه وتوضأ واطرح الميتة اذا اخرجتها طرية وكذلك الجرة وحب الماء
والقربة واشباه ذلك من اوعية الماء وظهوره لا ينكر الا انه معارض بما هو اكثر واظهر من المستفيضة مثل موثقة سعيد الاعرج قال سئلت ابا
عبد الله عن الجرة يسع مائة رطل من الماء يقع فيه اوقية من الدم اتوضأ منه واشرب قال لا وحمله على التغير يعلم بعدم نسبة الاوقية الى مائة رطل
وخبر ابي بصير وما يبل الميل ينجس حبا من ماء وما ينجس من النبيذ ينجس حبا من ماء وخبر عمر بن حنظلة في المسكر وفيه لا قطرة قطرت منه في حب الا اهريق
ذلك الحب وفي رواية قرب الاسناد عن حب ماء يقع فيه اوقية بول هل يصلح شربه او الوضوء قال لا يصلح وموثقة عمار عن الصادق في ما شرب منه باز او
صقر او عقاب ودجاجة فقال كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما فان رأيت في منقاره دما فلا تتوضأ منه ولا تشرب و
ورد في الانائين المشتبهين من انه يهريقهما ويتيمم الى غير ذلك ولم اقف لهم على خبر خاص آخر نعم قد استدل لهم بما يعم القليل ولكن يخصصه عموما
طهارة الماء بما قلناه وغيره والله العالم ثم ان في كيفية نجاسة مجموع الماء القليل بل جميع المائعات بملاقات النجاسة لبعضه بخلاف غيرها
من الجوامد الرطبة وجوها احدها السراية من حيث الحكم بان يلاقي الجزء الاول للنجس فينجس وينجس ملاقيه مما يليه وهكذا الا ان كل جزء ملاق
بالفعل لما يليه فينجس جميع الاجزاء في زمان واحد لحصول الملاقات بينهما قبل نجاسة شيء منها ففي زمان الحكم بنجاسة الجزء الاول ينجس جميع ما عدا
لحصول الملاقات بينه وبين الجزء الاول فلا يتوقف الحكم بنجاسة كل جزء على ازيد من الحكم بنجاسة ما يلاقيه بينه وبين النجس ويبطل هذا

الوجه مضافا الى النقض عليه بما اجمع على عدم السراية كالثوب الرطب اذا لاقى جزء منه للنجاسة وكالدهن الجامد ونحوه مما لا يتعدى النجاسة الى غير محلها وكالعالى من الماء المطلق اذا تنجس السافل منه ان ملاقاة كل جزء لما يليه ممنوعة لاستحالة ذلك فان الملاقى من الجزئين سطحاهما الاماميان ومن المعلوم عدم ملاقاة احد السطحين الملاقى للنجس للسطح الاخر فلا وجه لتنجسه حتى يتنجس ما يلاقيه من سطح جزء اخر ودعوى ان نجاسة السطح الملاقى عبارة عن نجاسة الاجزاء اللطيفة من الماء لان النجاسة تعرض الجسم لا العرض ولا يفرض في نظر العرف لذلك الجزء سطحان حتى يختص بالتنجيس احدهما وان امكن ذلك واقعا مبنيا على بطلان الجزء الغير المتجزى بحوع الى الحكم العرفى بتنجس الجسم لا يلاقى النجاسة الا بعضه ولا حاجة معه الى دعوى السراية من حيث التلاقى الثانى السراية من حيث التنجس فان الجزء الملاقى للنجس يسرى بنفسه الى ما حوله من الاجزاء كما يظهر للحس مع كون ذلك الجزء النجس ذا كيفية سريعة النفوذ كاللون او الطعم وقد اعتنى الشارع بهذه السراية وان دقت وخفيت ما لم يبلغ الماء كرا فاذا بلغه لم يعتن بها وان ظهر من غير جهة من الاوصاف الثلثة كالحرارة والبرودة وهذا اكثر نقضا من الوجه الاول لانتقاضه بالكر مع احساس السراية فيه وبما ذكر في الوجه السابق ويلزم عليه ان يكون انفعال مجموع الماء على التدريج ولا يتفاوت زمان السراية بالنسبة الى المائع الرقيق والغليظ مع ان التدريج باطل اجماعا فضلا عن تفاوت المائعات الثالث ان يكون لوجه تعبد الشارع بذلك في المائعات دون غيرها فالسائل ما عدا الجزء الملاقى للنجس من الاجزاء النجاسة الشرعية لا امر واقعى في الحقيقة سراية وح فالمتبع هو الدليل الشرعى لكن المتبادر من الدليل الشرعى وهو قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ان ما دون الكر ينجسه شيء وينجسه ظاهر في تنجس جميعه من غير فرق بين الجزء العالى منه والسافل والمساوى كما ان المتبادر من نسبة التنجيس الى النجاسة كون الواسطة هي مطلق الملاقاة والاتصال من غير فرق بين ورود النجاسة عليه وورودها عليها كما انه لا فرق بين النجاسات كما هو المستفاد من الروايات خصوصا مفهوم الصحاح اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء والقول بان ما له ضعيف في الغاية منشأه توهم كون نكرة المنفى انه لا فرق بين النجاسات كما هو المستفاد من الروايات عموم المفهوم على العد تنجسه بكل فرد لكن ظاهر السياق هو لتنافيا فانتفاء الكرية يوجب تنجسه بكل فرد لان النفى عن كل فرد بعرض من النجاسة اذا استند الى الكرية انتفى بانتفائها وبعد تسليم انه هذا من قبيل اذا اصبحت يدا فلا تحدد العبا القرينة في المثال فكيف كان فقد خرج من عموم قاعدة انفعال القليل بالملاقاة مورد الاجماع او موارد على الخلاف فاحد الموارد ماء الاستنجاء وسيجيء انشاء الله وثانيهما الجزء العالى من الماء اذا كان جاريا الى السافل واستدل عليه في الروض بان سراية النجاسة الى الاعلى غير معقول وفيه ما لا يخفى فالاولى الاستدلال بالاجماع كما ادعاه هو قدس سره وبعض متاخرى المتأخرين كالعلامة الطباطبائى في مصابيحه وبعض افاضل تلامذته في مقابيسه وفي الجملة مما لا ريب فيه الا ان الاشكال في تعيين مقدار العلو والسفل فان مسمى العلو المتوقف عليه الجريان لا يمنع عن السراية وكلمات الاصحاب مطلقة والمتيقن من الاجماع صورة التسنيم وما تشبهه من التسريح وللتامل في غير ذلك مجال والتمسك بالعموم اوضح وفاقا لظاهر كاشف الغطاء لصدق وحدة الماء فيدخل في عموم تنجسه لذا لو كان الماء على هذه الهيئة كرا لم يتنجس منه بالملاقاة شيء اما موارد الاختلاف فاحدها ماء الغسالة وسيأتى الثالث ما ذكره الشيخ من عدم انفعال القليل بالابانية الطرف من الدم ولعل المراد ما يحاج ادركه الحقة النظر وخطاما لا يمكن التحرز منه مثل رؤس الابر من الدم وغيره فانه معفو عنه لانه لا يمكن التحرز عنه انتهى وتعليله يعطى تعميم الاحتراز كما ترى نعم تدل عليه في خصوص الدم صحيحة على بن جعفر عن اخيه في رجل رعف فامتخط فصار الدم قطعا صغارا فاصاب اناءه هل يصح الوضوء منه فقال ان لم يكن شيئا يستبين في الماء فلا بأس وان كان شيئا بينا فلا تتوضأ منه ودلالتها مبنية على ارادة السائل اصابة الماء من الاناء تسمية باسم المحل لان ارادة خصوص الظرف لا يناسب السؤال نعم يحتمل ان يراد الاعم من الظرف والمظروف فيكون وصول الدم الى الاعم منها معلوما والشك في وصوله الى خصوص الماء او الاناء ومعنى الجواب انه ان كان الدم المفروض اصابته شيئا يستبين في الماء اى شيئا معلوما فيه فلا بأس فيكون الاستبانة في الماء كناية عن العلم بوصوله اليه لا صفة زائدة على العلم بالوصول ويقوى هذا الاحتمال على تقدير كون الشيء مرفوعا كما في بعض النسخ هذا ولكن الانصاف ان الرواية اظهر في مطلب الشيخ مما احتملناه لكن الخروج بهذا المقدار عن الاخبار التى عرفت قليلا منها مشكل مع عموم الحلى الاجماع على خلافه الثالث ما نسب الى السيد المرتضى قدس سره في الناصريات من عدم انفعال القليل الوارد على النجاسة ونسب اليه المحقق في المعتبر في مسئلة ازالة الخبث بالمضاف ونسب الى الحلى في السرائر نسبا اله الى فتاوى الاصحاب وهذه النسبة اليهما قد اشتهرت فلنذكر العبارة المحكية عن السيد في بر قال الحلى في باب ازالة النجاسات ان اصاب من الماء الذى يغسل به الاناء من الولوغ فان كان من الغسلة الاولى وجب غسله وان كان من الغسلة الثانية او الثالثة فلا يجب غسله ثم ذكر الخلاف في ذلك ثم قال وما اخترناه هو المذهب قال السيد المرتضى في الناصريات قال الناصر لا فرق بين ورود الماء على النجاسة وورود النجاسة على الماء قال السيد وهذه المسئلة لا اعرف فيها نصا لاصحابنا ولا قولا صريحا والشافعى يفرق بين ورود الماء عليها وورودها عليه فيعتبر القلتين في ورود النجاسة على الماء ولا يعتبر في ورود الماء على النجاسة وخالفه سائر الفقهاء في هذه المسئلة والذى يقوى في نفسى عاجلا الى ان يقع التأمل فيه صحة ما ذهب اليه الشافعى والوجه فيه انا لو حكمنا بنجاسة الماء القليل الوارد على النجاسة لادى ذلك الى ان الثوب لا يطهر من النجاسة الا بايراد كر من الماء عليه وذلك يشق فدل على ان الماء الوارد على النجاسة لا يعتبر فيه القلة والكثرة كما يعتبر فيما يرد عليه النجاسة قال محمد بن ادريس مؤلف هذا الكتاب وما قوى في نفس السيد هو الصحيح المستمر على اصل المذهب وفتاوى الاصحاب انتهى ولعل حكمه بنجاسة الماء في الاولى من غسلات الولوغ لامتزاجه بالتراب المتنجس ويمكن استظهار هذا القول من الشيخين ايضا قال في المقنعة بعد الحكم بطهارة ما يرجع من ماء الوضوء الى بدن المتوضئ وثيابه وكذلك ما يقع على الارض الطاهرة من الماء الذى يستنجى به ثم يرجع عليه لا يضره ولا ينجس شيئا من ثيابه وبدنه الا ان يقع على نجاسة ظاهرة فيحملها في رجوعه فيجب غسل ما اصابه منه انتهى وقال في ط لو كان على جسد المغتسل نجاسة ازالها ثم اغتسل فان خالف واغتسل ارتفع حدث الجنابة وعليه ان يزيل النجاسة ان كانت لم تزل بالاغتسال انتهى وهو مبنى على اشتراط طهارة ماء الغسل هذا ولكن الظاهر من السيد في بعض كلماته المحكية عنه موافقة المشهور حيث حكى في بر عنه في مسئلة المستعمل في رفع الحدث الاصغر والاكبر انه

يجوز ان يجمع الانسان وضوءه من الحدث او غسله عن الجنابة في اناء نظيف ويتوضأ به ويغتسل به مرة اخرى بعد ان لا يكون على بدنه شيء من النجاسة انتهى فان الظاهر ان تقييد الاناء بالنظيف لانفعال الماء لو كان الاناء نجسا وكذا قوله بعد ان لا يكون اه بناء على ان المراد خلو البدن عن النجاسة في الطهارة الاولى لكن حيث كان المنقول عنه طهارة الغسالة فيمكن ان يكون التقييد لاجل كون الغسالة لا ترفع الحدث على ما هو المشهور بل المجمع عليه وكذا الظاهر من الحلى في مواضع من كلامه نجاسة الماء الوارد على النجاسة منها قوله لعل تقييد الماء المستعمل في تطهير الاعضاء والبدن الذى لا نجاسة عليه اذا جمع في اناء نظيف كان طاهرا مطهرا سواء كان مستعملا في الطهارة الكبرى او الصغرى على الصحيح من المذهب انتهى واحتمال ان يكون قيد خلو البدن ونظافة الاناء لكون الماء الوارد عنده غير مطهر وان كان طاهرا خلاف ظاهر كلماته لان المستفاد منها ان الماء الطاهر مطهر وهذا كله رد على الشيخ المانع من التطهير بالمستعمل في رفع الحدث الاكبر ومنها في مسئلة ماء الاستنجاء وما الاغتسال من الجنابة فوق انه لو انفصل ووقع على نجاسة ثم رجع اليه وجب ازالته ومنها انه قد ادعى الاجماع والاخبار على نجاسة غسالة الحمام مع انها غالبا من المياه الواردة على النجاسات ومنها انه نفى القول بنجاسة الميت عن ملاقى الميت لما يلاقيه كما هو المشهور بل لو كان كذلك لزم نجاسة الماء الذى يستعمله غاسل الميت في غسل الميت مع ان المستعمل في رفع الاحداث طاهر اجماعا واما ما حكى عن الشيخين فلا ظهور له في المطلوب لاحتمال ان يكون مراد المقنعة من حمل الماء النجاسة تنجسه كما في قوله لم يحمل خبثا لاحتمال جزء من النجاسة الظاهرة واما عبارة الشيخ فتحمل على الاغتسال فيما لا ينفعل واما كلام السيد قدس سره فيحتمل اختصاصه بالغسالة كما يظهر من استدلاله المتقدم ولذا حكى عنه ذلك في كره في ذلك لمقابلة الشهيد في كره ان كلامه وكلام الحلى كلاهما في الغسالة والعجب خلو كلام اكثر القدماء عن حكم الغسالة مع عموم البلوى بها واعترف المرتضى بعدم النص على الفرق بين ورود الماء على النجاسة وعكسه وقواه فحكم بعدم نجاسة الماء الوارد والا لما طهر المحل وكلامه ان لا ينجس بتطرق الى الفاضل منه الماء ثم تبعه الحلى انتهى وعلى اى تقدير فالقول بالفرق في الانفعال بين الورودين ضعيف مخالف للمشهور بل الكل بناء على عموم الاجماعات المنقولة على نجاسة القليل بملاقاة النجاسة ومخالف لظاهر دعوى عدم شمولها لورود الماء على النجاسة كدعوى العكس في بداهة الفساد ولذا لا يتأمل احد في شمول ما دل على نجاسة المضاف بالملاقاة لورود على النجاسة او ورودها او تواردهما من ميزابين ونحوهما ويشهد لذلك جعله ماء الاستنجاء وماء الغسالة من مستثنيات هذه الكلية فقد في الذكرى استثنى الاصحاب من انفعال ماء القليل ثلثة مواضع ومما ذكرنا يظهر انه لا تأمل في عموم المفهوم في قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء لما نحن فيه بعد البناء على ان المستفاد من نسبة التنجيس الى النجاسة كون ذلك باعتبار ملاقاتها وتعليق توهم ان شموله لما نحن فيه يستفاد من عموم الشيء في المفهوم فيمنع عمومه لكونها نكرة في سياق الاثبات وقد يدب عن ذلك بعد تسليم المنع بعموم لفظ الماء في كليهما نظر لان الورود من الاحوال الكل من الماء والشيء بالنسبة الى الاجزاء لا من افرادهما واذا كان نسبة التنجيس الى الشيء يستفاد منها عرفا او لانس ذهن المتشرعة بكيفية تنجيس النجاسات لما عدا الماء من المائعات والجوامد الرطبة كون هذا التأثير لاجل مجرد وصولها اليه لم يفرق بين كيفيات الوصول والحاصل ان مجرد الخلاف في المسئلة الشرعية لا يوجب الوهن في المحكمات العرفية فاذا فرضنا حدوث الخلاف في انفعال الماء بالنجاسة اذا تواردا من ميزابين فلا يوجب ذلك التزلزل في فهم العموم من ادلة الملاقاة هذا كله مضافا الى الاجماعات المستفيضة كالاخبار على ما هو ظنى في المطلوب فان الحلى ادعى الاجماع والاخبار المعتمدة على نجاسة غسالة الحمام مع انها تجتمع غالبا من المياه الواردة على النجاسات كما لا يخفى وقد ادعى المحقق في مسئلة غسل مس الميت الاجماع على نجاسة الماء الذى يغتسل به الجنب اذا كان قبل غسل موضع النجاسة وكذا غيره من ذوى الاحداث وادعى العلامة ره في بر والمنتهى في مسئلة الماء المستعمل في رفع الاحداث الكبيرة الاجماع على نجاسته اذا كان على بدن المغتسل نجاسة ومنها عدم الخلاف في ان الماء القليل الوارد على الماء المتنجس لا يطهره فلو لم ينفعل لطهره كما يطهره الكثير لان دليل تطهير الكثير جار في القليل ح وربما اعتذر بعض الفحول عن هذا وشبهه بان القائل بعدم الانفعال لا يقول به مع استقرار الماء على النجاسة وفيه مع ان الحلى بنى طهارة غسالة الولوغ على هذا مع استقرار الماء في الاناء انه ان اريد الاستقرار في الجملة فهو حاصل في كل غسالة وان اريد دائما فلا محصل له واما الاخبار فكثيرة جدا منها ما ورد في النهى عن غسالة الحمام معللا باغتسال اليهود والنصارى وان صب فيه الماء ومنها مفهوم ما دل على اشتراط طهارة ماء المطر الواقع على النجاسة بالجريان ومنها رواية على بن جعفر عن اخيه عن الكنيف يصب فيه الماء فينضح على الثياب قال ان كان جافا فلا بأس فان الظاهر ان اشتراط الجفاف لحصول العلم بالنجاسة مع الرطوبة غالبا ومنها ما دل على وجوب تطهير اناء الخمر في جواز جعل الماء فيه فلو لم ينفعل الماء الوارد لم يشترط تطهيره ومنها ما سيأتى في نجاسة الغسالة ومنها خبر الاحول الدال على عدم البأس بماء الاستنجاء معللا بان الماء اكثر من القذر فان العلة على هذا القول ورود الماء على النجاسة وبالجملة فالظن ان هذا القول اضعف من قول العمانى وان قال به او مال اليه جماعة من متاخرى المتاخرين والله العالم ويطهر الماء القليل اذا انفعل بالقاء كر عليه مزيل لتغيره ان كان متغيرا دفعة عرفية اما اعتبار الكرية فموضع وفاق لان ما دونه ينفعل بالملاقاة وان كان واردا على ما تقدم لكن لا يعلم ان القائل بعدم انفعال القليل مط بالملاقاة قائل بطهارة الماء القليل الواقع فيه ما يتحمل ويمتزج معه مع بقاء النجس على نجاسته ويحكم بطهارته بالامتزاج او بمجرد الاتصال على الخلاف وبنجاسة الجميع لا للملاقاة بل لاشتمال كل جزء منه على جزء نجس بناء على بطلان تبعض ماء واحد في الطهارة والنجاسة ولكل وجه ضعيف والمحكى عن فخر الاسلام في شرح الارشاد تفريع الوجه الثانى على مذهبهم حيث قال بعد حكايته ويتفرع على ذلك انه لو تغير بعض اقل من الكر ثم زال التغير من قبل نفسه طهر عند العمانى ومن وافقه انتهى وظاهر اكتفاء العمانى باتصال النجس بالقليل الطاهر وان لم يمتزج به اما القاء الكر فالمجموع على ظاهره كما فعله بعضهم يقتضى علو المطهر فلا يطهر الماء النجس بالقائه في الكر ولا بوصله بكر طاهر

مسألة مع ان الطهارة في الصورتين في الجملة اجماعية مع انه لا دليل على اعتبار العلو بل ولا المساواة لان المعيار في التطهير ملاقات الماء المعتصم للماء النجس على وجه لا ينفعل المعتصم ولا يمكن الحكم بمغايرتهما مع ما لا يأتي في الطهارة والنجاسة فان تطهر المتنجس قطعي ومن المعلوم ان مجرد علو سطح المعتصم على سطح الماء النجس في زمان متصل بزمان الملاقات لا مدخل له في المقدمات المذكورة وان اريد بالعلو والمساواة حين الملاقات فهو حاصل على كل تقدير بناء على الاتحاد من الامتزاج واما على القول بكفاية مجرد الاتصال فلا اعتبار احد الامرين وجه من حيث ان مناط عدم اختلاف الماء المعتصم والماء المتنجس في الطهارة والنجاسة هو الاتحاد وهو لا يصدق مع كون المعتصم سافلا لان السافل لا يدفع النجاسة عن العالي فهو اولى بان لا يرفع عنه ولما مع علو المطهر فلو فرض عدم الاتحاد لم يقدح لان الرفع بالعالي كالدفع اتفاقي لانه اولى من المساواة لكن من عرف منه القول بعدم تقوي السافل بالعالي ظاهره اعتبار الامتزاج وقد عرفت انه فرق على الامتزاج بين علو المطهر وعكسه ومن هنا علم ان نسبة شارح اللمعتين هذا القول الى كل من عبر بالالقاء كر وايراده محل نظر لان جماعة من المعبرين بالالقاء والايراد كالشيخ والمحقق والعلامة في التذكرة والشهيد في الذكرى يعتبرون الامتزاج ومعه لا وجه لاعتبار العلو والمساواة فاعتبار الاوجه لا وبالجملة فاعتبار احد الامرين انما يتجه على قول من اكتفى في التطهير بمجرد الاتصال الموجب للاتحاد مع منعه من اتحاد السافل بالعالي اما القائل بالامتزاج او القائل بحصول الاتحاد ولو مع السفل او القائل بكفاية مجرد الاتصال في التطهير وان لم يحصل الاتحاد فلا يحصل عندهم لهذا الشرط ثم ان الشيخ قدس سره في ط ذكر انه لا فرق في طهارة الماء المتنجس بوصول كر اليه بين كونه نابعا من تحته او يجري اليه او تغلب فيه فانه اذا بلغ ذلك مقدار الكر طهر النجس انتهى ورد في ف على الشافعي القائل بكفاية النبع بان الطهارة بالنبع حكم مختص بالبئر وحصر التطهير بايراد كر عليه وفي المعتبر ان هذا اشبه بالمذهب لان النابع ينجس بملاقات النجاسة وان اراد بالنبع ما يوصل اليه من تحته لا ان يكون نبعا من الارض فهو صواب انتهى بعد نقل ما في ط فان اراد بالنابع ما يكون نبعا من الارض ففيه اشكال من حيث انه ينجس بالملاقات فلا يكون مطهرا وان اراد ما يوصل اليه من تحته فهو حق انتهى ونحوه في الذكرى ولو نبع الكثير من تحته كالفوارة فامتزج طهره واما لو كان رشحا فلا لعدم الكثرة الفعلية انتهى وهذه الكلمات كلها كما ترى اجنبية عن حيث علو المطهر بل ما عدا كلام الشهيد ناظر الى نجاسة النابع كلام الشهيد ناظر الى عدم حصول الاتصال الموجب للتطهير بل الذي اظن ان التعبير بالالقاء والورود والوقوع انما وقع لفرض كون المطهر خارجا على ما هو الغالب في تطهير المياه القليلة الباقية في الحياض المنفعلة بالملاقات ويشهد له مضافا الى اتفاقهم على كفاية المتصل دعوى العلامة ره في المنتهى الاتفاق على ان تطهير النجس بالقاء كر عليه مع حكمه بكفاية مجرد الاتصال قال في المنتهى في مسألة الغديرين لو كان احدهما نجسا فوصل بغدير بالغ كرا قال بعض الاصحاب الاولى بقاؤه على النجاسة وذكر دليله الى ان قال وعندك فيه نظر لان الاتفاق واقع على ان تطهير ما ينقص عن الكر بالقاء كر عليه ولا شك ان المداخلة ممتنعة فالمعتبر اذن الاتصال الموجود هنا فان الجمع بين دعوى حكم لا يمكن الا بان يراد من الالقاء في معقد الاتفاق مجرد الاتصال او يراد به خصوص العلو لكن يكون مراده الاتفاق على التطهير لا اختصاص التطهير فيه او يراد الاختصاص ويكون واردا في الفرض الغالب من تطهير المياه القليلة المنفعلة في الحياض فانه الذي يعم به البلوى واما اعتبار الدفعة فقد نسب في الروض الى المشهور والمراد بها يحتمل ان يكون ما يقابل الدفعات بان يلقى عليه الماء القليل دفعات الى ان يبلغ المجموع كرا وان يراد به ما يقابل وقوع الكر المتصل الواحد فيه تدريجا كما لو فرض علو سطح الكر يسيرا وان يراد منه عدم انقطاع الكر الى ان يقع بتمامه فيه وان كان تدريجا فلو قطع الكر بعد ان سال ثم ارسل لم يحصل التطهير اما الدفعة بالمعنى الاول فلا اشكال ولا كلام في اعتبارها على القول بنجاسة القليل بل وعلى غيره ايضا مع ان اعتبار الكرية في الملقى يغني اعتبارها بهذا المعنى مع تصريح بعضهم بنفيها بهذا المعنى واما بالمعنى الثاني فقد حكي عن جماعة اعتبارها ولم يعلم منهم تصريح بوجه الاعتبار فيحتمل ان يكون ذلك لاجل تحصيل الامتزاج فان الوقوع دفعة يوجب ذلك غالبا بل دائما ولذا اقتصر عليها القائلون بالامتزاج كالمحقق في يع والعلامة في كره والشهيد في س وذكر جمال المحققين في حاشية الروضة ان في صورة القاء الكر دفعة يتحقق الممازجة واما الخلاف في اشتراط الممازجة فيما لم يلق دفعة وعلى هذا فبين الدفعة وعلو المطهر عموم من وجه لكن مع ضد مع قوله بعدم اعتبار الامتزاج قال بالدفعة وزاد دعوى النص وفتوى الاصحاب بها ويحتمل ان يكون اعتبار ذلك مخصوصا بصورة الالقاء فالعبرة ان المواصلان يطهر الكثير منهما المتنجس منهما بحيث عبر العلماء بالالقاء اعتبر الدفعة تحرزا عن اختلاف سطح المطهر فينفعل السافل منه بالملاقات ولا يتقوى الجزء العالي منه وهذا المحذور غير لازم مع عدم الالقاء كما في صورة المساواة ويشهد لهذا الوجه ان مع صد بعد ذكره قول الشهيد بان القليل يطهر بالقاء كر متصل عليه قال انه لم يشترط الدفعة وفيه تسامح لان وصول اول جزء منه الى النجس يقتضي نقصانه عن الكر فلا يطهر انتهى ولا يخفى ان الملازمة المذكورة لا تتم الا بعد القول بعدم تقوي السافل بالعالي ويشهد له ايضا ما ذكره شارح اللمعتين من انه يمكن الجمع بين القول باعتبار الدفعة والقول بالممازجة كالفاضل في كره فانه انما اعتبر الدفعة لئلا يزول وحدة الكر باختلاف سطوحه مع ان اختلاف السطوح لازم مع الممازجة ولا فرق في العمل بين الاختلاف الحاصل بالماء والحاصل في الهواء انتهى لكن ينبغي على هذا ان لا يعتبر الدفعة فيما اذا زاد الملقى على كر بحيث يبقى منه في العالي مقدار بعد نزول شيء منه الى النجس لان السافل متقو بالعالي اذا كان العالي كرا كما سيجيء دعوى عدم الخلاف فيه وان كان للتامل فيها بل المنع مجال وح فما ذكره مع صد من مسامحة في كلام كره راجع الى الاكتفاء بالاتصال مع عدم اعتبار الزيادة على الكر ويحتمل ان يكون الوجه فيه استصحاب النجاسة ولزوم الاحتياط في ازالتها بعد ذهاب جماعة الى الدفعة كما اعتمده جمال الدين في حاشية الروضة والذي يقتضيه التامل في الادلة ان اعتبار

الدفعة بذلك المعنى ان كان لتحصيل الامتزاج فالكلام فيه بناء على ما ستعرفه من عدم اعتبار الا ان الملازمة بين الدفعة والامتزاج غير ظاهرة وان كان لاجل اختلاف سطح الماء عند نزول شيء منه الى النجس ففيه منع عدم تقوي السافل بالعالي في هذه الصورة لحكم العرف باتحاد الماء وان كان بناء على ما كان كل من السافل والعالي تاما مستقلا فوصل بينهما او لنا الماء الواحد الملقى على النجس فلا يخرج عن الاتحاد بمجرد نزول بعض اجزائه واما ما اورده شارح اللمعتين على العلامة ره من النقض بحصول اختلاف السطح للماء عند الامتزاج ففيه ان ذلك غير معلوم والاصل عدمه مع ان التطهير بالامتزاج اجماعي فلا باس بخروجه عن مسألة اشتراط تساوي سطوح الكر مع ان الامتزاج يحصل في اول زمان الالقاء فيه بين الكر الملقى وبين مقدار كثير من الماء النجس فيطهر فيتقوى المطهر عن الكر بكثير وان كان الوجه فيه ما ادعاه مع صد من النص وتصريح الاصحاب فاعترف غير واحد بعدم العثور عليه ولا على من ادعاه واما الاصحاب فلم يصرح بها منهم الا المحقق والعلامة والشهيد قدس الله اسرارهم في يع وكره وس ونقضه في ذكرى بتصريح العلامة في هي وير بطهارة النجس من الغديرين باتصاله بالطاهر الكثير منهما ويمكن ان يتوهم كما تقدم باختصاص اعتبار الدفعة بصورة الالقاء والا فقد صرح الشيخ في ط والمحقق والعلامة بطهارة القليل باتصال الكثير اليه من تحته كما عرفت سابقا وصرح في كرى بطهارة القليل بنبع الكثير من تحته اذا كان بقوة كالفوارة ويشهد لبعض ما ذكرنا اعترافه مع صد بالطهارة بفوران الجاري من تحت القليل وبالجملة فلا ارى للنقض المذكور موقعا واما ما ذكره جمال المحققين من اعتبار الدفعة للاجماع على الطهارة معها والشك بدونها ففيه ان ذلك مسلم مع حصول الممازجة واما بدونها فلا اجماع على الطهارة معها وان كان ربما يتخيل ذلك يتوهم ان الخلاف في اعتبار الامتزاج مع عدم الدفعة لا معها لكنه فاسد هذا ولصاحب هنا كلام لا باس بنقله وهو انه لا يخ اما ان يشترط في عدم انفعال الكر استواء السطوح ام لا وعلى التقديرين فاما ان يشترط في التطهير الامتزاج اولا وعلى تقدير عدم الاشتراط اما ان يكون النجاسة لحصول التغير ولا فهنا صور الرابع الاولى ان يعتبر في عدم انفعال الكر استواء السطوح والمتجه اشتراط الدفعة في الالقاء لان فقدها يقتضي خروجه عن المساواة فينفعل الاجزاء التي يصيبها النجس فينقص الطاهر عن الكر **اقول** هذا انما يصح فيما لم يسق من الملقى مقدار الكر بعد نزول بعضه الى الماء النجس والا فعلى القول بعدم اشتراط الامتزاج في الطهارة بمجرد الاتصال فلا ينفعل بعده شيء بالنزول مع انه قد تفرض تمام الكر الملقى كعمود في الهواء اتصل بعضه بالنجس ولا مجال للحكم بانفصال بعضه المنفصل للقطع باتحاد الماء في هذا الفرض ومكا فتح علو بعض اجزائه بقيا على بعض آخر قال الصورة الثانية ان يهمل اعتبار المساواة لكن يشترط الامتزاج وح عدم اعتبار الدفعة بل ما يحصل به ممازجة الطاهر النجس واستهلاكه لحيث لو فرض حصول ذلك قبل القاء تمام الكر لم يحتج الى الباقي **اقول** ما ذكره في غاية الجودة وهو الذي اخترناه وسنختاره قال الصورة الثالثة ان لا يشترط الممازجة ولا يعتبر المساواة ويكون نجاسة الماء بمجرد الملاقاة والمتجه الاكتفاء بمجرد الاتصال فاذا لحصل باقل مسماه كفى ولا يحتاج الى ترابع الثوابعة الصورة بحالها ولكن النجاسة للتغير والمعتبر ح اندفاع التغير كما في صورة اشتراط الامتزاج ومع فرض تمايز التغير في بعض الاجزاء يتعين الدفعة وما جرى مجراها انتهى واما الدفعة بالمعنى الثالث فان اريد اعتبارها في التطهير مطلقا فلا وجه لاعتبارها لا على القول باشتراط الامتزاج كما تقدم التصريح به عن صاحب كره وسيجيء اختياره والتصريح بخلافه عن كاشف اللثام ولا على القول بكفاية الاتصال كما اعترف به كاشف اللثام وقد تقدم كفاية تواصل الغديرين من العلامة ره وغيره ان بعد الحكم بطهارة النجس بالاتصال الاولى بين بقائهما على الاتصال او انقطاعهما وان اريد باعتبارها في صورة ارادة التطهير بالالقاء فله وجه للتحرز عن اختلاف سطوح الكر اذا انقطع بعضه عن بعض لكن هذا من لوازم الدفعة بالمعنى الثاني ثم ان العلامة ره ذكر في كره قول الشافعي بطهارة النجس بالنبع من تحته ورده بانا نشترط في المطهر وقوع كر دفعة ولم يعلم ان مراده انتفاء الكرية هنا بناء على انفعال النابع القليل بملاقات النجاسة او انتفاء وقوع الكر بناء على اشتراط علو المطهر او انتفاء الدفعة والاظهر بناء على مذهبه هو الاول ولذا ذكر في هي ويه هذا القول تبعا للمعتبر ان النابع ينجس بملاقات النجاسة هذا واما اعتبار الامتزاج فيظهر من اكثر من تعرض لهذه المسألة كالشيخ في ط والمحقق في المعتبر والعلامة في كره والشهيد في كرى قال في ط في الاستدلال على الكثير المتنجس بالتغير بان يرد عليه من الكثير ما يزيل تغيره ان البالغ الوارد لو وقع فيه عين النجاسة لم ينجس وانما المتنجس لحسن باكثر من عين النجاسة ثم ذكر في القليل النجس انه لا يطهر الا بورود كر عليه لما ذكرنا من الدليل انتهى ولا ريب ان تمسكه باولوية المتنجس بالطهارة من عين النجاسة لا يصح الا مع امتزاجه بالكر واستهلاكه اذ مع الامتياز يكون عين النجاسة حتى يقاس المتنجس عليه وفي المعتبر استدل على طهارة القليل النجس بورود كر من الماء عليه بان الوارد لا يقبل النجاسة والنجس مستهلك انتهى وهو كالصريح في اعتبار الامتزاج وقال ايضا لو نقص الغدير عن كر فوصل بغدير آخر فيه كر ففي طهارته تردد والاشبه بقاؤه على النجاسة لانه ممتاز عن الطاهر والنجس لو غلب الطاهر نجسه مع ممازجته فكيف مع مباينته انتهى وفي كره في المسألة المذكورة ان الاقرب بقاؤه على النجاسة مع الاتصال وانتقاله الى الطهارة مع الممازجة لان النجس لو غلب الطاهر نجس فمع التميز يبقى على حاله وفي الذكرى ويطهر ايضا القليل بمطهر الكثير ممازجا فلو وصل بكر مماسة لم يطهر وقال ايضا لو نبع الكثير من تحته كالفوارة فامتزج طهره لصيرورتهما ماء واحدا اما لو كان رشحا لم يطهر لعدم الكثرة الفعلية ومراده من الكثرة الفعلية ما يحصل به الامتزاج لا بلوغ الكرية اذ لا يعتبر عندنا الكرية في النابع ولو فرض النابع في كلامه بئرا او كونه قائلا بانفعال مطلق النابع القليل كان اللازم تعليل الحكم بنجاسة النابع بالملاقات كما في المعتبر والمنتهى وقد تقدم كلاهما وهذا القول ظاهر كل من ذكر

في الجاري المتغير انه يطهر بتدافع الماء من المادة وتكاثرها حتى يزول التغير كما في القضية والمبسوط والوسيلة فان اعتبار زوال التغير بالتدافع والتكاثر لا يكون الا
لاعتبار الامتزاج اذ لو كفى الاتصال كان التطهير بمجرد زوال التغير كما في اللمعة والجعفرية وللاصل المحقق الثاني ومع ضد تعبير القواعد باعتبار المذكورة مبنيا
على اعتبار الامتزاج ومما ذكرنا ظهر ان ما في شرح الروضة من انه لم يعرف القول بالامتزاج ممن قبل المحقق في المعتبر لا يخلو عن نظر هذا ولكن يمكن دعوى استقرار فتوى
الاكثر على خلاف ذلك لان ظاهر الشيخ في ط والمحقق في يع وصريح العلامة في بعو والشهيد في اللمعة الرجوع عما في كتبهم السابقة والاكتفاء بمجرد الاتصال كصريح
المحقق والشهيد الثانيين واكثر من تاخر عنهم واما من عبر بتطهير الجاري بالتدافع والتكاثر فيمكن حمله على ما هو الغالب من زوال تغير الجاري بذلك ومن المعلوم
ان زوال تغير الجاري بالتدافع اغلب واسهل واسرع فذكره لذلك لا لاعتباره في التطهير ولذا عبر به من صرح بعدم اعتبار الممازجة كما في الموجز بل صرح بجماعة ممن يرى
طهارة الماء بالاتمام كرا فان لازمه كما ذكر الفاضلان طهارة الكثير المتغير جاريا او راكدا من دون اعتبار اتصاله بما معتصم فضلا عن امتزاجه به فكيف كان فالاقوى
هو اعتبار الامتزاج لاصالة النجاسة وعدم الدليل على الطهارة الا بالممازجة لضعف ما تمسك به على الطهارة بدونه اما الطهارة مع الامتزاج فيدل عليه بعد الاجماع
الاجماع كما ادعى الثاني ان الكر اذا فرض عدم قبوله للانفعال بالملاقات وامتزج مع المتنجس فان طهره فهو المطلوب والا فان نجس به لزم خلاف الفرض وان اختص بالطهارة
لو نفعد حكم الماء بين الممتزج احدهما بالاخر بل يلزم عدم جواز استعمال الكر فيما يشترط فيه الطهارة لاشتمال كل جزء منه على جزء من المتنجس فهذا حقيقة في معنى انه لما
ادلا يجوز شربه ولا التوضي عنه ولا تطهير الثوب به نعم لو فرضنا ان جبا ارتمس في الحوض المذكور فقد يقال بانتفاع حدوان صار منجسا الآن يقال ان هذا مما
عرض عن الانتفاع بالكر في الشرب والوضوء والتطهير لا ينافي اعتصامه في ذاته نظير ما اذا وضع فيه اجزاء لطيفة من نجس العين ولم تستهلك الثالث ما تقدم من
من نحو ما دل على طهارة نجس العين بالاستهلاك مثل ما دل على انه لا باس بما يقع من البول في الكر اذا لم يبلغ في الكثرة حد التغير الرابع ان وقوع النجاسة العينية
في الكر يستلزم تغير ما اكتنفها من اجزاء الماء فينجس وقد حكم الشارع بنفي الباس عن ذلك وليس الا لامتزاجه بباقي اجزاء الكر فدل على حصول الطهارة بالامتزاج
وكيف كان فلا اشكال في الحكم المذكور لكن الاشكال في انه هل يعتبر استهلاك المتنجس في الظاهر على الوجه المعتبر في تطهير المضاف او يكفي مطلق الامتزاج بحيث
لو فرض للنجس لون مغاير للماء الطاهر ولو ضعيفا لم يزل فيطهر كر واحد اكرارا متعددة اذا امتزج ولو استهلك فيها وعلى الاول فلا يطهرها الا اذا استهلكها
جزء فجزء او جهان من الاصل والمتيقن الطهارة بالاستهلاك لظهور كلمات من تقدم من القائلين بالامتزاج في الاستهلاك واختصاص الادلة المتقدمة بهذه
الصورة ومن ان ملاحظة كلمات القائلين بالامتزاج في مقام اخر تقتضي بعدم اعتبار الاستهلاك بالمعنى المتقدم لانهم ذكروا في الجاري المتنجس انه يطهر بتكاثر
الماء من المادة عليه حتى يزول تغيره ومن المعلوم ان زوال اخر مراتب التغير يحصل بقليل من الماء الجاري مستهلك بجنب الماء النجس ولم يقل احد منهم باعتبار
ما زاد على ما يزيل التغير فاذا اكتفى في المتغير بمجرد الامتزاج المزيل للتغير اكتفي به في غيره لاتحاد الدليل الذي استدلوا به للطهارة في المقامين فان الفاضلين
ره عبرا في المتغير ايضا بالاستهلاك فيعلم ارادتهم منه مجرد الامتزاج وفي التذكرة في طهارة الكثير المتغير بوقوع كر في احد جوانبه بحيث علم عدم شياعه
فيه تردد انتهى فان مفهومه عدم التامل في الطهارة مع العلم بالشياع والمفروض في كلامه كون الكر اقل بمراتب من الكثير المتغير واما الفحوى التي تمسك بها
الشيخ ره في فتمه فهي وان لم تستقم الا بارادة الغلبة الا ان حكمه في عنوان المسئلة بطهارة الكثير المتغير بالكر فازاد اذا زال به التغير ظاهر ايضا بل صريح في كفاية
كر لتطهير كر متغير اذا زال تغيره ومن المعلوم ان احد المتساويين في المقدار لا يستهلك الاخر فلا بد من توجيه دليله بان المراد من الاستهلاك هو الامتزاج
الموجب لعدم تمايز اجزاء كل منهما وهذا المعنى مطهر لعين النجاسة وللماء المتنجس ومما يشهد على ارادة هذا المعنى انه استدل في المنتهى على طهارة المضاف بالقاء
الكر عليه بان حاصله ان الكر لا ينفعل مع عدم استهلاك النجاسة له ولا يمكن الاشارة الى عين نجسة فوجب الجزم بطهارة الجميع فعبر عن مناط الطهارة بعدم
تمايز الاجزاء واما الشهيد فظاهره وان كان اعتبار الكثرة الفعلية الا ان هذا الكلام منه معارض بما هو كالصريح في عدم اعتبار الاستهلاك بمعنى
الغلبة فانه قال ره بعد ذلك لو غمس الكوز بمائه النجس في الكثير الظاهر طهر مع الامتزاج ولا يكفي المماسة ولا اعتبار بسعة الراس وضيقه ولا يشترط اكثرية
الظاهر نعم يشترط المكث ليتحقق الامتزاج انتهى وقال ايضا مثل ذلك فيما لو تغير بعض الكثير الراكد انه يطهر بتموجه ان بقي كر فصاعدا غير متغير والا فبا
كر متصل فكلما حتى يزول التغير ثم قال ولو قيل بقاء الكر الطاهر متميزا ونزول التغير بتقويته بالناقص عن الكر اجزاء انتهى فان ظاهر هذه الفقرة الاخيرة
كفاية مقدار قليل من الماء مزيل لتغير المتغير وان كان كثيرا مع اعتصام ذلك القليل بالكر الباقي غير متغير ولو كان هذا القليل ملقى من الخارج والحاصل
انه لم نعلم قولا واحدا من الاصحاب باعتبار الاستهلاك بمعنى الغلبة ومن هنا صح للمحقق الثاني عند الاستدلال على كفاية مطلق الاتصال دعوى الاجماع
على انه لا يعتبر في المطهر وراء الامتزاج شيء وللفاضل المقداد والشهيد الثاني في روض دعوى الاجماع على طهارة الماء المتنجس بماء المطر مع انه لا يستهلكه
غالبا وللشارح قدس سره دعوى الاجماع في غير موضع من كلامه على ان الكر الواحد يطهر اكرارا كثيرة ومن ذلك ظهر ما فيما صنف فظ كلام من رام
القائلين بالامتزاج الاستهلاك حيث قال في موضع ان مما يعلم به حد الامتزاج بقاء ماء الكوز النجس على وصفه المباين ان كان كذلك كعذوبته مع
ملوحة المطهر وحرارته مع برودة المطهر او بالعكس فيها انتهى ولا يخفى ان مجرد بقاء الصفة قد يجتمع مع استهلاك المضاف النجس في المطلق مع
ما عرفت ان احدا من اهل الامتزاج لم يظهر منه اعتبار الامتزاج المعتبر في تطهير المضاف فضلا عن المطلق مما يدل على ذلك ما ذكرنا في الوجه الرابع

من ادلة الامتزاج فان زوال تغير الاجزاء المكتنفة بالنجاسة الواقعة في الكثير يحصل باختلاطه بقليل مما يجري اليه من اطرافه هذا مضافا الى
قوله ع في مرسلة الكاهلي كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر فان الرؤية كناية عن الملاقات فملاقاة المطر لاجزاء الماء النجس موجبة لطهارتها ولا يعتبر
استهلاكها الغلبة عليها بل نسبيا استدلال بعضهم بهذه المرسلة على كفاية ملاقات المطر وما جرى مجراه من الكثير والجاري لجزء من الماء النجس لكن سيأتي
ضعفه ويؤيده ايضا رواية الميزابين السائلين احدهما بول والاخر ماء المطر فان البول المستحيل في ماء المطر بغيره اولا ويزول تغيره بجزء اخر من ماء المطر
لا يستهلكه فيحصل من جميع ما ذكرنا انه يكفي في المطهر مطلق الامتزاج وان لم يحصل الغلبة واما ضعفا تمسكوا به على كفاية الاتصال وعدم اعتبار
الممازجة فلا تمام ذكروا لذلك وجوها يظهر ضعفها بعد ذكرها احدها الاصل ذكره بعض الافاضل وفيه ان تقتضي النجاسة الثاني عموم ما طهرية
الماء بقول مطلق او خصوص المعتصم منه كماء المطر وماء النهر منها قوله ع في رواية السكوني الماء يطهر ولا يطهر وفيه بعد تسليم السند انه مجمل من حيث المتعلق
لكونها قضية مهملة في مقابل قوله لا يطهر انه لا يطهر بغيره كما في قولك زيد يعطي ولا يعطى ومن حيث كيفية التطهير بل الظ المركوز في الاذهان ان الماء
يطهر بالاستيلاء على مجموع المتنجس لا بملاقاة جزء منهما ومنها قوله ع ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا وفيه مع ضعف سنده جدا ان الظ منه
ارادة حفظ الطهارة لا احداثها بعد ان لم يكن كما ذكرنا ذلك موضحا في مسئلة انفعال القليل من الجاري هذا مع ما ذكرنا اخيرا في الرواية السابقة ومنها
قوله ع في مرسلة الكاهلي كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر فانه يصدق على ماء المطر الواقع على سطح الحوض انه راى الحوض فطهر وفيه ان الرؤية كناية عن
الملاقات ورؤية كل جزء توجب طهارته لا طهارة ما عداه ودعوى صدق ملاقات المجموع بملاقاة جزء منه فيطهر المجموع بعد تسليم كونه على وجه الحقيقة
دون المسامحة معارضة بانه يصدق على الجزء الاخر انه لم يره المطر فلم يطهر فان ظ الرواية اناطة الطهارة وجودا وعدما بالرؤية فان المبتدأ متضمن
لمعنى الشرط فلا يرد ان هذا من باب مفهوم الصفة ومنها قول ابي جعفر ع فيما ارسله في اول المختلف عن بعض العلماء عن ابي جعفر ع مشيرا الى غدير من الماء
ان هذا لا يصيب شيئا الا طهره وتقريبه لا لنه وردها كما في المرسلة ومنها قوله ع في صحيحة ابن بزيع ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ما غير طعمه
او ريحه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب الطعم لان له مادة بناء على ان التعليل خاص بالفقرة الاخيرة اعني قوله فينزح او الجميع ما قبله فيشمل الاخيرة
وعلى كل تقدير فيدل على كفاية زوال التغير في طهارة ما ينجس بالتغير وله مادة من غير اعتبار امتزاجه بشيء من المادة او ماء معتصم اخر فاذا اكتفى بالاتصال
في المتغير ذي المادة اكتفى في غيره من المياه المتنجسة بغير التغير باتصاله بماء معتصم وفيه ما مر في تطهير الجاري من اجمال الرواية واحتمال رجوع العلة الى نفي
الوصف بالنزح الثالث اقتضاء الاتصال الاتحاد والماء الواحد لا يختلف حكمه وفيه انه ان اريد بالاتحاد اتحاد السطح فالكبرى ممنوعة وان اريد
الاتحاد في الاشارة اليهما فالصغرى ممنوعة الرابع ان الاتصال يوجب اختلاط بعض اجزاء الكر ببعض اجزاء المتنجس فاما ان يرتفع النجاسة من المتنجس
او يتنجس جزء الكر والثاني مخالف للادلة على عدم انفعال الكر فتعين الاول فاذا طهر الجزء طهر الجميع لعين ما ذكر وفيه منع الملازمة الاخيرة فان طهارة
الجزء المختلط بالاختلاط المنفي في الباقي لا يوجب طهارته وان اريد بالاختلاط مطلق الاتصال كان الاكتفاء به عين النزاع وما الفرق بينه وبين
ما لو تغير بعض الكثير دون بعضه الباقي على الكثرة هذا خلاصة ما ذكروا للكفاية الاتصال وقد ذكر شارح الروضة وجوها لابطال اعتبار الامتزاج
المتعين بذلك كفاية الاتصال والاصل في ذلك قول المنتهى فيما تقدم من كلامه في الغديرين المتواصلين ان في بقاء النجس منهما على نجاسته نظر
للاتفاق على طهارة النجس بالقاء كر والمداخلة ممتنعة والاتصال موجود هنا انتهى وعدة تلك الوجوه ما اخذه بعض الافاضل من كلامه احدها
انه لو اعتبرت الممازجة فاما ان يراد امتزاج الكل بالكل او البعض بالبعض ما الاول فغير اولا انه غير ممكن وثانيا انه غير ممكن الاطلاع عليه فالاصل
بقاء النجاسة وثالثا ان جماعة من معتبري الامتزاج كالعلامة والشهيد وغيرهم حكموا بطهارة حياض الصغار المتصلة باستيلاء الماء من المادة عليها
وبغمس كوز الماء النجس في الكثير ولو بعد مضي زمان وطهارة القليل بماء المطر بل ادعى السيوري والشهيد الثاني الاجماع على الثالث مع ان الامتزاج
الكلي لا يحصل في شيء ورابعا ان الامتزاج ليس كاشفا عن الطهارة حين الملاقات قطعا بل يتوقف عليه والمفروض ان الماء المعتصم يخرج عن كونه
كرا او جاريا او ماء غيث قبل تمام الامتزاج الكلي وخامسا انه اذا القي النجس الكثير في المطهر القليل بحيث يستهلك فيه فاما ان يحكم بالنجاسة وهو
خلاف الاصل والاجماع او بالطهارة وهو المط وكذلك عكسه اذا سبق المطهر من مجاري متعددة بل دفعة وغاية ما يمكن ان يق انه يطهر اجزاء
المخالطة له وهكذا بالتدريج وفيه مع استلزامه المنع عن استعمال الماء قبله بلا دليل واختلاف الماء الواحد في السطح الواحد انه انما يتم اذا
اجتمع الاجزاء المختلطة بحيث لا يتوسط بين الكر منها النجس وعلم ذلك والمعلوم مع الاستهلاك خلافه واما الثاني فان اريد بالبعض مسماه
فهو المط او القدر المعتبر فلا بد من ان يبين او الاكثر او الاكثر تقريبا فلا دليل عليه مع ان الفرق بين الابعاض غير معقول مضافا الى ورود كثير مما
ذكر في الاول هنا والجواب انا نختار امتزاج الكل من النجس بالبعض من الطاهر بحيث لو فرض المتنجس اقل لون زال بالماء الطاهر على ما ذكرنا في الامر
من دلالة النص والاجماع على طهارة المتغير من الجاري والكثير اذا زال تغيره بممازجة بعضه الاخر والتغير قد يكون خفيفا بل يكون دائما كالعدم في اخر
ازمنة وجوده المشرف على الزوال ومن المعلوم ان هذا التغير يحصل بامتزاج شيء قليل من الماء المعتصم فيكفي لتطهير الاكرار المتنجسة ما يكون نسبته

اليها كغسله الجزء المعتصم الطاهر الممزوج الى المتغير في المثال المذكور ولو فرض عدم العلم به لعدم امتناع عن التزام بقاء النجاسة ومما ذكرنا يظهر ان طهارة الكوز من
الماء المتنجس بالغمس او طهارة ما في الحياض باستيلاء الماء من المادة عليها وحصول التطهير بالغيث لا يرد نقضا على القائل بالامتزاج واما خروج الماء المعتصم عن عنوان
الكرية بمجرد ان قبل الامتزاج التام غير مسلم للاجماع على عدم انفعال ما لم ينقطع عن الكر بالمرة وقد حكموا بطهارة الحبوب النجسة اذا انقعت في الكر مع
ان اجزاء الكر المتخللة بين اجزاء الحبوب ليست باشد اتصالا بماء الكر من الاجزاء المتخللة من الكر في الماء المتنجس مع ان انفعال المطهر بالتطهير لا يمنع عن التطهير
كما في الماء القليل الذي يقع على موضع في الثوب النجس ثم ينتقل منه الى موضع آخر منه فان المعتبر لطهارته قبل التطهير مع ان الماء سريع النفوذ في الماء فيه
الجزء النجس الملاقي له قبل التخلل بين اجزاء الكل واما اختلاف الماء في السطح الواحد فلم نجد دليلا على اشتراطه عدا على امتناعه والثابت من النص والاجماع امتناع
اختلاف الماء الواحد مع شيوع احدهما في الآخر وقد ذكر في شرح الروضة وجوها اخر لرد القول بالامتزاج لا يخفى ضعفها على ما ذكرنا في الجواب عن الوجه المذكور
بقي هنا امور **الاول** ان من لم يقل بالامتزاج بين معتبر لصدق الاتحاد العرفي على مجموع الطاهر والنجس كما هو ظاهر الروضة وبين مكتف بمجرد الملاقاة
كظاهر اللمعة ولازمه طهارة الكوز من الماء النجس حيث يصيب منه شيء في الكر فضلا عن غمسه فيه وليس بابعد من التزام طهارة النجس الكثير بقطرة او قطرات من
المطر وقد ذكر هنا تفصيل بين الجاري وماء الحمام وبين غيرهما فاشترط الامتزاج في الاولين ونسب الى ظاهر المنتهى والنهاية والتحرير والموجز وشرحه حيث حكموا
بالطهارة بتواصل الغديرين وعبروا في الجاري بانه يطهر بالتدافع والتكاثر واعتبروا في طهارة ماء الحمام استيلاء الماء من المادة عليه اما مطلقا كما في كتب العلامة
او مع عدم تساوي السطح الطاهر والنجس كما في الاخيرين وفيه ان الظاهر انه لا قائل بكون حكم ماء الحمام اغلظ من غيره واما الجاري فليس له عند العلامة عنوان مستقل
بل لا بد من اعتبار الكرية وقد صرح في المنتهى بان تطهير الجاري بما كثار الماء الواقع حتى يزول التغير ويطهر الكثير المتغير بالقاء كر عليه دفعة من المطلق بحيث
يزول تغيره واستدل في المسألتين بان الطاري لا يقبل النجاسة والمتغير مستهلك واما الموجز وشرحه فصرحا بعدم الفرق بين ماء الحمام وغيره من الحياض
الصغار وقد عكس بعض المعاصرين هذا التفصيل فخص الامتزاج بغير الجاري وماء الحمام ولم يعتبره فيه لاجل صحيحة ابن بزيع المتقدمة الواردة في ماء البئر ومرسلة
الكاهلي كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر وماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا وهو ضعيف ايضا لما عرفت من عدم تمامية هذه الوجوه **الثاني** قيل ان
اشتراط الامتزاج عند القائلين به مخصوص بما اذا لم يلق الكر دفعة والا فالقاء الكر دفعة مغن عن الامتزاج لدعوى الاجماع او الاتفاق كما في المنتهى وعن المختلف
على حصول التطهير بالقاء الكر دفعة ويؤيد هذا دعوى الاجماع على كفاية كر لا اكرار متعددة بناء على ان الغالب عدم تحقق الامتزاج فيه ان ... لذلك
على ذلك بعد ظهور كلامهم في ان الامتزاج شرط آخر غير الدفعة ومقتضى استدلالهم عليه باستهلاك النجس كما عرفت ظاهر في عدم الاستغناء عنه بالدفعة وما ذكر
من الاجماعات على الطهارة بالقاء الكر دفعة وارد في القليل النجس واما في الكثير المتغير فلا ريب انهم اعتبروا فيه زوال التغير بالالقاء ولا يكون ذلك
الا بالامتزاج واما الاول فلا ينفك عن الامتزاج ايضا ويؤيده ما نقل من تردد العلامة قدس سره في كره في الكر الواقع في احد جوانب الكثير النجس مع عدم
شياعه فيه مع ان الظاهر ان اعتبار الدفعة اما لاجل عدم اختلاف سطوح الكر الملقى كما يشهد به بعض من تقدم كلامه وظهر من كثير من كلمات القائلين بها
واما لاجل حصول الامتزاج بها واما لاجل النص وفتوى الاصحاب وعدم اغنائها عن الامتزاج ظاهر على الاولين واما الاخير فقد عرفت انه دعوى غير مسموعة
ثم يمكن بل يجب ان يدعى العكس وهو ان الامتزاج بالماء المعتصم مغن عن الدفعة على القول باشتراطها الا لاجل تحصيل الامتزاج **الثالث** انك قد عرفت
ان المعتبر امتزاج جميع النجس مع المسمى الكثير الطاهر فلو اقل القليل منه لا دليل على طهارة مجاوره ويظهر من كاشف اللثام في مسألة تطهير الجاري ان لا بد
على القول بالامتزاج من امتزاج النجس بتمام الكر وفيه نظر لان مناط الطهارة امتزاج النجس بماء معتصم سواء كان كرا ام جزء كر واعلم ان الماء القليل
لا يطهر باتمامه كرا على الاشهر بين المتأخرين بل المشهور لاصالة بقاء النجاسة السالمة عما يرد عليه عدا ما يتخيل من ان الاصل المذكور معارض باستصحاب
طهارة المتمم والكل المستلزمة لطهارة النجس للاجماع على اتحاد حكم المائين فيرجح عليه لاعتضاده بقاعدة الطهارة او يرجع اليها بعد تساقطهما وما اشبه
حتى ادعى الاجماع عليه من قوله اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا وما ذكره علم الهدى قده من الاجماع على ان الماء المعلوم وقوع النجاسة فيه المشكوك في سبقها
على الكرية ولحوقها محكوم بالطهارة فلولا طهارة النجس باتمامه كرا لم يمكن ذلك للتردد في الكل نظرا الى استصحاب طهارة المتمم ففيه اولا انه اريد الاجماع
على عدم تبعض الماء المتصل من حيث الطهارة والنجاسة فقد عرفت منعه في مسألة اعتبار الامتزاج وان اريد الاجماع على عدمه مع امتزاج المائين ففيه ان
الامتزاج بما نحن فيه غير مؤثر في التطهير والتنجيس باتفاق الكل وان اريد عدم تبعض حكم المائين القليلين المتصلين ففيه ان نظيره موجود في الماء القليل
الوارد على الماء النجس اذا لم يجعله كرا فان الوارد على النجاسة لا ينفعل عند صاحب السرائر والحلي مع انه لا يوجب طهارة ما ورد عليه باعترافهما وما
اعتذر به بعضهم عن ذلك بانهم يعتبرون في بقاء الوارد على الطهارة عدم استقراره قد عرفت ما فيه سابقا وكذا الماء الملاقي للماء النجس ولو لم يكن واردا
بناء على مذهب العماني ومن تبعه فان الظاهر انهم لا يقولون بتطهير النجس بمجرد ذلك وان اريد الاجماع على عدم تبعض في نفس هذه المسألة لان العلماء
بين قولين ففيه انه لم يثبت الاجماع على بطلان القول الثالث فلا مانع منه اذا اقتضاه القواعد والاصول كما بين في الاصول واما ثانيا فلانه لو سلم الا
جماع على الاتحاد كان المسلم منه ذلك مع الامتزاج اذ مع فرض التمايز قد عرفت في تطهير القليل انه لا مانع من تعدد حكم المائين المتواصلين والمفروض

ان الامتزاج

ان الامتزاج هنا ملغى وغير مؤثر في التطهير والتنجيس اجماعا والمدعى تأثير مجرد تواصلهما في التطهير واما ثالثا فلانه لا مسرح للاصل مع مفهوم قوله
اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فانه صادق على الماء المتمم انه قليل لاقى نجسا ودعوى ان ملاقاة القليل لهذا الماء وان كانت منجسة بحكم المفهوم
الا انها علة لعدم الانفعال لحصول الكرية بمجرد الملاقاة فلا مرجح لاحد معلولي الملاقاة اعني الانفعال على الآخر وهو عدمه مدفوعة بان الملاقاة
ليست علة لعدم الانفعال بل علة للكرية المانعة من الانفعال واذا كان الشيء علة تامة للشيء استحال ان يكون علة لمانعه اذ بمجرد وجودها يحصل
المعلول فلا مسرح لوجود المانع فلا بد من رفع اليد عن مانعية الكرية في هذا المقام وتخصيص مانعيتها بما اذا لم يحصل بالملاقاة بل كانت قبلها وان
شئت قلت ان ظاهر الرواية سبق الكرية على الملاقاة ومما ذكرنا يظهر انه لا وجه لمنع كون القليل ملاقيا للنجس بمجرد الملاقاة بدعوى ان النجاسة فان
الملاقاة بنفسها لا تزيل النجاسة بل باعتبار حدوث الكرية والمفروض ان الملاقاة علة تامة بلا واسطة لتنجس الماء الطاهر فيصير المجموع نجسا واما
الحديث ففيه اولا انه ضعيف السند ودعوى الحلي اجماع المؤالف والمخالف عليه موهونة بما ذكره المحقق قده من انه لم يذكره من الخاصة الا جماعة مرسلين
له ولم يعمل به من المخالفين الا ابن حي وفي كره ان هذا الخبر لم يثبت عندنا وفي التذكرة انه عامي ولم يعمل به غير ابن حي واما الاجماع الذي ادعاه الحلي فهو ايضا مما
عن جبر سند الخبر لان هذا القول لم يعرف ممن قبل السيد الا ممن بعده الا جماعة نعم عمل المنكرين لاخبار الآحاد به يوجب جبره لكنه لا يبلغ حدا يطرح
معه عموم ما دل على انفعال الماء القليل وثانيا انه ضعيف الدلالة على المدعى فان الظاهر من قوله لم يحمل خبثا بمقتضى كونها جملة حالية تجدد الحمل وحدوثه فكأنه قال لم
يحدث فيه حمل الخبث لا انه ينفي عنه صفة الحاملية وان كانت موجودة سابقا فيتحد معناه مع الروايات الصحيحة المشهورة اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه
شيء ولذا فسر الشيخ في موضع من التهذيب والاستبصار قوله اذا كان الماء اكثر من راوية لم ينجسه شيء بقوله لم يحمل خبثا وذكر في مسألة ان الجاري
لم ينفعل بعد الاستدلال عليه بما دل على جواز البول فيه انه لا يحمل خبثا فانا بما ضمنه مع ما دل على تنجس القليل بملاقاة النجاسة الشامل للقليل المتمم
فان تخصيصه بما اذا لم يكن ملاقاته سببا لبلوغ الكرية ليس اولى من طرح هذا المرسل من عموم الرواية اما بحمل قوله لم يحمل على عدم حدوث النجاسة فيه فلا
يشمل عدم بقائه لو كان حادثا من قبل او بتقييد الماء بالطاهر هذا بناء على اعتبار طهارة المتمم واما من لا يعتبرها فهو وان لم يرد عليه عموم ما انفعال القليل
لكنه يرد عليه في مقام المعارضة ما دل على نجاسة ما يجتمع في الحمام من غسالة اليهود والنصارى وولد الزنا ومن شرهم المعتصل بغيره المسلمين على الا
عن ما اجتمع من الميتة النجسة وعموم قوله في رواية السكوني الماء يطهر ولا يطهر خرج منه تطهيره بماء معتصم يتصل به او يمتزج معه وقوله سبحانه الله كيف
يطهر من غير ماء واما الثالث فقد اجاب عنه في المعتبر بان الماء المشار اليه يحكم بطهارته لا لان البلوغ كرا يرفع ما كان فيه من النجاسة بل لانه في الاصل طاهر
والنجاسة المشاهدة كما يحتمل ان يكون منجسة لو وقعها قبل الكرية يحتمل ان لا يكون منجسة بان يقع بعد البلوغ فالنجاسة مشكوك فيها فالترجيح بجانب
اليقين انتهى فان قلت هذا الماء البالغ كرا الذي وجد فيه النجاسة لم يكن مسبوقا بالطهارة انما المسبوق بها الماء المتردد بين هذا الكر والاقل منه وما
ثبت من الادلة مثل قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه وقوله في الماء الذي يقع فيه النجاسة انه لا يتوضأ منه الا ان يكون كثيرا قدر كر ان ملاقاة الماء
للنجاسة مقتضية لتنجسه والكرية مانعة مع ان الكرية شرطا كان للطهارة او مانعة عن النجاسة امر وجودي والاصل عدمه فكما ان الماء المشكوك في
كريته اذا اصابته نجاسة حكم بنجاسته على ما اعترف به المحقق قده في المعتبر في الفرع التاسع من فروع مسألة القليل مستدلا بان الاصل القلة فكذا فيما نحن
فيه حيث ان الماء الملاقي للنجاسة مشكوك الكرية والقلة فالاصل قلته وهذا الاصل وارد على اصالة طهارة الماء كما في الفرع المذكور قلت ان الملاقاة
التي هي سبب للنجاسة لم يحرز وقوعها قبل الكرية فالاصل عدمها قبلها والحاصل ان هنا حادثين مجهولي التاريخ فيرجع الى اصالة طهارة الماء وقد عد
فان المقام حقيقي بهوانا اجاب بعض المعاصرين بان الالتزام بعدم طهارة الماء المذكور ليس منكرا فلا نحكم عليه بالطهارة ولا النجاسة فهو لا ينجس ما لاقاه
ولا يطهر النجس كما في المشكوك كريته اذا لاقته النجاسة على وجه قوي اذ كما ان الكرية شرط وقد شك فيها فكذلك الطهارة شرط وقد شك فيها مع امكان
الفرق بان الشرط عدم العلم بالنجاسة قبل البلوغ لا الطهارة انتهى وفيه ان السيد ادعى الاجماع على الحكم بطهارة الماء المذكور وقد اعترف بهذا
الحكم من خالف في المسألة كالفاضلين والشهيد واما الماء المشكوك في كريته فلا مغني للتوقف فيه لان المرجح فيه اما اصالة عدم الكرية او اصالة
بقاء الطهارة لو تساقطتا والرجوع الى قاعدة الطهارة واما قوله اذ كما ان الكرية شرط الخ فلم نحصل معناه فان الكرية شرط مخالف للاصل فالاصل عدمها
عند الشك والطهارة انما شرط لدفع الكر النجاسة لكنه مطابق للاصل والاصل بقاؤها عند الشك ولا حاجة الى ما ذكره من الفرق مع ان فيه ما فيه
وما كان منه اي من الماء المحقون يبلغ من حيث الوزن او المساحة كرا فصاعدا لا ينجس الا ان يغير احد اوصافه النجاسة ولو في ضمن المتنجس احد اوصافه
على التفصيل المتقدم في الجاري بلا خلاف نصا وفتوى الا ما توهمه عبارة المفيد وسلار على ما يأتي وظاهر النص والفتوى كون الكرية مانعة عن نجاسة
الماء اما النص فلان المستفاد من الصحيح المشهور اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه ان الكرية علة لعدم التنجيس ولا نعني بالمانع الا ما يلزم من وجوده العدم
قوله صلى الله عليه وسلم خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه وقوله في صحيحة حريز كلما غلب الماء ريح الجيفة فتوضأ واشرب ونحو ذلك فهي وان كانت
ظاهرة في كون القلة شرطا في النجاسة بناء على ان القليل هو المخرج عن عمومها فلا بد من احرازها في الحكم فاذا شك في كونه كثيرا او قليلا اوجب الرجوع

الى تلك العمومات الا انه لما دلت اخبار الكر كما تقدم على كون الكرية مانعة ونفس الملاقات سببا بل هذه الاخبار بنفسها دالة على هذا المعنى حيث ان الخارج منها هي القلة وهي امر عدمي باعتبار فصلها يرجع الامر الى الاخوة المانعية الكرية التي هي مفاد اخبار الكثير فكان اللازم تقييد الماء في هذه الاخبار بالكثير وجعل الكرية جزءا داخلا في موضوع الماء المحكوم بعدم الانفعال فتلك العمومات ليست من قبيل ما كان من عنوان العام مقتضيا للحكم وعنوان المخصص مانعا فهذا كله مضافا الى ما دل بعمومه على انفعال الماء خرج منه الكر مثل قوله في الماء الذي تدخله الدجاجة الواطية للعذرة انه لا يجوز التوضي منه الا ان يكون كثيرا قدر كر من الماء وقوله فيما يشرب منه الكلب الا ان يكون حوضا كبيرا يستقى منه فان ظاهرهما كون الملاقات للنجاسة سببا للمنع الاستعمال والكرية عاصمة ومن هنا يظهر انه لا بد من الرجوع الى اصالة الانفعال عند الشك في الكرية شطرا او شرطا ولو سيما ضعف ما يحتمله بعضهم في هذا المقام سواء شك في مصداق الكر كما اذا شك في كرية ماء مشكوك المقدار غير مسبوق بالكرية ام في مفهومه كما اذا اختلف في مقدار الكر او في اعتبار اجتماعه واستواء سطوح اجزائه ولم يكن هناك اطلاق في لفظ الكر ونحوه يرجع اليه فوجه الرجوع الى العموم في الاخير واضح لان الشك في التخصيص وكذا الوجه في الرجوع اليه مع الشك في المصداق اذا كان الماء مسبوقا بالقلة لاستصحاب عدم الكرية ومثل هذا الاستصحاب وان كان محل ... عند المحقق لعدم احراز الموضوع فيه الا ان الظاهر من ادلة الاستصحاب شموله لما اذا لم يكن مسبوقا بالكرية اما لفرض وجوده دفعة واما للجهل بحالته السابقة لترادف حالتي الكرية والقلة عليه فقد يتامل في الرجوع فيه الى العموم بناء على ان الشك في تحقق ما علم خروجه كما في قولك اكرم العلماء الا زيدا اذا شك في كون عالم زيدا او عمروا ولا يلزم من الحكم بخروجه مجاز او مخالفة للعام ظاهر محوجة الى القرينة الا ان الاقوى فيه الرجوع الى العموم الا ان اصالة عدم الكرية وان لم يكن جارية لعدم تحققها سابقا الا ان اصالة عدم وجود الكر في هذا المكان يكفي لاثبات عدم كرية هذا الموجود بناء على القول بالاصول المثبتة واما لان الشك في تحقق مصداق المخصص يوجب الشك في ثبوت حكم الخاص له والاصل عدم ثبوته فاذا انتفى حكم الخاص ولو بالاصل ثبت حكم العام اذ يكفي في ثبوت حكم العام عدم العلم بثبوت حكم الخاص دون العكس فتامل والفرق بين المثال وما نحن فيه ان الامر في المثال دائر بين المتباينين وفيما نحن فيه بين الاقل والاكثر والمتيقن خروج المعلوم ... واما لان عنوان المخصص في المقام من قبيل المانع عن الحكم الذي اقتضاه عنوان العام فلا يجوز رفع اليد عن المقتضي الا اذا علم بالمانع ومع الشك فالاصل عدم المانع وان كان ذات المانع كالكرية فيما نحن فيه غير مسبوق بالعدم والفرق بين ما نحن فيه وبين المثال ان عنوان المخصص في المثال ليس من قبيل المانع بل هو قسيم فكان العام عند المتكلم منقسم الى قسمين كل منهما يقتضي حكما مغايرا لما يقتضيه الاخر ولاجل بعض ما ذكرنا افتى جماعة كالفاضلين والشهيد بنجاسة الماء المشكوك في كريته نظرا الى اصالة عدم الكرية الحاكمة على استصحاب طهارة الماء ويمكن حمل كلامهم على الغالب وهو البلوغ تدريجا فلا يشمل ما لم يكن مسبوقا بالقلة نعم احتمل في موضع من المنتهى الرجوع الى استصحاب الطهارة مستدلا عليه بقاعدة اليقين والشك ولعله لاعتضاده بقاعدة الطهارة والا فقاعدة اليقين جارية في الكرية غالبا بل دائما كما عرفت ومما ذكرنا يظهر ما في كلام بعض انه اذا شك في شمول اطلاقات الكر واطلاقات القليل لبعض الافراد فالاصل يقتضي بالطهارة وعدم تنجسه بالملاقات نعم لا يرفع الخبث به بان يوضع فيه كما يوضع في الكر والجاري وان كان لا يحكم عليه بالنجاسة بمثل ذلك بل يحكم بالطهارة فيؤخذ منه ما يرفع به الخبث على نحو القليل ولا مانع من رفع الحدث به لكونه ماء طاهرا والسر في ذلك ان احتمال الكرية كاف في حفظ طهارته وعدم تنجسه ولكن لا يكفي ذلك في الاحكام المتعلقة بالكر كالتطهير به من الاخباث بوضع المتنجس في وسطه ونحو ذلك ثم جواز التطهير به على هذا النحو انتهى وظ كلامه بقرينة ذكره في ذيل عنوان اعتبار تساوي السطوح في الكر ان مراده الشك في شرط اعتصام الكر وانفعال القليل وهو الوجه الثالث من وجوه الشك الثلثة التي ذكرناها وقد عرفت انه لا اشكال في وجوب الرجوع فيه الى عموم الانفعال وكانه تخيل تبعا لصاحب ... ان كلا من القلة والكثرة امران وجوديان لا بد من الرجوع عند تردد الماء بينهما الى ما يقتضيه الاصل في احكام القليل والكثير الا ان صاحب ... رجع الى الاحتياط لكونه الاصل عنده فيما لا نص فيه وانت خبير بان القليل مع انه امر عدمي باعتبار فصله العدمي لم يترتب في الادلة حكم عليه وانما يترتب على ما ليس بكر كما يستفاد من قوله الا ان يكون كثيرا قدر كر وقوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه الدال على كون السبب في عدم الانفعال الكرية فمع الشك فيه يحكم بعدم المسبب لاصالة عدم السبب نظير ذلك ما زعمه بعضهم في التذكية والموت من وجوب الرجوع الى الاصول في الاحكام اذا شك فيهما وبالجملة فلا ينبغي الاشكال في الحكم بالنجاسة مع الشك في الكرية مطلقا نعم هذا الحكم في الصورة الاخيرة لا يخلو عن اشكال ولنذكر لاجل ذلك وجه ما يقتضي الكلام في مسئلة عنونها متاخروا المتاخرين واطالوا فيها الكلام وهي انه هل يشترط في موضوع الكر وحكمه تساوي سطوحه ام لا والاصل في ذلك على ما وجدنا كلام العلامة قده في كره حيث قال لو وصل بين الغديرين بساقية اتحدا ان اعتدل الماء والا ففي حق السافل فلو نقص الاعلى عن كر نجس بالملاقات ولو كان احدهما نجسا فالاقرب بقاؤه على حكمه مع الاتصال وانتقاله الى الطهارة مع الامتزاج انتهى وظاهره ان السافل لا يتقوى بالعالي ولا يعصمه نعم يتقوى ويعتصم به سواء كان العالي كرا ام متمما له ومراده بالاتحاد في حق السافل وعدمه في العالي الاتحاد من حيث الحكم والا فلا يتصور حصول موضوع الاتحاد من احد الطرفين بل لا بد اما

من الالتزام بعدم الاتحاد العرفي مع عدم الاعتدال مطلقا فاخرج من ذلك السافل واما من التزام الاتحاد مطلقا فاخرج العالي وتبعه على ذلك كله في القواعد حيث قال لو كان الجاري لا عن مادة ولاقت النجاسة لم ينجس ما فوقها مطلقا ولا ما تحتها اذا كان جميعه كرا فصاعدا الا مع التغير انتهى فحكم بتقوي السافل بالعالي القليل المتمم له ثم ذكر بعد ذلك اتحاد الواقف مع الجاري المساوي او العالي ولو كان الواقف دون السافل فالمجتمع من العبارتين ما تقدم عن التذكرة فتم ومثلها ظاهر كشف الالتباس في الغديرين المتواصلين بل الموجز لكنهم قدس الله اسرارهم خالفوا ذلك في مادة الحمام باشتراطهم فيها الكرية معللا ذلك بان تصالها بنجاسة السافل لو لم يكن كرا وينافيه هذا القول ما يتضمن اعتبار الدفعة في القاء المطهر بناء على ما في شرح ... من ان الوجه في ذلك ان لا يختلف سطوح الماء فينفعل السافل ويظهر ايضا من جامع المقاصد عند مناقشته في قول الذكرى ويطهر بالقاء كر الخ قال في عد وماء الحمام كالجاري اذا كانت له مادة هي كر فصاعدا انتهى فان ظاهره عدم تقوي السافل بالعالي القليل في الحمام الذي هو اولى بالتقوي الامر من غيره وقال في كره والاظهر اشتراط الكرية في المادة حملا للمطلق على المقيد ثم قال وعلى القول باشتراط الكرية يتساوي الحمام وغيره لحصول الكرية الدافعة للنجاسة وعلى العدم فالاقرب اختصاص الحكم بالحمام لعموم البلوى وانفراده بالنص انتهى وتبعهما في ذلك مع صد حيث قال في شرح العبارة المنقدحة اشتراط الكرية في المادة انما هو مع عدم استواء السطوح بان يكون المادة اعلى او اسفل مع اشتراط القاهرية بفوران ونحوه في هذه القسم اما مع استواء السطوح فيكفي بلوغ المجموع كرا كالغديرين اذا وصل بينهما بساقية فحصل للعلامة والشهيد قولان اختار ثانيهما مع صد ولهما قول ثالث يظهر من كلماتهما كبعض كلمات المعتبر والمنتهى قال في المعتبر الغديران الطاهران اذا وصل بينهما بساقية صارا كالماء الواحد فلو وقع في احدهما نجاسة لم ينجس ولو نقص كل منهما عن الكر اذا كان مجموعهما مع الساقية كرا فصاعدا انتهى وفي المنتهى لو وصل بين الغديرين بساقية اتحدا واعتبر الكرية فيهما مع الساقية جميعا وقال في القواعد لو اتصل الواقف بالجاري لم ينجس بالملاقات انتهى نعم قيده في مع صد بعدم علو القليل واما الشهيد قده فقد اكتفى في اللمعة في تطهير القليل النجس بمجرد ... كرا من غير تقييد بعدم علو النجس فاذا كان السافل دافعا للنجاسة عن العالي فهو اولى بدفعها عنه نعم لا يظهر من هذا الكلام حكم ما لو كان المجموع كرا ويمكن استفادة هذا المذهب من عبارات الذكرى والمنقولة التي ... انها موافقة للتذكرة فان الحكم بعدم انفعال الجاري لا عن مادة اذا لاقى جزئه المتوسط بين ما فوقه وما تحته اذا كان المجموع كرا لا يكون الا مع تقوي الجزء الاوسط الملاقي بما هو اسفل منه الا اذا فرض العلو على وجه تيا بعض اجزائه على بعض كالعمود وشبهه فان هذا ليس من مختلف السطوح وتكرر في الذكرى وشرحه ان الجاري لا عن مادة الملاقي للنجاسة ان كان قليلا انفعل سافله فقط وان كان كثيرا لم ينفعل عاليه الا سافله لكن ذكرا في مادة الحمام انها لو لم يكن كرا انفعلت بنجاسة الحياض وهذا مناف لظاهره للاول لعدم صدق الملاقي الفوقي من الطرفين شيخنا الشهيد الثاني قده في الروض فوق بعد كلام له في هذا الباب يجري هذا المقام ان النصوص الدالة على اعتبار الكثرة مثل قوله اذا كان الماء قدر كر وكلام اكثر الاصحاب ليس فيه تقييد الكر المجتمع بكون سطوحه مستوية بل هو اعم منه ومن المختلف كيف اتفق انتهى وذكر بعد ذلك للسطحية ما هو اصرح من ذلك في التعميم لتساوي السطوح ومختلفها وتبعه في ذلك سبطه السيد في ك نعم خالفه في ذلك والد المحقق قده في المعالم فلم يستبعد اعتبار المساوات وقال لان ظاهر اكثر الاخبار المتضمنة لاشتراط الكرية الكمية اعتبار الاجتماع في الماء وصدق الوحدة والكثرة عليه وفي تحقق ذلك مع عدم المساوات في كثير من الصور نظر والتمسك في عدم اعتبارها بعموم ما دل على عدم انفعال مقدار الكر بالاطلاقات مدخول لانه من باب المفرد المحلى وعمومه ليس بالوضع بل باعتبار منافات عدم ارادته للحكمة وهي انما يصح مع عدم احتمال العهد وتقدم السؤال عن بعض افراد الماهية عهد ظ فان ظاهر النص السؤال عن الماء المجتمع نعم يثبت العموم في ذلك المعهود بانه لا يندفع بتقدم منافات الحكمة وربما يتوهم ان هذا من تخصيص العام بسبب خاص وقد عرفت انه لا عموم فيه على وجه يتطرق اليه التخصيص انتهى **اقول** ولا اشكال في ان المناط في عدم انفعال الماء ليس الا مجرد كون الماء المتصل كرا واحدا واما احتمال مدخلية هيئة خاصة من الاجتماع او غيره فلا يصغى اليه ومنع العموم في الاخبار خصوصا ما لم يكن منها مسبوقا بسؤال يمكن دعوى تخصيص الكلام او تخصيصه به لا وجه له وتبادر بعض الهيئات مثل الاجتماع في محل واحد مع تساوي السطوح او غير ذلك من قبيل تبادر ما حضر في الذهن من افراد المطلق لانسه به بسبب من الاسباب كحضور الماء الصافي في الذهن من لفظ الماء او ماء كل بلد في ذهن اهله ولا اعتبار بهذا اصلا ولا يكاد ينثلم عنه مطلق ... تشخيص موارد الوحدة واناطة الحكم بها لا بتساوي السطوح واختلافها فرب ما يختلف السطوح يعد ماء واحدا فان الجاري لا عن مادة على ارض منحدرة لا يعد كل جزء منه ماء مستقلا لعدم مساواة سطحه لسطح الجزء الاخر ومن هنا الزم ولد القائلين بعدم تقوي الاعلى بالاسفل ... نهر عظيم يجري لا عن مادة على ارض منحدرة وربما التزم بعضهم على ما حكي كون اجزاء هذا الماء لعدم استواء سطوحها بمنزلة مياه منفصلة وبانه ينفعل جميع اجزائه عند وصول الماء النجس اليها الا للاتصال لانه مع اختلاف السطوح في حكم الانفصال وبنى ذلك على اختصاص ادلة انفعال القليل بالماء المجتمع لا مطلق المنفصل والا فيتنجس الاعلى بملاقات الاسفل اذا لم يبلغا كرا وفيه ما فيه وبالجملة فالاتحاد الحقيقي العرفي مع اختلاف السطح في بعض الصور مما لا يقبل الانكار اذا عرفت ما ذكرناه من ان المناط في اعتصام الماء المتصل البالغ هو الوحدة العرفية فاعلم

ان اجزاء الماء المتصل بعضها ببعض امّا ان يتساوى السطوح وامّا ان يختلف وعلى الثانى امّا ان يكون الماء ساكنا بان يحبس الماء فى اناء موضوع
لا على الاستقامة وامّا ان يكون جاريا وعلى الثالث امّا ان يكون الاختلاف على وجه التسنيم كالمنصب من ميزاب وجدول قائم وامّا ان يكون على
وجه الانحدار بان يجرى على ارض منحدرة وعلى التقديرين امّا ان يبلغ احد المختلفين كرّا وامّا ان لا يبلغ الكرّ الّا المجتمع منهما فههنا اقسام
الاوّل متساوى السطوح والظ عدم الخلاف فى تقوّى بعضه ببعض عدا ما نقل عن ظ صاحب لمعالم من دعوى انصراف اطلاق ادلّة الكر
الى الماء المجتمع المتقارب الاجزاء وظ مفهوما دلّ على اعتبار المادّة المنصرفة الى الكرّ فى اعتصام ماء الحمام بدعوى شموله لصورة تساوى المادّة وذيها
لكن دعوى الاختصاص فى الاوّل كالشمول فى الثانى ممنوعة جدّا ولذلك قيّد جامع المقاصد اطلاق القواعد اعتبار الكريّة فى مادّة الحمام بما اذا لم يتساويا
السطحان فتعد الّا كفى بلوغ المجموع كرّا كالغديرين المتواصلين بساقية وكيف كان فالاقوى التقوّى لتحقّق وحدة الماء حتّى لو كان الساقية بين
بين الغديرين فى غاية الدقّة لانّ كلّ جزئين متصلين الى الماء يعدّان جزء واحدا من الماء عرفا وكذا المتصل بهما اذ المتحد مع المتحد متحد عرفا فيتحد جميع
الماء وما يتوهّم اطلاق التعدّد عليهما احيانا فيق انهما ماءان فهو جار فى كل متصل واحد كصبرة الحنطة فالتعدّد باعتبار ما قبل الاتصال ولذا لا يطلق
ذلك لو علم بكون احدهما ساملا من الاخر فليس اطلاق المتعدّد عليها باعتبار قلّة العرض فى بعض سطحها والوحدة باعتبار تساوى عرض جميع السطح
ولذا لو فرض اناء من صفر او غيره مصوغ على هذه الهيئة كان اناء واحدا والماء المصبوب فيه ماء واحدا **الثانى** ان يكون الاجزاء مختلف
السطوح مع سكون الماء كما لو حبس الماء فى اناء مصوغ او موضوع على وجه يختلف سطوحه والظ هنا وحدة الماء لما ذكرنا من اتحاد كل جزئين منه
عرفا وكذا المتصل بهما ولذا لو فرض نقصان المجموع عن الكر حكم بنجاسة الاعلى بملاقاة الاسفل للنجاسة لانّ الثابت عدم السراية الى الاعلى مع الجريان
لا مع السكون **الثالث** مختلف السطحين على وجه التسنيم مع عدم كرّية احدهما فعدم تقوّى احدهما بالاخر كما هو صريح جميع كلمات المحقق
الثانى وظ بعض كلمات العلامة والشهيد او تقوّى كل منهما بالاخر كما هو ظ بعض كلمات العلامة والمحقق على تقدير شمول الغديرين المتواصلين
لما نحن فيه وبعض عبائر الدروس والموجز وشرحه وصريح الشهيد الثانى فى الروض وسبطه او تقوّى الاسفل بالاعلى دون العكس كما نقد عن
العلامة ذكره وبعض كلمات الشهيد والموجز وشرحه اقوال ورتبا يعترض على المفصل بانه ان ثبت اتحاد الماء بين المختلفين وجب الحكم بتقوّى
كل منهما والّا لم يحكم به اصلا ويمكن ان يبنى ذلك على كفاية احد الامرين فى التقوّى من الاتحاد كما فى صورة التساوى او الغلبة والقهر كما فى تقوّى
الاسفل بالاعلى القاهر عليه كما ذكروا نظير ذلك فى دفع النجاسة حيث اعتبروا علو المطهّر او مساواته وعلّل ذلك كاشف اللثام بثبوت الاتحاد
مع التساوى والقهر مع العلو فالدفع نظير الرفع ولعلّ منشأ ذلك فتوى لتقوّى بالمساواة العالى اولى منه بالتقوّى كما فى صورة الرفع لكن يرد
عليهم منافاة ذلك لاعتبار هؤلاء الكريّة فى مادّة الحمام والاقوى فى بادى النظر هو القول الثانى لتحقّق الاتحاد عرفا بالتقريب المتقدّم فى
اتحاد كل جزئين متصلين وهكذا المتصل بهما مع انّ اتحاد العالى مع عمود الماء النازل من الميزاب والجدول القائم واضح عرفا فيتحد حكما
مع الماء المستقرّ فى الاسفل بالاجماع خصوصا اذا كان ما اصله نازلا عن العالى فانّ دعوى الوحدة هنا اوضح وبدلّ الاتحاد قوله ماء الحمام كماء
النهر يطهر بعضه بعضا لجعل المادّة بعضا من ماء الحمام مع تسميتها عليه قوله فى صحيحة داود بن سرحان هو بمنزلة الماء الجارى فانّ الظ رجوع
الضمير الى المجموع من المادّة وما فى الحياض وكذا قوله ماء الحمام لا ينجسه شىء واستدلّ المحقق الثانى على عدم التقوّى بانّ الاعلى لا ينجس بنجاسة
الاسفل اتفاقا فلا يطهر بطهارته ويمكن النقض عن ذلك بعقيب الاجماع على عدم سراية النجاسة الى الاعلى فى الماء بل ولا فى غيره من المايعات
ولو مع تحقّق الوحدة كما هو واضح عند العرف فى الماء النازل شبه العمود من الميزاب فالاولى التمسّك على عدم التقوّى بما دلّ على اعتبار المادّة فى ماء
الحمام المنصرف اطلاقها بحكم الغلبة الى الكرّ فانّ مفهومه عدم الاعتصام اذا كان المجموع كرّا فاذا ثبت عدم اعتصام الاسفل بالاعلى فى الحمام ثبت
فى غيره بالاجماع والاولويّة فانّ الحمام اولى بالتسهيل من غيره ولذا لم يعتبر المحقق الكريّة فى مادّته بل ولا فى مجموعهما مع انّه يمكن عدم الحاجة الى الاجماع
والاولويّة بناء على انّ المستفاد من القضيّة الشرطيّة فى قوله اذا كانت له مادّة مع القول بمفهومه هنا اتفاقا عليّة المادّة لاعتصام ماء الحمام فيفيد
بمقتضى العلّة من منطوقه الى كلّ ماء قليل له مادّة كرّ ومن مفهومه الى كلّ ماء قليل لم يكن له مادّة هى كرّ كما فيما نحن فيه وامّا الفحوى المتقدّمة فهى
ممنوعة بانّ الاطهر فى حكمه عدم انفعال الكثير لانتشار النجاسة فى اجزائه وتوزيعها عليها فيستهلك فيه ولا يتقوّى عليه وهذا مفقود مع علو
بعضه بل الاولى على هذا تقوّى الاعلى لو لاقى نجسا بالاسفل لانتشار النجاسة منه الى المجموع دون تقوّى الاسفل الملاقى وثانيا انها معارضة
بما نقلنا من دليل اعتبار كريّة العالى فى تقوّى الاسفل به هذا كلّه مع امكان حمل كلمات من حكم بتقوّى الاسفل هنا على صورة العلو على وجه الانحدار
ويكون الحكم فى التسنيم عندهم بمثل الميزاب وشبهه كمادّة الحمام التى هى كرّ غالبا وهذا ايضا وجه جمع بين كلماتهم المتنافية ظاهرا كما
عرفت فانّ ظ عبارة المعتبر والمنتهى عدم التسنيم **الرابع** هو القسم الثالث لكن مع كون العالى كرّا وظ العبائر المتقدّمة عن جماعة كالعلامة
والشهيد فى كتبه والمحقق الثانى تقوّى الاسفل به بل ربّما ادّعى بعض وحكى شارح الدروس الاتفاق عليه لكنّه مشكل لانّ العلامة فى

ذكره مع اعتبار الكريّة فى مادّة الحمام تردّد فى الحاق غير الحمام به الآن يراد الالحاق من حيث عدم اعتبار الدفعة فى تطهيره ولانّ الشهيد فى ذكرى
المقاصد بعد حكمهما بتطهير البئر بالامتزاج مع الكثير والجارى منعا تطهيرها لو تسنّم الجارى والكثير عليه من فوق معلّلا بعدم الاتحاد فى التسنّم ولانّ شارح
وجه حكم العلامة بعدم اعتبار الدفعة فى الكثير الملقى على الماء النجس بانّه لولاها لزم اختلاف سطوح الكثير عند الالقاء فينفعل ما ينزل منه بملاقاة النجس وتقدّم
من صاحب المعالم ايضا انّ اللازم على القول باعتبار تساوى السطوح فى الكرّ اعتبار الدفعة فى التطهير لئلّا يختلف سطوح الماء الملقى ومن المعلوم
انّ القول باعتبار الدفعة لا يختصّ بما اذا لم يكن المطهر على الكرّ ومقتضى ما تقدّم من صاحب المعالم من دعوى انصراف الكرّ الى المجتمع المتقارب عدم الاعتصام
هنا وكذا مقتضى استدلال من صار على عدم تقوّى العالى المتسنّم بالسافل بانّ العالى لا ينجس بنجاسته فلا يطهر بطهارته وشبهها وكيف كان فلا يوجد فى المقام
دليل على الاعتصام من تعرض بعدم الوحدة فى المسئلة السابقة لانّ كثرة العالى لا دخل لها فى تحقّق الوحدة ولا فى غلبة العالى والاستناد فى ذلك الى ما
ورد من كفاية المادّة فى عدم انفعال الحمام مشكل لاحتمال اختصاص الحكم بالحمام ولذا قيل بعدم اعتبار الكريّة فيها الآن يدّعى انّ المستفاد منها كما تقدّم عليّة
وجود المادّة لعدم انفعال ماء الحمام فيتعدّى الى كلّ ماء قليل له مادّة متسنّمة عليه هى كرّ فصاعدا والمادّة لغة وعرفا ما يستمدّ منه فيشمل الكرّ المتسنّم ايضا لفقد
مضافا الى رواية ابن ابى يعفور ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا بناء على انّ النهر هو الجارى ولا عن نبع ومقتضى التشبيه ثبوت احكام كلّ من الطرفين
للآخر فيثبت لماء النهر حكم ماء الحمام الّا ما خرج بالدليل وضعف الرواية منجبر باشتهار مضمونها مضافا الى ما عرفت من تقريب الوحدة فى المسئلة الثانية
بشهادة العرف بعد ولا انّ قوله يطهر بعضه بعضا على وحدة المادّة وذيها فيكفى عموم ما دلّ على عدم انفعال الكرّ ويتمّ الرواية مؤيّدة **الخامس** اختلاف السطحين
مع انحدار احدهما الى الآخر على ما المجموع منهما بالمساواة مع كلّ بعض منهما عن الكرّ ويظهر من العبائر المتقدّمة فيه ثلثة اقوال التقوّى من الطرفين وهو المستفاد من
عبائر جماعة تقدّمت كالدروس والموجز وشرحه حيث حكموا بتقوّى الاسفل بالاعلى مطلقا دون العكس بالاجماع وهو صريح الروض والمدارك ستدلّا بما سيأتى
الاطلاق المعتبر والمنتهى فى الغديرين المتواصلين بساقية وفيه تامّل لامكان دعوى ظهوره فى التساوى وشبهه وعدم مطلقا كما تقدّم من ظ بعض كلمات العلامة
والشهيد بجميع كلمات المحقق الثانى وتقوّى السافل بالعالى دون العكس كما تقدّم عن ذكره وبعض عبائر س والموجز وشرحه بناء على عدم فرقهم بين الانحدار
والتسنيم والاقوى هو القول الاوّل لانّ الظ وحدة الماء عرفا فيشمله ادلّة اعتصام الكرّ امّا القول الثانى فالظاهر تفرّد المحقق الثانى به على ما
يقتضيه استدلاله بانّ عدم نجاسة العالى بالسافل يقتضى عدم طهارته بطهارته وامّا العلامة والشهيد فكلامهما المتقدّم فى اعتبار كريّة مادّة الحمام
فى عدم التقوّى مطلقا مختصّ بما هو الغالب فى مادّة الحمام من تسنّمها بل لعلّ القول الثالث كذلك بناء على ظهور العالى والسافل فى كلمات الاصحاب فى التسنيم واعلم
انّ القليل المتغيّر لا يطهر بزوال تغيّره عن قبل نفسه اجماعا لانّ علّة التنجيس فيه الملاقاة دون التغيّر وهى لم تزل وامّا الكرّ المتغيّر فالمشهور انّه لا يطهر
ايضا بزوال التغيّر من قبل نفسه ولا بتصفيق الرياح فيه ولا بوقوع اجسام طاهرة فيه تزيل تغيّره من دون اتصاله بمعتصم او امتزاجه به لاستصحاب
النجاسة حتّى من المنكرين للاستصحاب بناء على تسميته ما نحن فيه عندهم بعموم الدليل وللامر بوجوب النزح فى البئر المتغيّر حتّى يزول تغيّره بناء على ان
لا انتهاء دون التعليل خلافا للمحكى عن يحيى بن سعيد ما بناء على ما ذهب اليه من طهارة الماء باتمامه كرّا كما بنا عليه بعض للمرسل المشهور اذا بلغ الماء
كرّا لم يحمل خبثا بناء على انّ الخارج من ذلك حال تغيّر الكرّ فيدخل ما بعده فى العموم او فرض بقائه كرّا زال تغيّرهما اجتمعا وان ثبت هنا ثبت فى
غيره بالاجماع ولذا ذكر صاحب ك وجماعة تبعا للمحقق فى المعتبر انّ هذا لازم القول بحجّيّة البلوغ او لقاعدة الطهارة بناء على عدم جريان استصحاب
النجاسة لانّ موضوع النجاسة هو المتلبّس بالتغيّر او المردّد بين ما حكم فيه التغيّر فى زمان وما تلبّس به وعلى التقديرين فلا يعلم بقاء الموضوع الذى هو
شرط فى جريان الاستصحاب للاخبار الظاهرة فى اعتبار عليّة التغيّر فى النجاسة مثل قوله كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضّأ واشرب وقوله لا
باس اذا غلب لون الماء لون البول وقوله ان كان النتن الغالب على الماء فلا توضّأ ولا تشرب ونحو ذلك ويكون كلمة حتّى فى صحيحة ابن بزيع للتعليل
او للانتهاء مع استظهار دخولها على العلّة الغائيّة مثل قوله تفكّر فى العبادة الى ان تفهمها ويرد الاوّل مضافا الى فساد المبنى كما تقدّم ضعف
الابتناء فانّ الادلّة التى اعتمدوها فى ذلك القول لا دلالة لها على ما نحن فيه فانّ عمدة تلك الادلّة الحديث المشهور اذا بلغ الماء كرّا لم يحمل
خبثا وهو مخصوص نصّا واجماعا بالخبث الذى لا يكون مغيّرا للماء فاذا ثبت النجاسة بالتغيّر كانت مستصحبة ولو قيل انّ العدد الثابت من المخصّص
بالمتغيّر ما دام متغيّرا وامّا ما بعد زوال التغيّر فهو داخل فى العموم قلنا هذا بعينه وارد على التمسّك بقوله فى الصحيح اذا كان الماء قدر كرّ لم ينجسه شىء
كما لا يخفى كذا احكام فى الحدائق عن بعض الافاضل وفيه انّ المخرج فى الخبر المتقدّم ليس هو العدد المعيّن اذ الخبث ليس اسما للعين وانّما هو معنى قائم
بالجسم النجس فالمعنى انّ الكرّ لا يتّصف بالنجاسة ولا يحملها فخروج صورة التغيّر انّما هو من عموم الاحوال فالمخرج حالة التغيّر وعنها داخل تحت
الاطلاق المفيد للعموم نعم لو فرض المخرج هو الماء المتغيّر من بين افراد الماء حتّى يكون هذا الحكم مختصّا بالماء الغير المتغيّر وكان حكم الماء المتغيّر مسكوتا
عنه فى هذا الخبر او فرض المخرج هو الخبث الحاصل من التغيّر وكان حكم الخبث بعد زوال التغيّر مسكوتا عنه امكن التمسّك فى محلّ السكوت بالاستصحاب
لكن التخصيص بأحد الطريقين غير ثابت فيلزم خروج ما او اجتمع الكرّ منهما بحيث زال تغيّرها ومن هنا يعلم انه لو سلّم عدم جريان العموم بالنسبة الى الكرّ

الذي تغير ثم زال تغيره لكن لا تامل في جريان العموم بالنسبة الى الكر المجتمع من المياه المذكورة فاذا ثبت الطهارة هنا ثبت في غيره بالاجماع واما ما ذكره
من النقض بالصحيحة المشهورة اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ففيه انها لبيان حكم الدفع فلا معنى للتمسك به عند الشك في الرفع فالاستصحاب سليم
ويرد على الثاني انه يكفي في جريان الاستصحاب الحكم الصرف بان هذا الماء كان نجسا وان كان مقتضى الدقة ترديد المشار اليه بهذا بين الذات المشتركة
بين المتغير وما زال عنه فيمنع نجاسته لان المسلم نجاسته خصوص ما تلبس بالتغير وبين خصوص المتلبس ما لم يكن نجسا لكن بناء الاستصحاب على المسامحة
العرفية للقضايا المتيقنة سابقا وقد نبهنا على ان مقتضى الدقة الخدشة في استصحاب الكرية بل هو اولى بعدم الجريان من الاستصحاب فيما نحن فيه ويرد
الثالث بان الظاهر من الاخبار اناطة الحكم بغلبة الماء على وصف النجاسة او غلبتها عليه في اول الامر فلا يشمل ما كان غالبا بعد ان كان مغلوبا واما
كلمة حتى في صحيحة ابن بزيع فهي ظاهرة في غير التعليل وذهابها على الغاية المقصودة من النزح غير معلوم على تسليمه فالغاية هو ذهاب الطعم والريح الحاصل
بامتزاجه بالماء الطاهر المتجدد بالنزح لا مطلق ذهابهما والكر من الماء الذي عليه المدار في عدم الانفعال وان ورد اناطة الحكم بغيره مما لا بد من ارجاعه
اليه ولو بتكلف او طرحه لعدم المقاومة الف ومائتا رطل على المشهور بل في الغنية الاجماع عليه وظاهر المنتهى والمعتبر وصريح غيرهما عدم الخلاف فيه ويدل
عليه مرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا وعليه الاصحاب كما في الحدائق والظاهر كون التقدير فيها بالرطل العراقي الذي هو مائة وثلثون درهما على المشهور كما نبه
الهمداني عن ابي الحسن ان الصاع ستة ارطال بالمدني وتسعة ارطال بالعراقي ووزنه الف ومائة وسبعون وزنة وعن البحر انه مائة وثمانية وعشرون
واربعة اسباع ونسبه الى الغفلة ومستند الحمل على العراقي صحيحة ابن مسلم ان الكر ستمائة رطل فان الظاهر الاتفاق على ان المراد به ليس العراقي ولا المدني فيتعين
الحمل على المكي وهو عند الاصحاب كما في الحدائق ضعف العراقي فيكون مبينا للمرسلة مع كفايتها للاستناد واما احتمال حملها على المدني كما ذكره شيخنا
البهائي فيكون تسعمائة بالعراقي فيقرب من مساحة القميين فيرده رواية علي بن جعفر الواردة في انفعال الف رطل من ماء وقع فيها اوقية من دم فتستظهر
ارادة العراقي من المرسلة لكون المرسل عراقيا او لارادة العراقي بدون نصب القرينة في بعض الاخبار كما في رواية الكلبي النسابة التي استشهد بها في الحدائق
ويضعف الاول بان المرسل غير المخاطب مع ان ملاحظة عرف السائل لها وجه اذا ذكر اللفظ في السؤال واعاده الامام في الجواب لا ما اذا لم يذكر الا في كلام
الامام واما ارادة العراقي في بعض الاطلاقات فمع ان الراوي فيه عراقي معارضة بالمثل بل اقوى ففي صحيحة زرارة ان الوضوء مد والمد رطل ونصف والصاع
ستة ارطال مع ان زرارة لم يكن مدنيا واضعف مما ذكر التمسك بعد تسليم تكافؤ الاحتمال بالاصل للطهارة وعموم قوله وسلم خلق الله الماء طهورا لم
ينجسه شيء فان الاصل مدفوع بما ثبت من علية الكرية لعدم الانفعال الدالة على ان الملاقات بنفسه مقتضية للانفعال ولا يتخلف عنه الا لمانع والمانع
مدفوع بالاصل واما العموم فبعد تسليم الرواية والاغماض عن الطعن عليها لعدم وجدانها في اصول اصحابنا فهو لاجل الجمع بينه وبين قوله اذا كان
الماء قدر كر لم ينجسه شيء الدال على علية الكرية لعدم التنجيس مقيد بالكر وان كونه لا ينجسه شيء انما هو باعتبار كريته فيكون الكرية قيدا للموضوع وهو
الماء الذي لا ينجسه شيء فكلما شك في كريته فلا يجوز الحكم عليه بعدم التنجيس بمقتضى العموم لانه شك في موضوع العام لا فيما خرج منه فافهم وقد نبه
على ما ذكرنا في رد الاصل شيخنا في تمهيد القواعد في مسئلة الشك في كرية الماء حيث حكم بالنجاسة ورد اصالة الطهارة بان الملاقات سبب التنجيس
ثم ذكر ان هذا هو الشايع بين الفقهاء واعترض عليه في الحدائق بمنع كون الملاقات مقتضية للتنجيس بل هي مع القلة وهي غير متحققة وفيه ان
القلة لم يذكر في الادلة عنوانا للانفعال وانما المذكور فيها ان الماء الذي يدخل الحمامة والدجاجة الواطئة للعذرة لا يجوز استعماله الا ان يكون كرا
من ماء وان الماء الذي لاقاه الكلب لا يستعمل الا ان يكون حوضا كبيرا وان الماء اذا لم يكن كرا تنجس بالنجاسة ومعلوم ان مقتضى هذه العمومات النجاسة
الى ان يثبت كون المشكوك فيه خارجا عنها والا اقتصر على المتيقن نعم قد يتوهم ان مقتضى الثالث كون عدم الكرية شرطا في الانفعال لكن يمكن ان
بالاصل فان الاصل عدم تحقق مناط الاعتصام فيما كان الماء ما بين بالعراقي وتدبر على ما ذكرنا في رد العموم شيخنا في المعالم بان الاخبار الدالة
على اعتبار الكرية اقتضت كونها شرطا لعدم الانفعال لما لم يدل دليل شرعي على حصول الشرط يجب الحكم بالانفعال انتهى وبهذا يظهر ضعف احتجاجهم بالاصل
على الوجه الذي قد يقع وينظر فيه في الحدائق بان شرطية الكرية لا يقتضي الحكم بالانفعال مع عدم العلم بالشرط لان المشروط عدم عند عدم الشرط في الواقع
لا عند عدم العلم به مع انه معارض بدلالة الاخبار المذكورة على ان القلة شرط في الانفعال فلا بد لدليل على حصول الشرط يجب الحكم بعدم الانفعال انتهى
ولا يخفى ان مقصود صاحب المعالم عدم جواز التمسك بعموم الطهارة وان اللازم التمسك بعموم النجاسة وان عدم الدليل على كون الاقل كرا يكفي في الرجوع
الى العموم واما كان كل من طوله وعمقه وعرضه ثلثة اشبار ونصفا على المشهور وفي الغنية الاجماع عليه يدل عليه رواية الحسن بن صالح الثوري عن ابي
عبد الله اذا كان الماء في الركي كرا لم ينجسه شيء قلت وكم الكر قال ثلثة اشبار ونصف عمقها في ثلثة اشبار ونصف عرضها والظاهر ان المراد من العرض هو
سطحه المشتمل على الطول والعرض كما سنبين في الصحيحة المحددة للكر بالذراع والشبر مع ان الطول لو كان انقص من ثلثة ونصف لم يتم الا بزيد
عرضه لا اقل من وجوب كونه مساويا له فالعرض هنا كعرض السماء والارض نعم يدخل على هذا السطح المستدير البالغ ثلثة اشبار ونصفا مع انه ليس
كرا اجماعا ويمكن استظهار ان الله من الرواية كون مجموع الثلثة ونصف من العمق ثابتا في تمام سطح الكر لا في خط منه فيخرج الدائرة ويمكن اخراجها

بالاجماع فهو من باب تقييد المطلق وهذا الايراد وارد في جميع الروايات ويمكن الاستدلال عليه برواية ابي بصير عن ابي عبد الله اذا كان الماء
ثلثة اشبار ونصف في مثله ثلثة اشبار ونصف في عمقه من الارض فذلك الكر ويمكن تقريبها لانها نظير ما تقدم في الرواية السابقة من ان معنى كون الماء
ثلثة اشبار ونصف كون سطحه المشتمل على الطول والعرض بهذا المقدار ويكون في عمقه صفة لثلثة اشبار ونصف وهي بدل او مثله يعني اذا كان سطحه
ثلثة اشبار ونصف في ثلثة اشبار ونصف ثابتة في عمقه ويعضده ما ذكرنا سقوط مثله في بعض نسخ المنتهى والمحكي عن نسخة مقروة على المجلسي مصححة ولا له
الروايتين وان لم يخل عن تكلف لان انهما نقصان في زيادة النصف على الثلثة فيرجحان على رواية اسماعيل بن جابر ان الكر ثلثة اشبار في ثلثة اشبار
لاحتمال سقوط النصف فيها وعدم احتمال زيادته في الروايتين واعتضادهما بالشهرة واجماع الغنية وان طعن عليه في المعتبر بوجود الخلاف لكن ادعى في المنتهى
بشذوذ قول القميين وهما اولى بالترجيح بهما من قرينة هذه المساحة بما ورد من التحديد بالقلتين واكثر من راوية وتقدير الكر بقوله نحو حبي هذا
ومما تقدم من المختار في وزن الكر وتابعه بما ارسله الصدوق من انه ما كان ثلثة اشبار عرضا في ثلثة اشبار عمقا هذا كله مع مخالفة رواية اسماعيل
للرواية عن علي بن جعفر عن اخيه في جرة فيها الف رطل من الماء فوقع فيه اوقية من دم هل يصلح شربه فان الف رطل على ما اعتبره بعضهم شبر من الماء فوجده
اثنين وثلثمائة وثلثة واربعين مثقالا لا يقرب من ثلثين شبرا فلا معنى للحكم بانفعاله واحتمال نقصانه عن سبعة وعشرين شبرا لثقل الماء ببعيد في الخارج
وفي مورد الرواية ومع فرض التكافؤ فالمرجع الى عموم ادلة النجاسة كما تقدم خلافا للمعروف وهنا رواية صحيحة اخرى يحكى ان انها اصح رواية عثر عليها في المقام
وهي صحيحة اسماعيل بن جابر في الماء الذي لا ينجسه شيء قلت ذراعان عمقه وذراع وشبر سعته والذراع قدمان كما يظهر من باب المواقيت والمراد بسعته سطحه
المشتمل على الطول والعرض فيصير مكسره ستة وثلثين واحتمل في المعتبر العمل بها لكن ذكر في المنتهى انه لم يقل احد بهذا المقدار واستجود حمل الشيخ قده
لها على ما اذا بلغ الحد بالارطال ويؤيده ما عن المحدث الاسترابادي من انا اعتبرنا الكر بالوزن فوجدناه قريبا من هذا المقدار والمعروف من صاحب
استشكال في العمل بالصحيح اذا خالف عمل الاصحاب وهنا اقوال اخر ضعيفة احدها قول الاسكافي بما بلغ مكسره مائة شبر وما اعتل بينه وبين قوله في
الوزن بالارطال العراقي وما بلغ قلتين والثاني قول الراوندي وما بلغ هو ابعاده الى عشرة ونصف من غير تكسير ولم نجد ما يمكن الاستدلال به واستدل
له شارح الروضة برواية ابي بصير المتقدمة بجعل في بمعنى مع فلا يعتبر الضرب وفيه ما لا يخفى ثم ان لازم هذا القول اختلاف افراد الكر وتقل فروضها
كما في الروضة ما كان طوله عشرة اشبار ونصفا مع كون كل من عرضه وعمقه شبرا وذكر بعضهم في بعد فروضه ما كان عمقه تسعة اشبار وعرضه
نصف شبر وطوله شبرا وما في الروضة اولى لان ظاهر المنقول عن الراوندي اعتبار الشبر المكعب ولهذا لم يذكره مخالفا للمشهور في اصل التحديد بثلثة ونصف
وانما ذكره في المنتهى في فروع هذا التحديد بان المشهور يعتبر فيه الابعاد الضرب وان انكسر لا يعتبره وقطب الدين قده والثالث المحكي عن ابن طاوس قده
من التخيير بين هذه الروايات فان اراد الظاهري فله وجه وان اراد الواقعي وحمل الزايد على الاستحباب فلا يعرف له وجه لتقدير الكر على المشهور بالوزن
والمساحة مع كونه بالوزن اقل دائما فان تصحيح ما جعلا لا يرتفع عن الاقل والاكثر مشكل جدا نعم لو تفاوت الحدان بحسب اختلاف المياه ثقلا وخفة كما
قيل انه قد يقرب التفاوت الى قريب العشر كان له وجه لكن يبعده ان الشبر في السابق كان ازيد لطول ابدان السابقين واعضائهم وبالجملة فالظاهر
انه لا ينبغي الارتياب في كون الكر بحسب المساحة ازيد وقد تقدم ان بعضا اعتبره فوجد الوزن غير تام من ستة وثلثين شبرا واذا اعتبر باشبار النساء
يصير اقل من ذلك فلا بد من رفع الاشكال نعم دفعه بعض بوجه اشكل وهو منع علم الائمة بنقص الوزن دائما عن المساحة ولا غضاضة فيه لان
علمهم ليس كعلم الخالق فقد يكون قد ذوه بانهما تمام الشريفة واجل الله الحكم عليه انتهى وفيه ما لا يخفى فان هذه يرجع الى نسبة الغفلة في الاحكام
الشرعية بل الجهل المركب اليهم وتقرير الله سبحانه اياهم على هذا الخطأ تعالى الله وتعالوا عن ذلك علوا كبيرا ثم ان هذا التحديد كغيره من التحديدات
الشرعية مبني على التحقيق دون التقريب لانه مقتضى ظاهر اللفظ نعم قد يتسامح في اطلاق الفاظ المقادير على ما نقص او زاد اذا كان بحكم المقدار
بالنسبة الى الحكم المتعلق بذلك المقدار ويتفاوت في اصل المسامحة في مقدارها الاحكام وحيث كانت الاحكام الشرعية تابعة للحكم الخفية
لم يعلم جواز المسامحة في متعلقاتها فهي اضيق دائرة عن المقادير المتعلقة للاحكام العقلية واما القسم الثالث من المياه فهو ماء البئر وهو ما لا
يصح سلب البئر عنه عرفا واوضحه في غاية المراد بانه مجمع ماء نابع من الارض لا يتعداها غالبا ولا يخرج عن مسماها عرفا ولا يخلو هذا التعريف عن
خدشة فالاولى وكوله الى العرف والظاهر عدم صدق ماء البئر على ما يجري اليها من العيون الجارية وان كان المجتمع يسمى بئرا مطلقا او مع نبع ماء منه غير
ما يجري اليها وح فيحتمل وجوب النزح منه وان اتصل بالجاري للاطلاقات والاقرب عدم الحاجة اليه لمنع شمول ادلة انفعال البئر الا لمائه لو خلي
وطبعه لا اذا اتصل بالجاري ثم لو فرض الشك في صدق البئر على مجمع ماء كما في العيون الراكدة فان قلنا بنجاسة البئر مطلقا فلا نرى فيها الفرق بين الكر والقليل
الا دليل على طهارة القليل منها لعدم ثبوت كونها من الجاري مع ما عرفت من التامل في اعتصام الجاري القليل لولا الشهرة والاجماعات المدعاة و
شذوذ المخالف في المسئلة واما رواية ابن بزيع المشتملة على التعليل بالمادة فهي اذا لم نقل به في موردها وهو البئر لغرض القول بنجاستها فكيف
نتعدى منه واما على القول بطهارة البئر مطلقا ففي الحكم بالطهارة هنا اشكال لما عرفت من ان التعليل فيها يحتمل الرجوع الى الجزء الاخير منها وهو

ترتب نهاب التغير على النزح وعلى تقدير الظهور فالرجوع الى الفقرة الاولى او الثانية او كليهما فيعارضها مادل على انفعال القليل فلا بد من
ارتكاب التخصيص فى تلك الاخبار او مخالفة الظاهر فى الرواية لا بعنوان تخصيصها بالكثير حتى يلغوا التعليل بالمادة بل بصرف التعليل الى الجزء الاخير
واولوية التخصيص فى خصوص المقام ممنوعة لقوة العموم وضعف ظهور التعليل وعلى فرض التكافؤ فيمكن الرجوع الى المفهوم مما دل على اشتراط
المادة المشتملة على الكثير فى اعتصام ماء الحمام بناء على ما تقدم من ان ظاهر الجملة الشرطية عليه المادة المشتملة على الكثير للاعتصام فكما يتعكس منطوقه
الى كل ماء قليل متصل بمادة له المشتملة على الكثير كذلك يتعكس مفهومه الى كل ماء قليل انتفت فيه تلك العلة وتوهم ان النسبة بينهما عموم من وجه
فيتعارضان فيما اذا كان للماء القليل مادة غير كر مدفوع بان مادة الاجماع غير قابلة للخروج عن المفهوم والالغاء اعتبار الكثرة فى المادة وكانت العلة
نفس المادة نعم يمكن ان يقال انه لو علم كون مادة البئر اكثر من كر او علم اتصالها بها حين الملاقاة لم ينفعل المنطوق العلة فى ماء الحمام فانه يتعدى
الى غيره كما عرفت ادلته المخصصة لادلة انفعال الماء القليل ويبقى تعليل الصحيحة مؤيدا لعموم الطهارة وفى تطهيرها بالنزح المزيل لو انفعل
بالتغير وجه اما الرجوع التعليل فى الصحيحة الى الفقرة الثانية فقط او مع الاولى واما الان المادة اذا فرضت كرا فاخرج منها بسبب نزح بعض الماء
مقدار مزيل للتغير فهذا زال تغيره بماء معتصم فيطهر كما عرفت سابقا وكيف كان فانه ينجس ماء البئر كغيره بتغيره بالنجاسة اجماعا نصا وفتوى
وهل ينجس بالملاقاة ولو كان كثيرا كما فى اكثر القدماء كالصدوقين والمشايخ الثلثة واتباعهم والحلى وابن سعيد والمحقق والفاضل فى بعض كتبه
والشهيد بل عن الامالى انه من دين الامامية وعن الانتصار والغنية وظاهر التهذيبين ومصريات المحقق الاجماع وفى السرائر نفى الخلاف فيه
وفى شرح الجمل الاجماع وعن كاشف الرموز ان عليه فتوى الفقهاء من زمن النبى صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا وفى الروضة كاد يكون اجماعا او لا ينجس ولو كان
قليلا كما عن العمانى وابن الغضائرى والشيخ فى التهذيبين والعلامة فى اكثر كتبه وشيخه مفيد الدين محمد بن محمد بن الجهم وولده وعن التنقيح
والموجز وجامع المقاصد والمحقق الميسى والشهيد الثانى على ما حكى عنه شارح المصنف فى المسئلة وجمهور المتاخرين عدا او يفرق بين القليل
والكثير كما عن البصرى وحكاه فى المنتهى عن جماعة قيل وهو لازم للعلامة المفضل فى الجارى بين القليل والكثير وفى الملازمة نظر لكن لا يبعد
استظهاره منه فى المنتهى ثم المحقق مع ما حكى عن مصرياته من الاجماع على الحكم بالنجاسة فى هذا فيه تردد وان كان الاظهر التنجيس لما ذكر
فى المعتبر من النقل المستفيض عن الصحابة بايجاب النزح ولئن كان معلوما منهم وان اختلفوا فى مقدار النزح والاخبار المتواترة الدالة على
وجوبه وربما استدل ايضا بالاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة العظيمة ويرد تواتر الاخبار والنقل بالنزح بعد تسليم دلالته على النجا
حمل ذلك على الاستحباب لما سيأتى من الامارات واما الاجماع والشهرة فموهونان بما عرفت من الخلاف من كثير من العلماء وربما استدل ايضا ببعض
الاخبار الظاهرة فى النجاسة مثل صحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع قال كتبت الى رجل اسئله ان يسئل ابا الحسن الرضا عن البئر يكون فى المنزل للوضوء
فيقطر فيه قطرات من بول او دم او يسقط فيها شئ من عذرة كالبعرة ونحوها ما الذى يطهرها حتى يحل الوضوء منها للصلوة فكتب فى كتابى ينزح منها
دلاء وفيه ان دلالتها ليس الا من باب التقرير بضميمة امتناع الخوف فى الردع بالكناية وهو معارض بظهور قوله ينزح دلاء فى كفاية نزح مطلق الدلاء
للدم والبول والعذرة فيتعين حمل الجملة الخبرية على الاستحباب فيكون نزح مقدار من الدلاء مستحبا لكل واحد اذ لو حمل على الوجوب لم يخرج جملة
على ظاهره من التخيير بين الدلاء فى النجاسات المذكورة اجماعا فلا بد اما من الالتزام باجمال الرواية والمقصود بيان ايجاب اصل النزح بمقدار من الدلاء
وان النزح طريق تطهير البئر وتفصيله موكول ببيان ما يجب فى كل واحد من النجاسات الى مقام اخر واما من التزام نصب القرينة لارادة العدد الخاص
من لفظ الدلاء بالنسبة الى كل من النجاسات المسئول عنها وشئ من الامرين المخالفين لظاهر الرواية بل صريحها لا يلتزم به احد لاجل امتناع عدم الا
بل الظاهر ان السائل يعد ملاحظته لكلام الامام لم يشك فى انه ردعه بهذا الكلام عن اعتقاده هذا مضافا الى ان ابن بزيع روى الرواية الآتية الدالة
فى عدم انفعال البئر وبصحيحة على بن يقطين عن ابى الحسن عن البئر يقع فيها الحمامة او الدجاجة او الفارة او الكلب والهرة فقال يجزيك ان تنزح منها
دلاء فان ذلك يطهرها ان شاء الله وهذه اظهر دلالة من الاولى لوقوع التطهير فى كلام الامام الا ان الامر بنزح الدلاء اظهر هنا فى الاستحباب من
حيث كونه اظهر فى مقام البيان فيبعد جدا حملها على بيان نوع المطهر واحالة تفصيل كل واحد من النجاسات المذكورة الى مقام اخر فالاولى حمل لفظ
التطهير هنا على ارادة ازالة القذارة والنفرة الحاصلة من وقوع تلك الاشياء وبصحيحة ابن ابى يعفور عن ابى عبد الله اذا اتيت البئر وانت جنب فلم
تجد دلوا ولا شيئا تغرف به فتيمم بالصعيد فان رب الماء رب الصعيد ولا تقع فى البئر ولا تفسد على القوم ماءهم وفيه ان الاستدلال مبنى على
بدن الجنب نجسا ولا شك ان وقوعه فى البئر ينجس البئر فلا يرفع الحدث بل يزيد الخبث ويحتاج بالاخرة الى التيمم فليس محذور الوقوع فى البئر
راجعا الى ما يضر بالقوم كما هو ظاهر الرواية بل هو لغو صرف وزيادة فى نجاسة بدنه فالتعليل بهذا اولى بل متعين حيث ان محذور فساد الماء يرتفع بنزح
دلاء منه فلا دلالة فى الرواية على المطلوب ويكون النهى عن افساد الماء لاجل استقذار القوم لذلك ولاثارة الوحل من البئر او لصيرورته مستعملا فى الحدث
الاكبر فالانصاف ان هذه الصحيحة اظهر فى عدم الانفعال والعجب ممن حكى عنه فى المنتهى مساواة ظهور هذه الصحيحة فى الدلالة على الانفعال لصحيحة

ابن

ابن بزيع الآتية الدالة على عدم الانفعال وموثقة عمار الواردة فى وقوع الكلب فى الفارة والخنزير قال ينزف كلها فان غلب الماء فلينزف يوما الى الليل ثم يقام عليه
قوم يتراوحون اثنين اثنين فينزفون يوما الى الليل فقد طهرت وفيه ان نزح الكل للاشياء المذكورة لعله خلاف الاجماع ولذا حمله الشيخ على صورة
التغير وبحسنة الفضلاء بن هاشم قالوا قلنا له بئر يتوضا منها يجرى البول قريبا منها اينجسها قال ان كان البئر فى اعلى الوادى يجرى فيه البول من تحتها وكان
بينهما قدر ثلثة اذرع او اربعة اذرع لم ينجس شئ من ذلك وان كان اقل من ذلك نجسها قال وان كان البئر فى اسفل الوادى يمر الماء عليها وكان بينه وبين
البئر تسعة اذرع لم ينجسه وما كان اقل من ذلك فلا تتوضأ منه فقلت له فان كان مجراها بول يلصقها وكان لا يلبث على الارض فقال ما لم يكن له قرار
فلا باس وان استقر منه قليل فانه لا يثقب الارض ولا قعر له حتى يبلغ البئر وليس على البئر منه باس فتوضأ منه انما ذلك اذا استنقع كله والانصاف ان
هذه الحسنة وان لم يحمل على ظاهرها من حيث عدم انفعال البئر بمجرد قرب المبال منها الا انها ظاهرة فى الانفعال عند العلم بوصول البول اليها ونحوها
فى الظهور قوله فى رواية ابن مسكان عن ابى بصير كل شئ يقع فى البئر ليس له دم مثل العقرب والخنافس واشباه ذلك فلا باس لكنها كالروايات الاربع
المتقدمة على فرض تسليم ظهورها فى الانفعال وجميع اخبار النزح مع الاغماض عن ظهورها فى الاستحباب وتسليم دلالته وجوب النزح على النجاسة معارضة
بالصحاح المستفيضة وغيرها التى هى اقوى دلالة من تلك الاخبار ففى صحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع ماء البئر واسع لا يفسده شئ الا ان يتغير فينزح
حتى يذهب اللون ويطيب الطعم ودلالتها واضحة ولا يلتفت الى ما ذكرها فى المعتبر وغيره من التاويل وصحيحة على بن جعفر عن اخيه عن بئر وقع فيه
زنبيل من عذرة يابسة او رطبة او زنبيل من سرقين ايصلح الوضوء منها قال لا باس وصحيحة معوية بن عمار لا يغسل الثوب ولا يعاد الصلوة مما يقع فى البئر
الا ان ينتن وصحيحة الاخرى فى فارة تقع فى بئر فتوضا منها وصلى وهو لا يعلم يعيد صلوته ويغسل ثوبه فقال لا يعيد صلوته ولا يغسل ثوبه و
معناها موثقة ابان ورواية جعفر بن بشير عن ابى عيينة وصحيحة محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلم فى البئر يقع فيها الميتة قال ان كان لها ريح نزح
عشرون دلوا بناء على ان النزح لزوال الريح غالبا بالعشرين او للاستحباب ان يرجع الضمير الى البئر وصحيحة زرارة عن الحبل من شعر الخنزير يستقى
به الماء من البئر هل يتوضأ من ذلك الماء قال لا باس بناء على ان البئر لا ينفك غالبا عن ملاقاة الحبل وان امكن ان يقال ان ماء الدلو لا ينفك ايضا عن
ملاقاة ما يتقاطر من الحبل لكنه لا يقدح فى المطلوب كما لا يخفى ونحوها او دونها فى الظهور رواية زرارة فى جلد الخنزير يجعل دلوا يستقى به الماء قال
لا باس بناء على ان محل السؤال وان كان هو نفى الباس عن استعمال جلد الخنزير واستعمال الماء النجس الذى يستقى به الا انه لو انفعل البئر كان ينبغى التنبيه
على ذلك لئلا يستعمل البئر بعد ذلك قبل النزح ونحوهما مرسلة على بن حديد عن بعض اصحابنا قال كنت مع ابى عبد الله فى طريق مكة فصرنا الى بئر
فاستقى غلام ابى عبد الله دلوا فخرج فيه فارتان فقال ابو عبد الله ارقه واستقى اخر فخرج فيه فارة فقال ارقه فاستقى الثالث فلم يخرج فيه شئ فقال
صبه فى الاناء فصبه ورواية محمد بن القاسم عن ابى الحسن فى البئر يكون بينها وبين الكنيف خمس اذرع او اقل او اكثر يتوضأ منها قال ليس يكره من قرب
ولا بعد يتوضأ منها ويغتسل ما لم يتغير الماء ومرسل الصدوق عن مسعدة عن الصادق انه كان فى المدينة بئر وسط مزبلة فكانت الريح تهب فيلقى فيها العذرة و
كان النبى صلى الله عليه وسلم يتوضأ منها وموثقة ابى بصير قلت لابى عبد الله بئر يستقى منها ويتوضأ به وغسل به الثياب وعجن منه ثم علم انه كان فيها ميت قال لا باس
لا يغسل منه الثوب ولا يعاد منه الصلوة وموثقة ابى اسامة قال اذا وقع فى البئر الطير والدجاجة والفارة فينزح منها سبع دلاء قلنا فما نقول فى صلوتنا و
وضوئنا وما اصاب ثيابنا قال لا باس وعن البئر يقع فيها زنبيل عذرة يابسة او رطبة قال لا باس اذا كان فيها ماء كثير فان الكثرة العرفية غير معتبرة
فى الماء اجماعا فهى للتحفظ عن التغير او يثبت الحقيقة الشرعية فى لفظ الكثير حتى يكون الرواية دليلا للقول باعتبار الكرية فى البئر فهذه اخبار
اثنى عشر بين صحيح فى المطلوب وظاهر فيه ولو قدر معارضة ظواهرها بظواهر ما تقدم من اخبار النجاسة كان الواجب على المنصف ترجيح هذه عليها هذا
كله مضافا الى مخالفة اخبار النجاسة للعامة وموافقتها لعموم طهارة الماء واستلزام العمل باخبارهم لطرح اخبار معتبرة كثيرة فى مقام التعارض فى مقدار
النزح واما الشهرة ونقل الاجماع فموهونان بالاطلاع على فساد المستند ومخالفة جماعة كثيرة من اهل التحقيق والتدقيق ثم على فرض التكافؤ
فالواجب الرجوع الى العمومات ومع التنزل فالى اصالة الطهارة هذا مضافا الى لزوم الحرج الشديد خصوصا فى البلاد التى ينحصر ماؤهم فى البئر ولذا
فى كاشف الغطاء ما حاصله ان من لاحظ ذلك لم يحتج الى النظر فى الاخبار عامها وخاصها واما القول باعتبار الكرية فى البئر المنقول عن البصرى ومحلى
انه لازم قول العلامة قدس سره فى الجارى فوجهه عموم ادلة انفعال القليل ولا يعارضها عموم ادلة طهارة البئر لانصراف الاطلاق فيها الى ما يبلغ الكر
الغالب فى الابار ولذا امر فى احيانا بنزح مائة دلو او سبعين دلوا والكر من غير تقييد بكون الماء كثيرا اعتمادا على الغالب ودعوى ان العموم مخصص
بما دل على طهارة البئر عند التغير بزوال التغير فلولا اعتصام الماء لانفعل ما يخرج منها بملاقاة المتغير مدفوعة باحتمال كون النزح مطهرا
تعبديا على خلاف القاعدة وخصوص رواية الحسن بن صالح الثورى المتقدمة فى الكر من قوله اذا كان الماء فى الركى كرا لم ينجسه شئ وقوله فى موثقة عمار
السابقة فى ادلة الجنب لا باس اذا كان الماء كثيرا بحمله على الكثير الشرعى لانه اقرب من حمله على ما اذا لم يتغير وقوله فى صحيحة ابن بزيع المتقدمة ماء البئر
واسع لا يفسده شئ بناء على ابقاء الوسعة بمعناها الحقيقى وهى الكثرة الفعلية وجعل القضية محمولة على الغالب كما يشعر به كونها توطئة وتمهيدا لعد

الأمر

عن الرضوي العقد العالب على القضية الحمل النسبة بالنسبة مرجوحة لاده آ لكان لو الاستغراق حيث من والموسعة الحكم حيث من لوسعته اوارادتها الانسان
ويكن عمقها ثلثة اشبار ووصف في مثلها فسبيلها سبيل الجاري الا ان تتغير لونها او طعمها او رائحتها ولولا اعراض الاصحاب عن هذا القول امكن لصبر
اليه عن الجعفي اعتبار الذراعين في عدم انفعال الماء ولم نعثر له على وجه ثم المختار من طهارة البئر فالمشهور بينهم استحباب النزح ويشبه الشيخ فذهب
وجوب النزح تعبدا وتبعه العلامة قده في المنتهى فان ارادوا بالوجوب الشرطي لما يشترط فيه الطهارة من الشرب والاستعمال في المأكول والطهارة به
من الحدث والخبث بمعنى عدم جواز هذه الامور قبل النزح فليس النجاسة الا منع استعماله في هذه الامور فاذا تحقق المنع عن هذه الامور تحققت النجاسة
ولزمها نجاسة الملاقي فلا يرد ان الثمرة تظهر في عدم تنجس ملاقيه فتامل وان ارادوا الوجوب النفسي ففي غاية البعد عن ظاهر الروايات ثم ان في الروايات
قراين كثيرة على الاستحباب منها ما تقدم من الامر بنزح دلاء لنجاسة واحدة والنجاسات فان ارادة الوجوب يوجب ارادة خلاف اللفظ ومنها ورود اخبار
متعارضة منافيا فان الحمل على الوجوب يوجب طرح بعضها بخلاف الحمل على الاستحباب وطريق تطهيره المتعارف المتفق عليه وان كان مشاركا مع غيره من
المياه النجسة في المطهر كما ان غيره مما يشاركه في التطهير بالنزح اذا كان ذا مادة ينبع بالنزح كما في ظاهر صحيحة ابن بزيع المتقدمة وافتى به نزيع المتقدمة
وافتى به الشيخان في الغدير النابع واما مشاركته مع غيره فهو الاقوى على القول باعتبار الامتزاج مع المعتصم في التطهير قال في عدو لو اتصل
بالنهر الجاري طهرت نسكا قرارهما واختلفا في البناء ويطهر بطهر غيره وبالنزح لكن في المعتبر اذا جرى اليها الماء المتصل بالجاري لم تطهر لان الحكم
متعلق بالنزح ولم يحصل فظاهره المنع ولو مع تساوي القرارين وفي س وكرى طهارتها بالامتزاج بالجاري والكثير اما لو تسنما عليها من فوق فالاقوى
انه لا يكفي لعدم الاتحاد في المسمى **اقول** قد صرح الشهيد في س بان الواقف المتصل بالجاري مع علو الجاري متحد معه بل تقدم في مسئلة اشتراط
تساوي السطوح في الكر دعوى الاتفاق على الاتحاد مع علو المعتصم وح فلا وجه لمنع تطهر البئر بالامتزاج مع المعتصم المتحد معه ومن ذلك يظهر
ضعف دفع المنافات بينهما بان الكلام هناك في الدفع وهنا في الرفع واضعف منه احتمال خصوصية في البئر مفقودة في غيره وجه الاضعفية تصريح
المحقق بعدم خصوصية في البئر من حيث اختصاص تطهيرها بالنزح فكيف كان فالاقوى كون ماء البئر على القول بالانفعال كماء القليل فيما يطهر
به فينبغي ارجاع الخلاف هنا الى الخلاف هناك في كيفية التطهير فيما يظهر من تعليل المعتبر من اختصاص تطهير البئر بالنزح لا مستند له الا الاخبار الظاهرة
في انحصار المطهر في النزح مثل قوله في صحيحة ابن بزيع ينزح دلاء في جواب قول السائل ما الذي يطهرها الظاهر في الحصر بكون ذلك والقرآن حملها على الغالب
من تعذر التطهير بغير النزح او تعسره ثم اللازم في صورة اتصالها بالجاري وصدق الاتحاد الرافع للنجاسة بالامتزاج او بمجرد الاتصال على الخلاف الالتزام
باعتصام ماء البئر وعدم انفعاله مما يقع فيه ولا باس به اما لو تطهر بالقاء كر عليه فقد يقال ان اللازم من القول بتطهيره بذلك الالتزام ايضا بصيرورة
ماء البئر معتصما لا ينفعل بما يقع فيه لان دليل التطهير بالقاء الكر يقتضي عدم قبول الكر للانفعال واتحاد ماء البئر معه بالامتزاج او بمجرد الاتصال ولازم
ذلك عدم قبوله للنجاسة الخارجية بعد ذلك فيكفي في اعتصام البئر ايصال الكاثر عليه ويمكن ان يقال انه ان استهلك به الكر في البئر بعد وقوعه دخل في
حكم البئر فيشمله ادلة البئر ويخرج عن مورد ادلة الكر وحصول التطهير به انما هو باول الوقوع والتطهير بامتزاج البئر مع شيء منه معتصم به ولا استهلاك
حينئذ والمستهلك هو الواقع الملاصق الوقوع فلا منافاة بين كونه دافعا وكونه غير دافع لاختلاف زمانيهما وان استهلك البئر الكر الملقى عليه لقلتها
جدا كان لها حكم الكر لعدم صدق البئر عليها وان شك رجع الى اصالة عدم استهلاك البئر والى اصالة عدم الانفعال على اختلاف لا نظائر في ذلك
وكيف كان فيطهر بنزح جميعه عرفا وان بقي منها شيء يسير هو منه بمنزلة ما يبقى بعد انفصال الغسالة من الثوب في الاناء وفي حكم النزح اخراج مائها بآلة
من ساقية وغور على خلاف فيه من حيث انفعال العائد بارض البئر وجوانبه الى ان لا دليل على طهارتها بغير النزح وما في حكمه من اخراج الماء واما احتمال
كون العائد هو الغير فلا يقدح بعد احتمال عدم عوده واصالة عدم ملاقات هذا العائد ان وقع فيها مسكر منجس له ولا يكون الا مع كونه مائعا بالاصالة
ولو بني على عموم كل مسكر خمر وفي النبوي المروي عن ابي جعفر وعن ابي الحسن ان الله لا يحرم الخمر لاسمها ولكن حرمها لعاقبتها فما كان عاقبته الخمر فهو
لم يفرق بين الجامد والمائع ولو بني على ظاهر التنزيل في خصوص حرمة التناول خرج ما عدا الخمر لاختصاص ما فيه الامر بنزح الكل بالخمر مثلا قوله في رواية
الحلبي وان مات فيها بعير او صب فيها خمر فلينزح نعم لو قيل بنزح الجميع فيما لا نص فيه عم الحكم لغير الخمر من هذه الجهة بل لولا هذا لم يعم الحكم في الخمر
ايضا لاختلاف الاخبار فيها ايضا ففي رواية كردويه عن البئر يقع فيها قطرة دم او نبيذ او مسكر او بول او خمر قال ينزح منها ثلثون دلوا وفي خبر زرارة بئر
وقع فيها قطرة دم او خمر قال الدم والخمر والميتة ولحم الخنزير كلها سواء ينزح منها عشرون فان غلب الريح نزحت حتى تطيب وحكي في المعتبر عن المقنع الافتاء
بمضمونهم ثم احتمل العمل والتفصيل بين القطرة والكثير كما في الدم وكانه قده يحمل الثلثين على الاستحباب كما انه منكاشفا للتنافي ولو فرض عدم
القول بالفرق او تسدونده كما عن المنتهى امكن العمل كما في المعتبر وحكي عن الذخيرة لقوته وحمل الثلثين على الفضل ونزح الجميع على الافضل
كما يشهد به الجمع بينهما وبين ما لا يجب له نزح الجميع اتفاقا كصحيحة معاوية بن عمار في البئر يبول فيها الصبي او يصب فيه البول والخمر قال ينزح الماء كله
ورواية ابن سنان فان مات فيها ثور او صب فيها خمر فلينزح الماء كله هذا في المتن وعن السرائر عليه الاجماع وعن الغنية الاتفاق فالعمل عليه مع كونه

احوط او وقع فيه فقاع كما افتى به الشيخ ومن تأخر عنه على ما حكي ولا مستند له الا ما ورد من انه خمر وفيه انصراف التنزيل الى خصوص الحرمة او اليها
والى النجاسة نعم لو قيل بالجميع فيما لا نص فيه كما استدل به في المعتبر تم الحكم بالجميع كما يتم ان وقع فيه عصير عنبي او مني او احد الدماء الثلثة في قول
بل عن السرائر والغنية الاجماع على غير العصير مصرحا في الاول بعدم الفرق بين كون المني من مأكول اللحم وغيره وتبعا كان اطلاق بعض الاخبار الدال على الفرق
بين قليله وكثيره منافيا لهذا الحكم ولذا قال في المعتبر بعد حكاية اطلاق المقنعة والمصباح بعدم الفرق بينهما وبين غيرها من الدماء بحيث ينزح دلاء
عن قليله دونها ان الاصل ان حكمها حكم بقية الدماء عملا بالاحاديث المطلقة **اقول** دعوى الانصراف ممكن فيرجع الى ما لا نص فيه لكنها مشكلة
ان ممنوعة ولو مات فيها بعير فلا خلاف في وجوب نزح الجميع عن السرائر والغنية الاجماع عليه لقوله في صحيح الحلبي في الخمر وفي رواية ابن سنان وان مات فيها
ثور او نحوه نزح كله اما وقوعه ميتا فالظاهر انه كذلك لظهور الاخبار في عليته ملاقات الميتة للحكم نعم في رواية زرارة المتقدمة في الحمار في الميتة الواقعة
عشرين ولم اجد عاملا بها اولا بما ورد في مطلق الدابة وورد في الحمار والجمل كر من ماء وذكر جماعة كالحلي والمقداد والمحقق والشهيد الثانيين وغيرهم
ان البعير بمنزلة الانسان يشمل الذكر والانثى وعن شرح الفاضل الهندي ان عليه اتفاق اهل اللغة لكن الازهري قال هذا كلام العرب ولا يعرفه الا
خواص اهل العلم باللغة ثم حكي عن الشافعي في الوصية انه لو قال اعطوه بعيرا لم يكن لهم ان يعطوه ناقة فحمل البعير على الجمل لان الوصية مبنية على
عرف الناس لا على محتملات اللغة التي لا يعرفها الا الخواص ثم حكي عن الغزالي في البسيط ان المذهب انه لا تدخل فيه الناقة وخرج طوائف من اصحابنا
قولا ان الناقة تندرج فيه ومن كلام ائمة اللسان ان البعير كالانسان والناقة كالمرأة انتهى ما عن شرح الفاضل **اقول** مقتضى الجميع ان لفظ
البعير موضوع للمطلق لكن شاع استعماله في المقيد ولذا مال في الخلاف البعير الجمل فالاولى دخال الناقة فيما لا نص فيه وكذا الحال في شموله للصغير
حكاه الفاضل المقداد عن ظاهر الثعالبي لكن عن الصحاح والمحيط ومهذب اللغة انه يقال له ذلك اذا اجذع وعن القاموس انه الجمل البازل ثم المشهور في
كلام جماعة الحاق الثور بالبعير وهو الاقرب لصحيحة ابن سنان المتقدمة والظاهر اختصاصه كالبعير بالاهلي مع احتمال شمولها للوحشي او الحاقه بالاهلي لعطف
نحوه عليه في رواية ابن سنان ويحتمل دخول الثور في حكم البقرة الوارد فيها نزح الكر لكن الاقوى الاول لانصراف الثور بما الحق بما ذكر نزح الجميع
عرق الابل الجلالة وعرق الجنب من الحرام وبول ما لا يؤكل لحمه ودونه عدا بول الرجل والصبي وخروج الكلب والخنزير حيين والفيل ولا يتم الحكم في شيء
منها الا بايجاب الجميع فيما لا نص فيه مع دخول بعضها في اطلاق بعض النصوص وكيف كان فان تعذر لغلبته وكثرته في نفسه ولنجدها النبع لا لمانع آخر
اقتصارا على مورد النص استيعابا فانها اجمع تراوح عليها اربعة رجال يريح اثنان منهم الاخرين وهما اما يشتغلان بالنزح كما من صريح السرائر
واما يدخل احدهما البئر فيملي الدلو بمجرد وصولها الى البئر لئلا يحتاج الى تاخير التكرار لخاصة الدلو في الماء للامتلاء كما عن الشهيد الثاني ولم يظهر
من النص تعيين احد الوجهين ولذا احتاط المولى الورع التقي المجلسي قدس سره بدخول واحد في البئر ووقوف اثنين للنزح خروجا عن الشبهة وعلى كل تقدير
فلا يجزي واحد واحدا وان فرض انه ينزح بذلك ما ينزح بالاثنين دفعة ويعتبر قيام الاخرين للنزح اوان التعب والكل عن النزح في الاولين
ليصدق الاراحة ولكن مدة الاشتغال بنفس النزح يوما الى الليل فيجب هيئة المقدمات قبل اليوم ظاهر ارسال الدلو في البئر على الاحوط والمستند
في ذلك خبر عمار الوارد في بئر وقع فيها كلب او فارة او خنزير قال ينزف كلها فان غلب الماء فلينزف يوما الى الليل ثم يقام عليها قوم يتراوحون
اثنين اثنين فينزفون يوما الى الليل وقد طهرت بالخبر بناء على تنزيله على صورة تغير الماء بما وقع فيه والا فنزح الجميع للمذكورات خلاف الاجماع
مع انه لو كان للاستحباب كفى في المطلوب لدلالته على مدلية التراوح عن نزح الجميع المطلوب وجوبا او استحبابا ثم ان الرواية خالية في المعتبر
عن لفظ ثم لكنها موجودة في غيره وظاهرها وجوب التراوح بعد النزف منه يوما كاملا وليس كذلك وقد ذكر في توجيهه وجوه مثل قراءته ثم بفتح الثاء
للاشارة او سقوط كلمة قال بعدها ويؤيده حكاية ذكره عن بعض النسخ او ان المراد بالنزف يوما نزف الجميع يوما ثم اذا لم ينزف في يوم تراوح عليها
اربعة والكل كما ترى الا ان هذه اللفظة لا تخل بالمراد بعد الاجماع على عدم وجوب ما عدا التراوح عند غلبة الماء وصراحة الرواية في وجوب التراوح
ويؤيدها المرسل عن الرضا فان تغير وجب ان ينزح الماء فان كان كثيرا وصعب نزحه فالواجب عليه ان يكتري اربعة رجال يستقون منها على التراوح
من الغدوة الى الليل ثم ان مقتضى وجوب الاقتصار في كيفية التطهير التوقيفية على المتيقن عدم الاجزاء بالنساء ولا الخناثى ولا الصبيان ولا
بالملفق من نصفي يوم وليلة ولا الاكتفاء بالاثنين وان نزحا ما ينزح الاربعة ولا بثمانية رجال في نصف يوم بدلوين او ازيد ولا فرق في عدم
الاجزاء بما ذكرنا في الفروع بين التمكن من العمل على ظاهر النص في تلك البئر او تعذره كما لو لم يكن الا النساء او الصبيان او لم يكن الا الملفق
وغير ذلك ثم ان مقتضى النص عدم جواز تركهم المانح الا تعالهم اجمع بشيء ولو كان ضروريا كالاكل لامكان الاشتغال به في زمان الراحة ومن
ذلك علم ان الصلوة فليس لهم الاشتغال جميعا بالصلوة لكن ذكر جماعة تبعا للذكرى جواز الصلوة لهم جماعة ولعل وجهه عموم ادلة استحبابها للشاملة
لهؤلاء وفيهما لا يخفى فانها ساقطة عن المعذور ولاجل ما ذكرنا اورد عليهم بانه مثل استثنائها سائر المستحبات كتشييع الجنائز وقضاء حاجة
مؤمن ونحو ما يرد عليهم ان اللازم استثناء مقدمات الجماعة من سعيهم الى المسجد وانصرافهم نعم يجوز لهم الجماعة على التناوب بان يقف

الامام ويقف معه واحد يصلي معه ركعة ثم ينفرد ويتم صلوته مخففا مقدار ركعة من الامام فيقوم مقام احد لنا دخين ويجيء هو يلحق الامام وينفرد
الا غيره صلوته بمقدار الركعة الثالثة للامام فيقوم مقام الناج الاخر فيجيء هو ويلحق في الرابعة ولو حصل اثناء التراوح تغير في البئر وجب تمكين
نزح ماينها اجمع يكفي بالتراوح او يعدل الى النزح الجميع ولو زاد عن يوم التراوح وجهان الاقوى والاحوط الثاني لان التراوح مطهر مع انعدل فاذا
اتفق مع نجاسة البئر كان مقتضى الدليل طهرها بنزح الجميع لو تبين في اثناء النزح الجميع غلبة الماء وتعذر نزحها او عرضت بعد عدمها الآثر
في الصورة الاولى كون ما نزح محسوبا من التراوح اذا فرض اجتماعه الشروط وفي المقام فروع كثيرة لكن فائدتها بعد البناء على استصحاب النزح بيومه
والله العالم ويجب نزح كر لموت حمار وبغل وحصانا ومساحتهان مات فيها دابة والظاهر ان المراد بها هنا الخيل كما من بغل وحمار او بقرة اما الحمار فلاكلام
فيه ففي رواية عمر بن سعيد بن هلال سئلت ابا جعفر عما يقع في البئر ما بين الفارة والسنور الى الشاة كل ذلك يقول سبع دلاء قال حتى بلغت الحمار
والجمل فقال كر من ماء واقل ما يقع في البئر عصفور ينزح منها دلو واحد فيها في المعتبر عطف البغل على الحمار في زيادة معتبرة ويظهر من سوق الرواية عموم حكم
الحمار لما يماثلها في الجثة حيث جعل الحيوانات اصنافا بحسب الجثة فيشمل البقرة ولو كان في الرواية لفظ الجمل احتمل ارادة ما بينهما في الجثة في
صحيحة ابن سنان اذا سقط في البئر دابة صغيرة او نزل فيه جنب نزح منها سبع دلاء فان مات فيها ثور او نحوه او صب فيها خمر نزح الماء كله وفي صحيحة
الفضلاء زرارة ومحمد بن مسلم وبريد بن معاوية عن ابي عبد الله وابي جعفر في البئر يقع فيها الدابة او الفارة او الكلب او الطير فيموت يخرج ثم ينزح
من البئر دلاء والظاهر ان المراد من الدابة الصغيرة المماثلة للسنور والكلب وفي ما يدب على الارض كما فسرها به او لا في الصحاح ولاخصوص ما يركب كما
فسرها به ثانيا لان الظاهر انها لما يقرب من الشاة والكلب والسنور واشباهها لكن العلامة قده استظهر منها بعد نفي الاول وجعل اللام
اما للعموم واما للعهد الذهني فيفيد العموم فاذا ثبت ذلك دخل فيها الحمار والفرس والبغل والبقرة والابل غير ان الابل والثور خرجا بما دل على
نزح الجميع لهما فان قلت يلزم ما لتسوية بين ما عدا الامام قلنا خرج ما استثنى بدليل منفصل فيبقى الباقي لعدم المعارض وايضا التسوية حاصلة
من حيث الحكم وجوب نزح الدلاء وان افترقا بالقلة والكثرة وذلك شيء لم يتعرض له الا ان لقائل ان يقول ان ما ذكره لا يدل على بلوغ الكثرة
ويمكن التمحل بان يحمل الدلاء على ما يبلغ الكر جمعا بين المطلق والمقيد خصوصا مع الاتيان بجمع الكثرة لا يقال ان حمل الجمع على الكثرة استحال ارادة
القلة منه والا لزم الجمع بين ارادتي الحقيقة والمجاز وان حمل على القلة فكذلك لانا نقول لا نسلم استحالة الثاني سلمنا ولكن ان حمل على معنى الجمع
وهو مطلق الجمع لم يلزم ما ذكرنا على ان الثاني كون الصيغة المذكورة حقايق في الكثرة او مجازات نظرا وبعض المتاخرين استدل بهذه الرواية للحمار فقط
الفرس والبقرة والحقهما بالمروي عنه نص وقد يكون مثل هذه الروايات البقباق عن ابي عبد الله انتهى ولا يخفى كلامه قده من مواقع للنظر ثم الظاهر ان مراده
بعض المتاخرين المحقق في المعتبر لكنه قده لم يستدل برواية الفضلاء بل برواية ابن سعيد المتقدمة الناصة على حكم الحمار واورد رواية الفضلاء وهذه
لم يتعرض قدر الدلاء التي ينزح ومن المحتمل ان يكون مما يبلغ الكر فيكون العمل بالمبنية اولى ثم ذكر الفرس والبقرة ونسب الحاقهما بالحمار الى الثلثة
وطالبهم بدليل الالحاق فان احتجوا برواية ابن سعيد قلنا هي مقصورة على الحمار والبغل فان قالوا هي مثلها في العظم طالبناهم بدليل التخطي الى
المماثل من اين عرفوه ولو ساغ البناء على المماثل في العظم لكانت البقرة كالثور ولكان الجاموس كالجمل وربما كانت الفرس في عظم الجمل ثم قال و
المقلد من لو طالبه بدليل المسئلة لادعى الاجماع بوجوده في الكتب الثلثة وهو غلط وجهالة ان لم يكن تجاهلا فالاوجه ان يجعل الفرس والبقرة
في قسم ما لم يتناوله نص على الخصوص انتهى كلامه رفع مقامه وهو في غاية الجودة الا انا قد ذكرنا انه قد يفهم من الاخبار ان المراد بالحمار والبغل ما
ماكان في جثتهما ويخرج ما خرج بالدليل كالثور والجمل ولذا عمم جماعة الحكم فذكر في الشرائع الخيل والبغال والحمير اهلية والبقرة وحشية او ما ماثلها
في مقدار الجسم وادعى في الغنية الاجماع على الخيل وشبهها وهو مراد المحقق ببعض المقلدة في عبارته المتقدمة وعن الوسيلة والاشباه الحمار والبقرة
وما اشبههما وعن المهذب من الخيل والبغال والحمير وما اشبهها في الجسم والظاهر ان الكل فهموا من رواية الحمار وغيرها ما ذكرنا من ارادة المثال و
بالجملة اخبار نزح البئر لا يكاد يمكن الالتزام بها الا ان ما فهمه الجماعة ليس ببعيد عن سياق الاخبار لكن نظر المحقق قده حيث انكر عليهم الى الاقتصار
على الظاهر اللفظي في الاخبار وانكاره في غاية الجودة كما ان انكار ظهور ما ذكرنا من سوق الاخبار في غير محله والله العالم وينزح سبعين دلوا بالدلو
المعتاد على تلك البئر كما هو صريح بعض وظاهر ما سيذكره المصنف ان مات فيها انسان اجماعا كما عن الغنية والمنتهى وظاهر غيرهما ومستنده رواية عمار
الساباطي عن رجل ذبح طيرا فوقع دمه في البئر قال ينزح منها دلاء هذا اذا كان ذكيا فهو هكذا وما سوى ذلك مما يقع في البئر فيموت فاكثره الانسان
ينزح منها سبعون دلوا واقله العصفور ينزح له دلو واحد فان اللفظ يشمل الصغير والانثى بلا خلاف وكذا الكافر على المشهور ونسب في الرياض الى الاصحاب
وخالف في ذلك الكافر على المشهور ونسب في الرياض الى المخالفة في الحكم بالجميع مستدلا لان الكافر اذا وقع وخرج حيا وجب له
نزح الجميع فكيف اذا مات فيها وفيما ذكره في المعتبر من منع وجوب الجميع للكافر الخ فان النص في موت الانسان نص على الكافر بعمومه واذا لم يجب
في ميتته الا سبعون فاولى في حياته انتهى وتوجيه ان مقتضى هذه الاولوية عدم اجتماع الحكم بوجوب الجميع للكافر الخ والسبعين له اذا مات في البئر

فمقتضى القاعدة اخراج الكافر الخ عن حكم ما لا نص فيه لاطلاق الرواية بوجوب السبعين للكافر اذا مات فيها المسلم لملازمة لها حيا فيخرج عن
موضوع ما لا نص فيه فما صنعه من تقييد الرواية بحكم ما لا نص فيه يشبه طرح الادلة اللفظية بمقتضيات الاصول المحكمة فيما لا نص فيه ودعوى
ان النزح انما وجب بالموت فلا يدل على حكم الكافر من حيث كفره ما الاطلاق غير مجد مدفوعة بانه ان اراد بذلك منع عموم الانسان في النص للكافر فلا شاهد فيه
وان اراد انه وان كان شاملا له الا انه اوجب نزح السبعين لاجل موته فهو ساكت عما يجب نزحه للكفر ففيه ان الجهتين في الكافر متلازمتان فلا معنى
للسكوت عن احديهما فهو نظير ما اذا حكم الشارع بصحة الصلوة في ثوب عليه عذرة الكلب مثلا فانه لا يمكن ان يدعي ان الحكم بالصحة من جهة نجاسة
الموت بالعذرة لا من جهة استصحاب فضلة ما لا يؤكل لحمه او العكس لان الجهتين متلازمتان يقبح السكوت عن احديهما في مقام البيان فافهم هذا ولكن
الانصاف ظهور الرواية في حكم الحيوانات التي تحدث النجاسة فيها بالموت لا ما ينفعل الماء به قبل الموت فرجع الخلاف الى دعوى الاطلاق في النص وعدمه
نقول لعل الاوجه عن وجه ثم ان مورد الرواية موت الانسان في البئر فلو وقع ميتا كان خارجا عن النصوص لكن ربما ادعى القطع بكفاية السبعين لان الموت
في البئر اما اشد حكما واما مساو فيه نظر نعم لو استفيد من النص ان السبعين لاجل انفعال البئر بنجاسة موت الانسان فلا فرق بين الموت في البئر او
خارجها كان في محله وكذا سائر الموارد التي ورد مقدر لموت حيوان في البئر وهل يفرق بين ميت المسلم والكافر ان قلنا بوجوب الجميع في موت الكافر وجهان
مبنيان على ان المستفاد كون السبعين للنجاسة الحاصلة من الموت التي لا فرق فيها بين المسلم او للنجاسة الحاصلة من موت المسلم والحاصلة من موت الكافر
لعل اغلظ الامرين ان موت الانسان اغلظ حكما من الموت العصفور مع ان النجاسة فيهما مستندة الى الموت وهذا هو الاقوى خلافا للشهيد والمحقق الثاني
فاختارا على الفرق معللا بعموم النص مع اختيارهما وجوب الجميع لموت الكافر بعد وقوعه حيا واعترضهما بعض المعاصرين بان حاصله ان النص ظاهر
في موت الانسان في البئر فان سلم شموله للكافر كفى بالسبعين مطلقا والا وجب نزح الجميع مطلقا فالتفصيل بين موته فيه ووقوعه ميتا لا وجه له

اقول نظر المفصل الى ما عرفت من ان المستفاد من النص ان السبعين لاجل نجاسة الموت ولا فرق بين المسلم والكافر في النجاسة الحاصلة بالموت
واما ايجاب نزح الجميع لموت الكافر فليس لا فرق بين موته وموت المسلم بل لخصوص نجاسة الكفرية حال الحيوة ويطهر بنزح خمسين دلوا ان وقعت فيها عذرة
رطبة يابسة فذابت لرطوبتها الذاتية او المكتسبة من الماء هذا هو المشهور كما عن غير واحد وعن المعتبر عملا لو توقف على شاهد له ويمكن الاستشهاد برواية
ابي بصير سئلت ابا عبد الله عن العذرة يقع في البئر قال ينزح منها عشر دلاء فان ذابت فاربعون او خمسون بناء على ان كلمة او ترديد من الراوي فيؤخذ بالاكثر
الاحتمالين لاستصحاب النجاسة ولكن الانصاف ان ظاهر المروي ان لفظ اربعون او خمسون كليهما من الامام فيكون على التخيير ويحمل الزائد على افضل
الفردين ويؤيده ما عن الصدوق من انه يطهر باربعين الى خمسين ثم العذرة خرء الانسان كما عن جماعة من اهل اللغة ولكن ظاهر الشيخ في التهذيب في باب
بيع العذرة اطلاقها على فضلة غير الانسان وهو ظاهر الحلي حيث اضاف العذرة هنا الى الانسان وصريح المعتبر حيث ان العذرة والخرء مترادفان يعمان
فضلة كل حيوان ويشهد لهم خبر عبد الرحمن عن الرجل يصلي وفي ثوبه عذرة من انسان او سنور او كلب ورواية ابن بزيع المتقدمة في بئر يقع فيها شيء من
عذرة كالبعرة ونحوها والاطلاق وان كان اعم من الحقيقة الا ان الاشتراك المعنوي اولى من المجاز ويمكن ان يجعل اللفظ مشتركا معنويا منصرفا الى
عذرة الانسان وعلى كل تقدير فيبقى فضلة غير الانسان من غير الماكول غير منصوص كعذرة الكافر ان قلنا بانصراف النص الى عذرة المسلم واعلم ان المحكي
عن الشهيد قده في وجه تسمية العذرة انها سميت به لانها كانت تلقى في العذرات وهي الافنية وقال في الصحاح العذرة فناء الدار سميت بذلك
لان العذرة كانت تلقى في الافنية او وقع فيها دم كثير عرفا كذبح الشاة على المشهور بل عن الغنية الاجماع عليه وفي الشرائع وينزح لسائر الدماء النجسة
من سائر الحيوانات سواء كان ماكول اللحم او غيره نجس العين او غيرها عدا دم الحيض والاستحاضة والنفاس اذا كان الدم كثيرا وحده اقل الكثير
خمسون دلوا وللقليل منه وحده ما نقص عن دم شاة عشرة دلاء بغير خلاف الا من شيخنا المفيد قده فانه ذهب الى ان الكثير له عشر دلاء وللقليل
خمس دلاء والاحوط الاول وعليه العمل انتهى والمحكي عن الصدوق وظاهر الشيخ في الاستبصار ان للكثير الدم من ثلثين الى اربعين وقربه الفاضلان في المعتبر
والمنتهى والمختلف وحسنه في الذكرى واستوجهه في الروض وقواه ابن فهد في المقتصر وقربه الفاضل الهندي قده لانه عن قرب لان المروي صحيحا
عن علي بن جعفر عن اخيه في رجل ذبح شاة فاضطربت فوقعت في البئر واوداجها تشخب دما ما الذي ينزح منها ما بين ثلثين الى اربعين وطرح هذا
الصحيح لاجل الشهرة والاجماع المدعى في الغنية وعدم الخلاف المدعى في السرائر مع مخالفة المشايخ الاربعة من القدماء والفاضلين والشهيد
من المتاخرين في غير محله نعم العمل بالمشهور احوط ثم المراد من الصحيحة من ثلثين الى اربعين لا ما بينهما ليخرج الطرفان لان الظاهر دخول الغايتين
نظير ما عن المصباح من ان للدماء بين الواحد الى العشرين وسيأتي قوله سئلته عما يقع في البئر ما بين الفارة والسنور الى الشاة حيث ان المراد من الفارة
الى الشاة فما ذكره بعضهم من الخدشة في نقل المصنف قده لمعنى الرواية في غير محله وهنا روايات اخر مخالفة للروايتين ثم الظاهر من الكثير الكثير في نفسه
وتحديد قلته بدم الشاة لم يظهر له مستند وعن قطب الدين الراوندي اعتبار الكثرة والقلة بالاضافة الى ماء البئر كثرة وقلة ونقله قطب الراوندي عن العلامة
وقد عرفت عدم العثور على مستند الحكم فضلا عن اناطته بلفظ الكثير ليتكلم في معناه ثم ان ظاهر كلماتهم كالنصوص شمول الحكم لدم نجس العين ولا تخالف

بغير النصوص وجه والله العالم ويطهر بنزح اربعين ان مات فيها ثعلب او ارنب وخنزير او سنور او كلب وشبهه وزاد في السرائر الشاة والغزال وابن
اوى وابن عرس وما اشبه ذلك في مقدار الجسم على التقريب ولعل المستند رواية على الضعيفة بالقاسم بن محمد الجوهري المنجبرة بعمل الحلي عن ابي
عبد الله في الفارة يقع في البئر قال سبع دلاء وعن الطير والدجاجة تقع في البئر قال سبع دلاء والسنور عشرون او ثلثون او اربعون دلوا والكلب وشبهه
ونقل في المعتبر الرواية عن كتاب الحسين بن سعيد بسنده عن السنور قال اربعون دلوا والكلب وشبهه وفي رواية سماعة ان كان سنورا او اكبر منه
نزحت ثلثين دلوا او اربعين وفي صحيحة ابن سنان خمس دلاء للسنور والكلب في رواية ابن يقطين والبغال تنزح دلاء ملوثة الكلب في رواية ابي
مريم ينزح البئر في موت الكلب في رواية ابي بصير الظ انه ليث بقرينة ابن مسكان فان سقط فيها كلب فقدرت ان تنزح ماءها فافعل والاولى في
الجميع بين الاخبار العمل برواية الخمس وحمل ما زاد على الاستحباب وفي رواية اسحق بن عمار فاذا كانت شاة وما اشبهها فتسعة او عشرة وفي رواية
عمرو بن سعيد بن هلال سئلت عما يقع في البئر ما بين الفارة والسنور الى الشاة في كل ذلك يقول سبع دلاء واما ما عن الهداية والمقنع من النزح
من ثلثين الى الاربعين في الكلب والسنور فلم نعثر له على رواية وكذا ينزح اربعين لبول الرجل لرواية علي بن حمزة عن ابي عبد الله في بول الرجل في
ينزح منها اربعون دلوا وضعف ابن ابي حمزة غير قادح بعد الانجبار بنسبته في المعتبر الى الاصحاب وفي الغنية الى الاجماع وعن كشف اللثام على ما
نعم اعتذار المحقق مدة عن علي بن ابي حمزة بان كونه واقفيا غير قادح في روايته عن الصادق لان تغيره بعد موت الكاظم ولعله لان الظاهر ان من
تحمل الحديث عن الامام يبادر الى نقله وروايته لغيره وثبته في كتابه والظاهر ان من سمعه انما سمعه منه قبل موت الكاظم ويبعد ان يكون قد ترك الرواية
منذ زمان الصادق الى زمان الرضا غير مرضية ولا مثبوتة في الكتاب فح فالاعتراض على المحقق مدة بان العبرة بحال الراوي حال الرواية لا حال
التحمل في غير محلة وفي المنتهى على ابن ابي حمزة لا يعول على روايته غير ان الاصحاب قبلوها وبذلك يطرح ما يعارض الرواية من الاخبار ثم ان مورد النص
الفتوى على الرجل فظاهره الذكر البالغ وفي السرائر ان الاخبار متواترة من الائمة الطاهرين عليهم السلام على انه ينزح لبول الانسان اربعون دلوا وظاهره الشمول
للمرأة فضلا عن الصغير وهو المحكي عن التحرير بل وعن الغنية والاصباح والاشارة ويطهر بنزح عشرة للعذرة الجامدة اذا خرجت قبل ميعانها فانها
مقابل الذائبة التي تقدم نزح خمسين لها وهو اولى من التعبير باليابسة لخروج الرطبة الغير المايعة عنها وحكم خروجها في الذائبة المنزوح لها خمسون
ومستند الحكم رواية ابي بصير المتقدمة ولقليل الدم عرفا كدم ذبح الطير والرعاف اليسير وفي السرائر حد اكثر القليل ما نقص عن دم الشاة ولم نعثر له
على مستند كاصل الحكم بالعشرة نعم نسبه في السرائر الى روايات اصحابنا والمرتضى مستفيضا فيه دلاء وفي غير واحد منها وصف الدلاء باليسيرة ولم يظهر
وجه دلالتها على العشرة وقد ذكر الشيخ مدة وغيره في تقريب الاستدلال بها وجوها غير خالية عن النظر ولو نكر بوقوع القليل بحيث بلغ الكثير فالظ ثبوت
مقدار الكثير لا مقدارات القليل لصدق وقوع الدم الكثير فان الكثير لا يقع غالبا الا تدريجا فلو تعلق حكم القليل باول ما يقع منه ثم بما بعده لم يبق حكم
للكثير غالبا والفرق بين اتصال الوقوعين وانفصالهما غير معقول مع جريان دليل وجوب مقدارات القليل فيه وهو كون كل وقوع سببا لمقدار
القليل فرجوع المجموع الى المقدار الكثير يحتاج الى دليل وسيأتي تمام الكلام ان شاء الله تعالى ويطهر بنزح سبع لموت الطير كما عن الثلثة واتباعهم بل على
المشهور لرواية يعقوب بن عثيم اذا وقع في البئر الطير والدجاجة والفارة فانزح منها سبع دلاء ومضمرة سماعة عن الفارة يقع في البئر والطير قال ان ادركته
قبل ان ينتن نزح منها سبع دلاء ورواية علي بن ابي حمزة عن الطير والدجاجة يقع في البئر قال سبع دلاء وعن الفقه الرضوي اذا سقط في البئر فارة او طائر او
سنور نزح منها سبع بل وهجر وهو اربعون رطلا واذا انفسخ نزح منها عشرون دلوا وفي صحيحة ابن سنان نزح الخمس للطير والدجاجة لكن لم يعثر على قائل به
وكذا رواية اسحق بن عمار عن جعفر عن ابيه ان عليا يقول الدجاجة ومثلها يموت في البئر ينزح دلوان او ثلثة واذا كانت شاة وما اشبهها فتسعة
او عشرة ثم الطير من الحمامة الى النعامة كما عن كثير من كتب العلامة والموجز وشرحه وفي الذكرى ان الصادق فسره بذلك وفي كلام جماعة الحمامة والنعامة
وما اشبههما وعن اخرى وما على قدر جسمهما وعن ثالث الاقتصار عليهما وفي السرائر لموت الطائر جميعه نعامة كانت او غيرها من كبار الطيور او صغارها عدا العصفور
وما في قدر جسمه وعن الصهرشتي ان كل طائر في حال صغره ينزح له دلو واحد كالفرخ لانه يشابه العصفور والمشهور على العرف وكذا حكم الفارة اذا تفسخت
على المشهور لرواية ابي سعيد المكاري اذا وقعت الفارة في البئر فتسلخت فانزح منها سبع دلاء وفي خبر ابي عيينة اذا خرجت فلا بأس وان تفسخت فسبع دلاء
واعتذر في الروض عن ضعف ابي سعيد بوقوع الاطلاق بالسبع في الفارة وبالثلث فيها فيجمع بينهما بالتفسخ والعدد والرواية كالامارة الدالة على
الفرق وان لم يكن حجة في نفسها لكن في المنقول عن مسائل علي بن جعفر ينزح عشرون دلوا اذا انقطعت ونحوه الرضوي السابق في الطير وفي صحيحة ابي اسامة
خمس مع التفسخ ثم المذكور في كلام جماعة تبعا للمفيد مدة عطف الانتفاخ على التفسخ وفي الكشف لا التباس انه المشهور بل عن الغنية الاجماع عليه
واقتصر في اللمعة على الانتفاخ وهو مؤذن باتحادهما كما قال في السرائر ان حد التفسخ الانتفاخ وغلطه في المعتبر وكشف الالتباس وشهد الفاضل الهندي
بان الانتفاخ يوجب تفرق الاجزاء وان لم ينقطع في الحس وان لم يبن بعضها عن بعض بينونة ظاهرة ولكن قد يشك في دخوله في المتبادر منه وان الاحتياط
الاحتياط وكذا لبول الصبي وهو الذي يتغذى بالطعام ولم يبلغ فان لم يتغذ بالطعام فسيجيء حكمه وان بلغ فهو رجل مضى حكمه ومستند الحكم رواية

منصور بن حازم عن ابي عبد الله قال ينزح سبع دلاء اذا بال فيها الصبي او وقعت فيها فارة او نحوها الكن في صحيحة معاوية بن عمار المتقدمة في الخمر ينزح
الكل لبول الصبي كالخمر وعن الصدوق والسيد ينزح الثلث لبول الصبي اذا اكل الطعام وفي المعتبر لم نعثر له على نص وفي السرائر ان رواية السبع احوط
وعليه العمل والاجماع وفي رواية علي بن ابي حمزة سئل عن بول الصبي الفطيم يقع في البئر فقال دلو واحد وظ النص عدم الشمول للصبية فيبقى تحت
غير المنصوص ولو تغذى بالطعام مع عدم استغنائه من الرضاع ففي الحكم اشكال ومقتضى الاصل السبع وكذا الاغتسال الجنب فيه ولو مرتبا
كما يقتضيه الاطلاق مع قوة انصرافه الى الارتماس ولذا خصه به في السرائر نعم رواية ابي بصير عن الرجل يدخل البئر فيغتسل منها قال ينزح سبع دلاء
ظاهرة في الترتيب فالاقوى تعميم الحكم ان لم يكن منها تصحيف فيها بل لفظ كثير من الاخبار كصريح المحكي عن جماعة تعميم الحكم لمطلق مباشرة الجنب وان لم
يغتسل مثل صحيحة ابن مسلم اذا دخل الجنب البئر ينزح منها سبع دلاء ورواية عبد الله بن سنان ان سقط في البئر دابة صغيرة او نزل فيها جنب فانزح منها
سبع دلاء ولا انصاف ان اطلاقها ينصرف الى الاغتسال بل لو ادعى انصرافها بحكم غلبة الوجود الى الارتماس لم يكن بعيدا كما هو الظ من لفظ الوقوع
في رواية الحلبي وان وقع فيها فانزح منها سبع دلاء وقوله في رواية ابن ابي يعفور المتقدمة في ادلة نجاسة البئر ولا تقع في البئر ولا تفسد على القوم ماءهم
الا ان هذا الظهور لو سلم لا ينافي ظهور رواية ابي بصير في الترتيب فيجمع بينهما على تقدير اعتبار السند والدلالة بكون كل من الفردين سببا للحكم لا
بحمل المطلق على المقيد وهل يعم الحكم الكافر وجهان من اطلاق الرواية ومن ظهورها في كون المقتضي للجنابة من حيث هي فانفعال البئر بنجاسة الكفر يوجب
نزح الجميع وهذا هو الاقوى بل ظ السرائر عدم وجدانا لقول بخلافه ومن ذلك يظهر انه لو كان على بدن الجنب نجاسة عينية وجب لها مقدرها كالو مات
فيها حيوان ملوث بنجاسة اخرى ولا فرق فيها بين المني وغيره ودعوى ملازمة بدن الجنب للمني غالبا فعدم التعرض للتقييد في الرواية تصير دليلا للاطلاق
وان كان مسوقا لحكم الجنب من حيث الجنابة مشكلة وهل النزح لسلب الطهورية ام لنجاسة البئر ام تعبد بشرع ظاهر المعتبر والمحكي عن المختلف الاول
والمحكي عن كتب الشهيد الثلاثة الثاني وحكي عن بعض الثالث وينفيه ظ لفظ الافساد في الرواية المتقدمة كما ينفي الاول ان ظاهره عدم ترتب عليه
فلا يطهر من الحدث لا الجنب بل ظاهره عدم الصلاح فيه ولسا فلا يصلح للشرب وهذا الامر لوازم النجاسة الا ان نجاسة البئر بما لا يكون نجسا
اصلا خصوصا على القول بان الموجب للنزح اغتسال الجنب فيه لا مجرد تحمل الاثر له في غاية البعد خصوصا بملاحظة لزوم نجاسة بدن المغتسل بالماء
بعد الاغتسال وهو محذور اولي بتعليل النهي عن الوقوع في البئر به في الرواية من افساد الماء على القوم خصوصا مع ان طهارة البدن عن النجاسة
اولى من الطهارة عن الحدث فيجب ان يكون وجوب التيمم معللا به كالامر بالاغتسال اذا استلزم حصول نجاسة البدن كالامر به اذا استلزم بقائها على
ما تقرر في مقامه فالاحتمال الاول اقوى الا ان لا يعمل برواية الافساد فالتعبد اقوى فيبقى جواز استعمال الماء بعد الاغتسال مبنيا على جواز رفع الحدث
بالمستعمل وعدمه مطلقا او بشرط القلة فان الظ ان جريان البئر لا يوجب اعتصامه عن هذا الانفعال كما لا يعصمه عن الانفعال بالنجاسة ولو اغتسل فيها
من شك في الجنابة ففي عدم وجوب شيء اصلا او وجوب نزح الجميع او وجوب المقدر للجنابة وجوه متدرجة في القوة وفي رفع الجنابة بالاغتسال نظر
مقتضى الاصل وظ رواية الافساد الاول وقد يستدل بها على الفساد من جهة قوله ولا تقع في البئر ولا تفسد على القوم ماءهم وفيه ان ظاهرها
كون الافساد علة للنهي عن الوقوع نعم لو كان مجرد وقوع الجنب في البئر مفسدا لها كان ظ النهي عنه موجبا للفساد كما في قوله لا تغتسل من مسا
في نهار رمضان فتفسد صومك ودعوى انه من قبيل قوله لا تغتسل ان عاشا في ماء الغير فانه مفسد لمائه وغير راض بذلك بان يكون المنهي عنه هو
ما يوجب الافساد لولا النهي مستكرمة لالتزام عدم فساد البئر بهذا الاغتسال المنهي عنه ولذا لا يصير الماء في المثال مستعملا في رفع الحدث الاكبر الا ان
يلتزم بذلك في المثال وان الماء يصير مستعملا بالاغتسال الصحيح لولا النهي ولو اغمضنا عن هذه الرواية كان الاقوى صحة الاغتسال وان قلنا
بنجاسة البئر به لانها بعد الفراغ ويطهر بنزح السبع لوقوع الكلب فيها وخروجه حيا على المشهور كما عن الذكرى لرواية ابي مريم عن ابي جعفر اذا مات
الكلب في البئر نزحت وقال اذا وقع فيها ثم خرج حيا نزحت سبع دلاء وشذوذ ظاهر صدره غير قادح مع احتمال حمله على الاستحباب ورواية ابي
اسامة بالاكتفاء بالخمس مع ظهورها في موت الكلب غير معمول بها في الحي وعن الحلي وجوب الاربعين لواجب وهو لطرح خبر السبع لكونه من الاحاد
ويطهر بنزح خمس لذرق الدجاج مطلقا عند الشيخ القائل بنجاسته او خصوص الجلال كما عن المفيد والديلمي والحلي واعترف غير واحد بعدم العثور
على دليل عليه مطلقا نعم يمكن ان يقال في الجلال من جهة كونه غير منصوص او وجوب الجميع او داخل في مطلق العذرة الواجب فيها ما تقدم من التفصيل
بين الذائبة وغيرها الا ان الاجماع على عدم وجوب ما زاد على الخمس اوجب الاقتصار عليها وبنزح ثلث لموت الحية على المشهور كما عن كره بل عن ير نفي
الخلاف وفي المعتبر يمكن الاستدلال عليه برواية الحلبي اذا مات في البئر حيوان صغير فانزح دلاء لكن في رواية ابن سنان للدابة الصغيرة سبع ويحتمل
حملها على الاستحباب لكن تقييد الدلاء بها اولى وهو فتوى ابن بابويه على حكاية المختلف وحكي في المعتبر كما عن المنتهى عنه دلوا واحدا والحق المفيد
الحاق الوزغة وعن الحلبي العقرب وعن الشيخ كلاهما والكل ضعيف بعد القول بطهارة ميت غير ذي النفس نعم في صحيحة معاوية بن عمار عن الفارة
والوزغة يقع في البئر ينزح ثلث دلاء ومنها يظهر حكم الفارة اذا لم تتفسخ لكن ظ عطف الوزغة عليها الاستحباب وحكي وجوب السبع بها لبعض

الاطلاقات وعن ابن بابويه دلو واحد وينزح دلو واحد لموت العصفور وشبهه لرواية عمار اقل ما يقع في البئر فيموت فيه العصفور ينزح له دلو واحد
ويظهر منها حكم شبهه وصرح في المعتبر والمنتهى بقبول رواية عمار هذه وبول الصبي الذي لم يتغذ بالطعام قيل لرواية علي بن ابي حمزة عن بول الصبي الفطيم
قد ينزح له دلو واحد ولعله حملها على المشرف على الفطام وعن المهذب البارع ان الرضيع هو المعبر عنه في الروايات بالفطيم وعن ابن زهرة والحلبي وحده
الثلث وفي رواية كردويه قال سألت ابا الحسن عن البئر يدخلها ماء المطر وفيه البول والعذرة وابوال الدواب وارواثها وخرء الكلاب قال ينزح منها
ثلثون دلوا وضعف كردويه مجبور برواية ابن ابي عمير عنه مع ان الشهرة في المسئلة حكيت عن جماعة كالموجز والروض وغيرهما واعلم انه قد اختلف عبارات
الاصحاب في بيان الدلو التي ينزح بها العدد المقدر ففي المبسوط انه دلو العادة التي يستقى بها دون الدلاء الكبار لانه لم يقيد في الخبر وهو كقول المصنف قده
هنا ما جرت العادة باستعمالها وفي السرائر انه دلو العادة دون الشاذة التي يستقى بها ودون الصغار والكبار الخارجة عن المعتاد والغالب لانه لم يقيد
في الخبر وفي الغنية والكافي انه دلو البئر المألوف وفي الوسيلة الدلو دلو العادة ونحوه في المنتهى والتحرير وفي المعتبر هي المعتادة صغيرة كانت او كبيرة
لانه ليس في الشرع لها وضع فيجب ان يتقيد بالعرف وفي كره الحوالة في الدلو على المعتاد لعدم التقدير الشرعي وفي كتب الشهيد انها المعتادة اذا عرفت هذا
فالمراد بدلو العادة في كلام هؤلاء يحتمل في بادي النظر العادة المستقرة في زمان صدور الروايات بناء على ان ارادة الفرد المعتاد على هذا الوجه لا يحتاج الى
التقييد لانه المتبادر لكن يدفعه مضافا الى ان ما يمكن تسليمه تبادر ذلك من الاخبار المتعارف في تلك العادة في زمان صدورها الا من كلمات العلماء الا
على تقدير اعتبار تلك في زمانهم ايضا وهو غير معلوم ان من المعلوم عدم استقرار العادة في ذلك الزمان على دلو مضبوط على جميع الابار التي هي مشمول
الروايات لاختلاف ذلك باختلاف الابار وما ينزح له مع انه اذا اريد المعتاد فلا دليل على ارادة خصوص ما صلح للمحقق في ذلك الزمان بل الظ
مفهوم المحقق في كل زمان وما ينزح له مع انه لو اعتبر خاص تعذر ذلك الزمان وجب اعتبار مقدار ذلك الدلو لان المفروض عدم العلم بها في هذا الزمان
المتاخر فضلا عن الاعتبار بها فلا وجه لاعتبار العدد في الدلو المعروف به في هذا الزمان او كان يلزمهم القطع بكفاية المقدار مع ان العلامة ذكر في مسئلة
كفاية دلو يسع العدة انه لا نص لاصحابنا هنا فيه واما العلامة ومن تاخر عنه فهم بين متردد في كفاية مقدار الدلاء اذا اخرج بغير العدد المعتبر او قاطع بعدمها
هذا مع ان التامل في كلام غير واحد منهم يوجب القطع بعدم ارادة هذا المعنى مثل قوله في المعتبر صغيرة او كبيرة فان معنى ذلك عدم الفرق بينهما وان كلا
يجزي بكل منهما اذا اعتيدت ولا ريب ان المعتاد في زمان النص واحد منهما فلا معنى لاجزاء غيرها ومن بعض ما ذكرنا يظهر فساد احتمال ان يراد بالمعتاد ما
هو المعتاد في كل زمان لاختلاف العادة باختلاف ما ينزح منه وبه ولان اللازم ح ايضا اعتبار المقدار لا العدد ولانه لا معنى للتسوية في عبارة
المعتبر بين الصغيرة والكبيرة فالظن ارادته ما هو المعتاد على تلك البئر كما صرح به المحقق والشهيد الثانيان وهو الذي يلتئم عليه العبارات المتفككة
كلها واظهرها فيه عبارة السرائر حيث احترز بالعادة عن الشاذة التي يستقى بها فان المراد بها بقرينة عطف الصغار والكبار عليها ما شذ الاستقاء
بها وان كانت متوسطة في الصغر والكبر ثم المستند في ذلك اطلاق الروايات فان ظ قول الامام ع للسائل عن حكم البئر النجس انزح منها دلاء هو
المعتاد على البئر كما لو امر المولى عبده بنزح دلاء من بئر معينة والاطلاق وان شمل ما لو كان على تلك البئر دلو غير ما اعتيد عليه لكن الغالب عليه ما
كان هو الدلو المعتاد عليه فحمل ارادته خصوص ذلك اعتمادا على الغلبة وهل المراد من المعتاد على تلك البئر ما اعتيد على نوعها او شخصها الظ الاول
والفرق الثاني مع ان نوع البئر فيها عادة منضبطة الا ان يراد ما يليق بها بحسب الضيق والسعة وارادة ذلك ليس باولى من ارادة ما يليق بالنازح
والمنزوح له ونحوه فالمتعين ما يستعمل عليها بالباء ثم انه يشكل الامر فيما اذا لم يكن للبئر دلو معتاد لعدم النزح منها او للنزح بها بكل ما يتفق من الدلاء
او بغير الدلو من الظروف المختلفة والكلام في ذلك غير منقح في كتب الاصحاب والاخذ فيها بالمتيقن في التطهير لعله اقوى مع انه احوط

فروع

ثلثة **الاول** حكم صغير الحيوان المعلق به الحكم حكم كبيره بعد انصرافه الى الكبير انصرافا معتدا به لان الصدق مفروغ عنه فان الحق
عدم الانصراف حكم بالاطلاق **الثاني** اختلاف انواع النجاسة المتخالفة المقدر كالانسان والكلب والمتماثلة كالشاة والكلب موجب
لتضاعف النزح لا لاستصحاب النجاسة ولا يعارضه اصالة عدم تعدد المؤثر ولان مقتضى دليل كل نوع سببيته وقوعه لاشتغال الذمة بنزح
المقدر فتعدد السبب يقتضي تعدد الاشتغال وهو يقتضي تعدد الامتثال وقد يخدش في هذا الدليل تارة بمنع المقدمة الاولى فان الاسباب
الشرعية لا يجب ان يكون مؤثرات حقيقة بل قد يكون معرفات يجوز تعددها على حكم واحد شخصي كما اذا اجتمع سببان لنزح جميع الماء فانه كان
ظ الدليل اتحاد المسبب ولو نوعا كما هو المفروض فلا حاجة الى ارتكاب تعدده الشخصي بتعدد الاشخاص ولو نوعا بل ينبغي حمل السبب على المعرف
ويشهد له انه لا يفهم عرفا فرق بين ورود الاسباب المتعددة لحكم شخصي مثل قوله ان زنى زيد فاقتلوه وان ارتد فاقتلوه وبين ورودها لحكم
واحد بالنوع قابل للتعدد الشخصي مثل ان اكرمك زيد فاضفه وان زارك في بيتك فاضفه ويضعف بان تعدد الواحد النوعي شخصا
بسبب تعدد علل وجوده ليس تصرفا في اللفظ فان كان مقتضى اطلاق الادلة سببية جميع مصاديق السبب من غير فرق بين المسبوق بسبب اخر
وغيره لزم عقلا تعدد الحكم الواحد بالنوع في الخارج بخلاف صرف ظ الدليل عن التاثير المستقل واخرى بمنع المقدمة الثانية نظرا الى ان الكلام

من تعدد

من تعدد المسبب تعدد الوجوب وهو لا يقتضي تعدد الواجب بل قد يجتمع الايجابات المتعددة في واجب واحد للتاكيد او لجهات متعددة تقتضيه
كما في مثال قتل زيد المرتد والاوامر المتعددة بالصلوة والزكوة وغيرهما ويضعف بان المسبب للاسباب المتعددة ليس هو الطلب الصادر من المتكلم
ضرورة حصوله قبل وجود السبب بنفس الكلام الدال على السببية بل المسبب المتاخر عن سببه هو اشتغال الذمة بالفعل الفلاني ومن المعلوم
ان تعدد الاشتغال لا يكون الا مع تعدد المشتغل به كما لو حدث اشتغال ذمة زيد بدرهم او بضيافة مرتين فانه لا اشكال في تعدد الفعل ودعوى ان
المتحقق بعد الشرط هو تنجز الطلب فهو بمثابة تكرار الطلب المنجز بقوله اضرب اضرب مدفوعة بعد تسليم ظهور التاكيد في المثال المذكور بالفرق
بينهما وفهم اشتغال الذمة فيما نحن فيه على نحو ما يفهم عند افتراق احد السببين عن الاخر والسر في ذلك ان المستفاد من دليل السببية كون السبب
سببا لنفس الفعل ومؤثرا فيه في نظر الامر وهو الذي دعاه الى الامر به عنده فلا يرضى بتخلفه عنه فاللازم من تعدد السبب تعدد التاثير
تعدد الفعل لا مجرد تعدد طلبه فافهم فانه لا يخ عن دقة وثالثة بمنع المقدمة الثالثة بناء على كفاية الفعل الواحد لامتثال التكليفين وان علم
تعددهما كما في الاغسال في ظاهر جماعة واشار اليه العلامة هنا في المنتهى وفيه ان الظ عدم كفاية الفعل الواحد في تحقق الامتثال ولا اقل من الشك
فلا يتيقن الخروج من العهدة ولا اطلاق هنا يتمسك به اذ لا كلام في كفاية اى فرد يكون انما الكلام في تصدق الاطاعة والامتثال للتكليفين باتحاد
الواحد فافهم هذا مع ما عرفت من ان السبب مؤثر في وجود الفعل في نظر الامر فلابد من تعدده ورابعة بان القاعدة وان اقتضت عدم التداخل الا
ان من المعلوم في خصوص المقام ان النزح لازالة النجاسة الحاصلة من ملاقاة ما وقع فيه والنجاسة وان تعددت افرادها كما يكشف عن ذلك اختلاف
كيفية ازالتها الا ان الثابت من ذلك كفاية مزيل احد الافراد لازالة الفرد الاخر المساوي له في كيفيتها فيكفي مزيل واحد للنجاسة الحاصلة من
وقوع شاة وكلب لان الفرض اتحاد نجاستهما لا اتحاد مزيلهما وكفاية مزيل الاشد لازالة الاضعف فيتداخل الاقل مقدارا تحت الاكثر ويضعف
بان ذلك مبني على تداخل النجاسات اضعفها في اشدها كما في غير هذا المقام لكن ذلك غير معلوم في المقام ولا يجوز قياسه على غيره كما يكشف عن ذلك
الفرق فيه بين المتفقات في غيره والجمع فيه بين المختلفات فالمتيقن من اجتماع النجسين تضاعف النجاسة وصيرورة النجسين الواردين بمنزلة
نجس واحد عدد له مجموع مقدريهما ولولا اطلاق الادلة في كفاية مقدر كل نجس له ولو حال انضمامه بنجس اخر وضعف دعوى ظهورها في وقوع
تلك النجاسة لا غير كان ينبغي الرجوع عند انضمام النجاسات الى حكم ما لا نص فيه وهو نزح الجميع كما سيجيء ثم ان المخالف في المسئلة العلامة
في جملة من كتبه واستدل في المنتهى بان بفعل الاكثر يمتثل الامرين فيحصل الاجزاء ثم اعترض على نفسه بلزوم اجتماع علل متعددة على معلول
واحد ودفعه بانه لا استحالة في اجتماع المعرفات وظ دليله منع المقدمة الثالثة للدليل المتقدم وظ اعتراضه وجوابه منع المقدمة الاولى
وقد عرفت ما عندنا ومما ذكرنا من الدليل يظهر انه لا فرق بين وقوع النجسين مجتمعين او متعاقبين في وجوب تضعيف النزح وانه لا يكفي الاكثر
في تضعيفه بوقوع نجسين مع التماثل بشرط عدهما في العرف فردين لحصول الفصل بينهما على وجه يصدق تعدد الوقوع فان الادلة المذكورات
فيه بعينه جارية فيما اذا كان المنكر فردين او افرادا علق الحكم على الطبيعة الصادقة عليها وعلى الفرد الواحد كالخمر والبول ودعوى القطع بعدم
الفرق في الحكم بين مقدار من البول وقع دفعة او وقع كل جزء منه دفعة وانا نفهم من ادلة وقوع هذه الطبايع ان السبب وجودها في البئر ولو
بوقوعات متعددة ممنوعة فالقاعدة المتقدمة من سببية كل جزء وقوع المقدر جارية هنا ايضا اذ المؤدى اولا من مصاديق الطبيعة مؤثر
تام باعتبار تحقق الطبيعة فيه فاذا وجد فيه ثانيا كان مؤثرا تاما مستقلا كالاول فلابد له من اثر غير الاثر المتقدم عليه اذ لا يعقل تاثير التام
في المتقدم وقد ذكر بعض المعاصرين في الجواب عن ذلك بعد الاعتراف به ان الدليل لا يدل على ان العذرة ينزح لها خمسون دلوا وكانت هذه
بعد الوقوع الثاني انقلب الفرد الاول الى الثاني فصارت مصداقا واحدا للماهية
صادقة على القليل والكثير واشتغل الذمة بالنزح بالوقوع الاول وبعد الوقوع الثاني انقلب الفرد الاول الى الثاني فصارت مصداقا واحدا للماهية
وهكذا كلما ازداد فيدخل تحت قوله العذرة المذابة ينزح لها خمسون وليس هذا الا كتعدد النوع الواحد من الحدث الاصغر او الاكبر كالبول
مرات والجنابة مرات انتهى ولم نعلم له محصلا يرجع الى منع احدى مقدمات الدليل المذكور وان صيرورة الوقوعين او الوقوعات فعلا لوقوع
الثاني مصداقا واحدا هل يرد الوقوع الاول عن السببية المستقلة بعد وجوده على هذا الوجه او الوقوع الثاني يؤثر في المسبب المتقدم او انه
لغو محض وكل ذلك تقييد لاطلاق الادلة وصدق ان العذرة ينزح لها خمسون على الكل انما يوجب حدوث سبب متاخر عن الكل لا انقلاب
ما حدث بالاول الى كونه مسببا عن المصداق الواحد الصادق على الكل وهذا واضح نعم ما ذكره انما يتوجه في الفرد المستمر الواحد نحو ما حدث
انه لا يعقل سببا الا بعد انقطاعه كما سيجيء واما الحدث فقد علم من الشرع اتحاده فلا يتعدد وان اختلف نوعه ولا ينقلب الفرد الاول
في الثاني بعد تحققه بل الاختلاف المقام الذي علم فيه التعدد ولو مع نوع المتعدد في انا شركنا الكلب والارنب الذين لا يوجب احدهما الا ما
يوجبه الاخر واين ما علم فيه اتحاد المسبب ولو مع اختلاف نوع السبب عما علم فيه تعدد المسبب ولو مع اتحاد نوع السبب اذا اختلف في الصنف
والحاصل انه لا فرق في مقتضى الادلة اللفظية بين اختلاف تعدد المنكر نوعا او صنفا وبين اختلافهما شخصا نعم فرق بينهما من حيث انه

بين

لا يفرق في الأولين وقوع المتعدد دفعة او متعاقبين بخلاف الثالث فانه ان كان موضوع الحكم بالمقدّر الفرد الواحد منه موقع المتعدد دفعة
حكم المتعاقبين واحتمال خروج ذلك عن مورد النص ضعيف وان كان موضوع الحكم بالمقدّر طبيعة كلية صادقة على القليل والكثير لا يحصل التعدد
فيها الا بالتعاقب مع الفصل الموجب لصدق التعدد واما لو وقعت العذرة مستمرة غير منفصلة او منفصلة بما لا يوجب التعدد عرفا كان في حكم الفرد
الواحد وتوهم جريان الدليل المذكور حيث انه يتحقق باول الوقوع تاثير السبب فيجب المقدّر ثم ما يقع في الان الثاني مؤثر تام ايضا يوجب المقدّر
مدفوع بان الواقع اولا لا يحكم بكونه سببا مستقلا الا بعد انقطاعه نظير حصول امتثال الامر المتعلق بالطبيعة الصادقة على القليل والكثير
المندرجة في الحصول كالامر بالقراءة والمشي حيث ان الفرد المحقق للامتثال ما انقطع عليه الفعل لا اول ما يوجد من ذلك الفعل لتبع الباقي لغوا ومما
ذكرنا ظهر رجحان احد طرفي تردد المصنف قده ولو سلم التكافؤ بناء على ما تقدم من معارضة ظهور المسبب في الاتحاد لظهور سببية الطبيعة في سببيته
كل فرد او معارضة الظهور اللفظي بظهور عدم تضاعف النجاسة بتعدد الافراد ولذا لو وقع دفعة ما وقع على التعاقب لم يؤثر قطعا الا مع تبدل العنوان
كما سيجيء في الدم وجب المصير الى ما اختاره المصنف بقوله احوطه التضعيف فان الاحتياط في مثل المقام لازم بلا اشكال بقي في المقام انه اذا حصل
تعاقب الفردين من العنوان عنوان آخر كما اذا وقع دم قليلان متعاقبان بحيث يصدق على المجموع الدم الكثير ففي الحكم اشكال من حيث ان الدم الاول
قد اوجب نزح العشرة والدم الثاني بمقتضى اطلاق حكم دم القليل لا يوجب الا نزح عشرة ايضا لكن يصدق بعد وقوعه انه وقع في البئر دم كثير فيجب
خمسون ودعوى انصراف اطلاق ادلة دم الكثير الى صورة وقوعه دفعة عرفية مع دعوى انصراف اطلاق ادلة دم القليل الى صورة عدم تعقبه بما اخر يوجب زيادة
تاثر الماء وحدوث اثر محدثة بعينه كوقوع الدم الكثير دفعة متكافئتان في التسليم والمنع فالاحوط الرجوع الى اكثر الامرين بل الاقوى ذلك لو صحّ
ان الوجهين بملاحظة مجموعهما سبب واحد للخمسين وبملاحظة كل منهما منفردا سببا للعشرة يوجبان عشرين ولا يحكم هنا بالسبعين بتوهم اقتضاء المجموع
خمسين وكل منهما عشرة لان مغايرة المجموع لكل واحد مغايرة اعتبارية فلا تعدد في الخارج فالمؤثر لو فرض ان باحد الاعتبارين فالمؤثر في الخارج على
سبيل البدل اما اسباب متعددة للعشرة واما سبب واحد للخمسين فلا وجه لالغاء تاثير مصداق السبب الموجب للاكثر واما الموجب للاقل فلا ينبغي تاثيره
لكنه يتداخل في الاكثر لما ذكرنا من عدم الجمع بين مقتضاهما للحكم بالسبعين والحاصل انه بعد البناء على تداخل مقتضى المصداقين لوجودهما على سبيل
البدل باحد الاعتبارين فلا معنى لتداخل الاكثر في الاقل الا اسقاط الزائد مع وجود سببه وهو طرح لاطلاق دليله من غير تقييد بخلاف تداخل
الاقل في الاكثر فانه لا يوجب لغائه فلو فرضنا ان التعدد يقتضي انه من الخمسين كما اذا وقع القليل سبع مرات فصار بالتمام كثيرا فانه وان صدق
على المجموع وقوع الدم الكثير الا انه يصدق ايضا وقع فيه سبع مرات بل ثمانية دما قليلة فلا معنى لالغاء ما يوجبه كل مرة والحكم في ذلك لغا
لمقتضى مصداق الدم الكثير وذكر الشهيدان والمحقق الثاني مسئلة تحقق الكثرة بالدم الثاني فحكموا بنزح الكثير ولم يعلم مذهبهم فيما اذا كان
مقدار الكثير اقل من مقدار الدماء المتعددة القليلة ومما ذكرنا يظهر انه لو وقع نجس واحد شخصي مكررا كما اذا وقع الكلب مرات وخرج حيا فان
اللازم تعدد النزح الا ان يستظهر خلاف ذلك من النص وعلم ان بعض الحيوان ان صدق عليه عنوانه كما اذا نقص منه بعض الاجزاء الغير المقومة
للصدق فلا اشكال في حكمه وان لم يصدق عليه ذلك فهو داخل فيما لا نص فيه الا انا نعلم عدم زيادة حكمه على حكم الكل فيجري عليه حكم الكل و
فيترتب عليه احكامه حتى عدم تداخل مقدره مع وقوع فردين منه او تكرر فرد واحد منه وح فالجزء الواقع مكررا لا يتداخل مقدره فضلا عما لو وقع
جزء اخر بعد الاول بل لو سلمنا التداخل في تكرار الكل لم يبعد عدم التداخل في الجزئين لانهما بمنزلة فردين بدعوى ان كل واحد منهما بمنزلة كله فكانه
قد تكرر الا ان ظاهر المصنف قده منع التداخل في الجزء الذي يكون بعضا من جملة بشرط ان يكون لها مقدر غير الجمع حتى يتصور التكرار فيه وكان
وجه المنع منع التعدد مع تكرر وقوع الجملة بناء على ان النجاسة الشخصية لا يتعدد تاثرها والجزء لا يزيد على حكم جملته فاذا وقع الجزء الثاني
فكانه وقع جملة ثانيا والمقدمتان قابلتان للنظر هذا كله مع الوقوع على التعاقب اما مع وقوع اكثر من جزء دفعة فلا يزيد حكم ابعاضها
عن جملتها ثم على ما اختاره المص قده من عدم التعدد او مع الوقوع دفعة لو وقع جزء ان لم يعلم كونهما من جملة واحدة فوجهان من اصالة
عدم وقوع الجزء من حيوان اخر ومن اصالة بقاء النجاسة الا ان ايجاب التعدد لانتقاض اليقين بالنجاسة بيقين الطهارة لا ينافي ترتب اثار
عدم وقوع الجزء من حيوان اخر كما لو لم يعلم كون النجاسة في الثوب مما يحتاج الى التعدد اولا فانه يجمع بين حكم بقاء النجاسة واصالة عدم وقوع
ما يحتاج الى التعدد الا ان يفرق بين المثال وبين ما نحن فيه فان نجاسة كل واحد مما لا يحتاج الى التعدد وما يحتاج تجتمع مع الاخر
كما يكشف عن ذلك تداخل حكمهما في الغسل اما ما نحن فيه فقد التزمنا فيه بتعدد النجاستين على وجه لا يدخل احدهما في الاخر فالنجاسة
المستصحبة ان اريد بها الحاصلة بالسبب الاول فقد ارتفعت به قطعا وان اريد بها الحاصلة بغيره فهي مشكوكة الحدوث الا ان يدعي
ان النجاسة مع هذا يعد في العرف امرا واحدا مستمرا وان فرض تعددها في الوجود بمقتضى تعدد اسبابها ولعله لاجل ذلك تنجح في الذكرى
القول بالتعدد في هذا الفرع لكن علله بالاستظهار ولعله اراد الاحتياط اللازم وهذا كله مع العلم بان الجزئين من نوع واحد ومثله ما لو

احتمل تغاير النوعين فالاستصحاب واضح وبعض من التزم بانه لا يجب في صورة الاولى الا نزح مقدر واحد استصحابا لطهارة البئر انتفاء
فرق في هذه الصورة الثانية بين ما لو علم جزء منها انه من جملة خاصة وشك في الاخرى انه من تلك الجملة ام لا فلم يبعد الاكتفاء بنزح
مقدار الجملة المعلومة استصحابا لطهارة البئر من الاخرى وان لم يعلم باحد الجزئين لم يبعد القول بوجوب مقدر الجميع لاستصحاب النجاسة ولانه كما اذا وقع
حيوان لم يعلم انه كلب وغيره فتامل **الثالث** اذا لم يقدر فيما بايدينا من الادلة الشرعية للنجاسة منزوح وجب الاخذ بمقتضى استصحاب
الاحكام الثابتة بعد الوقوع بالادلة المخصصة لعموم ما جاز استعمال الماء تكليفا ووضعا فينزح جميع ما فيها كما عليه المشهور ولا مجال لاصالة الاجزاء ولا اصالة
البراءة لان الشك في ترتب اثار الطهارة على الماء لعدا بالاعمال الاستعمال وصحته لا في التكليف لو فرض وجوب النزح مقدمة لواجب من المعلومات
المقدمة لذلك الواجب حتى يجري فيه ما يعدان الامرين الاقل والاكثر اصالة البراءة على المختار من جريانها مع الشك في اجزاء الواجب وشروطه ونظير
ما نحن فيه ما امرنا بتطهير الثوب فشككنا في حصول الطهارة بغسل الثوب مرة او مرتين اذا لم يكن هناك اطلاق يقتضي كفاية المرة فان الامر بالغسل امر
حقيقة بالتطهير المشكوك في تحققه بالغسل مرة هذا على القول بنجاسة البئر بالملاقاة وان قلنا بكون النزح تعبدا فان جعله هذا القائل واجبا مستقلا
غير معتبر في جواز استعمال الماء كان الاقوى وجوب الاخذ بالاقل المتيقن بناء على جريان الاصل في الاجزاء وان جعله شرطا لاباحة الاستعمال كان
الحكم كالقائل من الاخذ بالاستصحاب لعدم كون الشك في الحكم التكليفي بل في ارتفاع المنع السابق والاصل عدمه ثم ان هنا قولين اخرين لم يعلم المستند
لهما وهو نزح اربعين ونزح ثلاثين واضعفهما ما احتمله في المعتبر من عدم وجوب شيء اقتصارا على موضع النص لكن ذكر ان هذا لا يتاتى
على القول بالنجاسة وكيف كان فان تعذر نزحها لم يطهر الا بالتراوح بلا خلاف على الظاهر ولعله لفهم المقدر من حيث التراوح واحتمال تعطيل البئر
لو قام لاحل في الحكم بتطهيرها بنزح الجميع مع التمكن اذ الاوجه لتعين ورتبا تقوم بوجوب نزح ما يزيل اثر المحقق بتلك النجاسة وفيه نظر واذا تغير بما
يقع في البئر احد اوصاف مائها كان طهوره عند القائلين بعدم الانفعال حكم الجاري المتغير بالنجاسة في كفاية زوال تغيره بما يتجدد من مائها بالنزح بل
ان قيل بكفاية زوال التغير بالنزح وان لم يتجدد ماء لظاهر قوله في صحيحة ابن بزيع فينزح حتى يذهب اللون ويطيب الطعم ويضعف بان الاطلاق محمول
على الغالب فلا يشمل ما لو زال التغير بالنزح من دون تجدد نبع واضعف منه القول بعدم اعتبار النزح وكفاية زوال تغيره لاتصاله بما له المادة المعتصم
بناء على ان علة النزح في الصحيحة زوال تغيره فهو المقصود دونه وذكره لكونه مقدمة له في الغالب فيه انه موقوف على كونه حتى للتعليل والظاهر كونها للغاية
ولو سلم فاطلاق زوال التغير منصرف الى الغالب وهو الحاصل بالممازجة بالماء المتجدد فانه هو الذي يترتب على النزح واما زوال التغير بنحو اخر فالظاهر عدم
دخل النزح فيه غالبا فضلا عن استناده اليه على وجه العلية واما القائلون بانفعال البئر بالملاقاة فالمحكي عنهم اقوال تبلغ سبعة او ثمانية بعد
اتفاقهم على وجوب ازالة التغير احدها ما يظهر من انه ينزح حتى يزول التغير عملا بظاهر ما دل على كفاية زوال التغير في طهارته مثل قوله في صحيحة ابن بزيع
المتقدمة في ادلة الطهارة ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير طعمه او ريحه فينزح حتى يذهب اللون ويطيب الطعم بناء على تاويلها عند القائلين
بالنجاسة بان المراد من افساد المنفي صيرورة مائه بحيث يتوقف طهارته على استهلاكه في ماء اخر فان اخراج الدلو الواحد لنجاسة
البئر بالعصفور والثلاثة لغيرها قد لا يوجب تجدد نبع الماء فضلا عن استهلاكه فيه وهذا بخلاف المتغير فانه لا بد من امتزاجه التام بما
جديد وموثقة سماعة عن ابي عبد الله عن الفارة تقع في البئر او الطير فان ادرك قبل ان ينتن نزح منها سبع دلاء وان كان سنورا او اكبر منها
نزحت منها ثلثين دلوا او اربعين وان انتن حتى يوجد النتن في الماء نزحت البئر حتى يذهب النتن من الماء وصحيح الشحام عن ابي عبد الله في
السنور والدجاجة والكلب والطير قال اذا لم يتفسخ او يتغير طعم الماء فيكفيك خمس دلاء وان تغير الماء فخذ منه حتى يذهب الريح وخبر زرارة
قال قلت لابي عبد الله بئر قطرت فيها قطرة دم او خمر قال الدم والخمر والميت ولحم الخنزير كلها واحد فان غلب الريح نزحت حتى يطيب بناء على تقديم
هذه الاخبار على ظاهر ما سيأتي من اخبار وجوب نزح الجميع للمتغير بناء على حمل الشيء على ما اذا توقف زوال التغير على نزح الجميع اذ لا جمع بينهما اقرب
من ذلك وعلى ظاهر ما دل على وجوب المقدر للنجاسة الواقعة الشامل بالاطلاق او بالفحوى لصورة تغيره بها بناء على منع شمولها لفظا او فحوى
هذا ولكن الانصاف قصور دلالة الاخبار المتقدمة اما الصحيحة فقد تقدم ظهورها في عدم انفعال البئر بالملاقاة ووجوب صرفها الى معنى بلا
القول بالنجاسة على القول بانفعال البئر واقرب وجوه الصرف ما تقدم من كون المراد بالفساد فسادا بحيث لا يصلح الا بالممازجة التامة مع ماء جديد
من المادة وهذا ثابت مع التغير منتف مع غيره ولا ريب ان الروايات على هذا صريحة في حاجة الماء المتغير الى النزح ادبما يحتاج الماء مع عدم
التغير وان لم ينزح المقدر لانه يلزمه كون الماء مع عدم التغير افسد مع التغير وهذا خلاف ما استظهر من الرواية بل كل تاويل يعرض في الصحيحة لو
مذهب المستدل بها حيث يقول بنجاسة البئر بالملاقاة لا يخرج عنه بل ظاهره كونها انما مع التغير اقوى واشد واحوج الى اخراج الماء وبالجملة
فاستدلال القائلين بالنجاسة بهذه الصحيحة مع ذهابهم لها تارة بكونها مكاتبة واخرى بالتاويل وثالثة بعدم المعارضة مع ادلة وجوب
النزح في غاية الاشكال فضلا عن تقديم ظهورها على ظهور اخبار المقدرات وظهور اخبار وجوب نزح الجميع واما ما بعد الصحيحة من الاخبار فهي في

مقام عدم كفاية المقدار المذكور في موارده للتطهير مع التغير اذ من المعلوم عدم زوال التغير بما دون خمس دلاء او سبع او عشرين فلا يدل على ما
المطلوب من كفاية زوال التغير وان لم يبلغ المقدار والثاني ما قيل بل استظهره المشهور من انه ينزح جميع مائها اما لان النجاسة الحاصلة بالتغير غير
منصوص المقدر بناء على ظهور اختصاص ادلة المقدرات بصورة عدم التغير واما للاخبار الواردة بنزح الجميع للتغير مثل قوله في رواية منهال لا بغا
الصلوة ولا يغسل الثوب مما يقع في البئر الا ان ينتن فان انتن غسل الثوب واعاد الصلوة ونزحت البئر وفي رواية ابي خديجة اذا انفسخ الفار
ونتن نزح الماء كله وخبر منهال فان كانت جيفة قد اجيفت فاستق منها مائة دلو فان غلب الريح عليها بعد مائة دلو فانزحها كلها ورواية عمار الواردة
في التراوح عن بئر يقع فيها كلب او فارة او خنزير قال ينزح كلها بناء على حملها على صورة التغير كما ذكره الشيخ والجواب منع كون النجاسة مع التغير مما
لا نص فيه لما سيجيء من شمول اخبار المقدرات له وكذا اخبار وجوب ازالة التغير وان لم يدل واحد من هذين القسمين على كفاية مضمونه كما تقدم واما
الاخبار المذكورة فهي محمولة على ما اذا توقف زوال التغير على نزح الجميع اذ لا جمع اقرب من ذلك وربما احتمل فيها الحمل على الاستحباب وعلى هذا القول
فان تعذر نزح الجميع لغزارته ففيه احتمالات بل اقوال احدها ما اختاره المصنف قدس سره وفاقا للمحكي عن الاسكافي والصدوقين والسيد والشيخ وابن
حمزة من انه تراوح عليها اربعة رجال ومستندهم ما تقدم من رواية عمار المتقدمة اخيرا في اخبار هذا القول لكن الظاهر انهم يشترطون ان ازالة التغير
حتى بعد التراوح اذ لم يعهد من احد القول بطهارة الماء المتغير فعلا وعليه يحمل اطلاق الرواية ايضا ثانيها الاكتفاء حينئذ بزوال التغير حكي عن
الشيخ في النهاية والمبسوط وعن كاشف الرموز نقله عن المقنعة ولعل وجهه حمل اخبار زوال التغير (الى مجمع عليه) او انصرافها على ما هو الغالب من تعذر نزح الجميع
وفيه مع عدم امكان هذا الحمل في رواية عمار بل معارضتها لتلك الاخبار ان اخبار زوال التغير كما تقدم لا ظهور لها في مورد زوال التغير قبل نزح المقدر
فينبغي الحكم عند تعذر نزح الجميع باكثر الامرين من المقدر ومزيل التغير وهو ثالث هذه الاقوال وعليه المحقق في النافع والمعتبر قبل واستحسنه
كاشف الرموز ونسبه الى الحلي وفيه للتنبيه نظر ثم ان الجمع بين محصل هذا الجمع هو اكثر الامرين وبين رواية عمار الدالة على التراوح المعتضدة
بعمل الاصحاب في موارد تعذر نزح الجميع بينهما باعتبار اكثر الامور من المقدر ومزيل التغير والتراوح وهذا رابع الاحتمالات الا ان يقال ان الاحتمال
الاول راجع الى هذا لان التراوح غالبا يكون بعد استيفاء المقدر واما زوال التغير فقد عرفت انه لا بد منه عند القائلين بالاحتمال الاول وهو
اقوى هذه الثلثة الخامس لزوم اكثر الامرين من المقدر ومزيل التغير وهو المحكي عن الشيخ والحلي والمختلف والمسالك واستوجهه في المدارك ولعل
وجهه الجمع بين ما دل على الامرين فان ادلة المقدرات شاملة له من حيث اعتبار المقدر اما من باب الاطلاق باعتبار شمولها لوقوع النجاسة قبل حدوث
التغير واما من باب الفحوى نعم ظهورها في كفاية المقدر مطروح بما دل على وجوب ازالة التغير ولا ظهور لها في كفاية ذلك حتى يطرح بما دل على ازالة
المقدرات مع انه متعين على تقدير الظهور وبعبارة اخرى لكل منهما ظهور لفظي في اعتبار مضمونه في التطهير وظهور عقلي في كفاية ذلك فيطرح ظهور
كل منهما في الكفاية بظهور الاخر في الاعتبار لانه اقوى مضافا الى ان المرجع بعد التكافؤ استصحاب النجاسة وفيه ان مقتضى هذا الجمع ان لا التغير
ولا ثم استيفاء المقدر لان استيفائه او بعضه قبل زوال التغير غير مجد لانه نظير ما اذا استوفى المقدر او بعضه قبل اخراج عين النجاسة لان بقاء
التغير دليل بقاء عين النجاسة مضافا الى ان ظاهر الاخبار اعتبار النزح حال عدم التغير لذهاب النجاسة الحاصلة بالملاقاة ومعلوم عدم حلية النزح
في ذهاب هذه النجاسة ما دام الماء متغيرا فالاقوى من هذا هو القول السادس وهو انه يجب ازالة التغير اولا ثم استيفاء المقدر ثم على هذين القولين
لو لم يكن للمنزوح مقدر فالظاهر وجوب نزح الجميع كما صرح به بعض اهل كل من القولين كما صرحوا بالتراوح عند تعذر نزح الجميع وحكي عن صاحب المعالم
والذخيرة كفاية زوال التغير مع عدم المقدر وكفاية اكثر الامرين مع المقدر فهذه اقوال سبعة والقول السادس لا يخ عن قوة والاحوط هو القول الثالث
ويستحب ان يكون بين البئر بل مطلق ماء المجتمع المحتاج اليه في الاستعمال ذا مادة او غيره والبالوعة وهي ثقب في وسط الدار كما عن الصحاح
او بئر يحفر ضيق الراس يجري فيها ماء المطر ونحوه كما عن القاموس وخصها في الروضة بمجمع ماء النزح بعد ان فسرها في الروض بمجمع مطلق النجاسات
خمس اذرع بذراع اليد وهي كما عن القاموس ما بين المرفق وطرف الاصبع الوسطى وحدها جماعة في باب المسافة بخمسة وعشرين اصبعا عرضا
ان كانت الارض المتوسطة بينهما صلبة مثل ارض الجبل وشبهه او كانت البئر فوق البالوعة بحسب قرارهما او سطح مائهما والا يكن الارض صلبة
ولا قرار البئر اعلى فسبع هذا هو المشهور على الظاهر وفي مرسلة قدامة بن ابي زيد قال سئلته كم ادنى ما يكون بين البئر بئر الماء والبالوعة قال ان كان
سهلا فسبع اذرع وان كان جبلا فخمس ثم قال يجري الماء من القبلة الى اليمين ويجري عن يمين القبلة الى يسار القبلة ويجري عن يسار القبلة
الى يمين القبلة ولا يجري من يمين القبلة الى دبر القبلة وفي رواية الحسن بن رباط قال سئلته عن البالوعة يكون فوق البئر قال اذا كانت اسفل
من البئر فخمسة اذرع وان كانت فوق البئر فسبعة اذرع من كل ناحية وذلك كثير وجمع المشهور بينهما بتقييد حكم السبع في الروايتين مع ارادة
عدم فوقية البئر من الفقرة الثانية من الرواية الثانية ان المتبادر من مثله نقيض الشرطية الاولى لا ضدها وحاصل هذا الجمع كفاية كل
من صلابة الارض وفوقية البئر في الخمس في اربع صور من الست وظاهر الارشاد عكس هذا الجمع بتقييد حكم الخمس في الروايتين مع ابقاء الفقرة

الثانية من الرواية الثانية على ظاهرها من خصوصية فوقية البالوعة في الارشاد ويستحب تباعد البئر عن البالوعة بسبع اذرع ان كانت
الارض رخوة او كانت البالوعة فوقها والا فخمس وعن بعض النسخ الواو بدل الفاء وفي التلخيص من انه يستحب تباعد البئر عن البالوعة
بسبع اذرع مع الرخوة والتحتية والا فخمس لما في السرائر يستحب ان يكون بين البئر التي يستقي منها وبين البالوعة سبعة اذرع اذا كانت البئر
تحت وكانت الارض سهلة وخمسة اذرع اذا كانت فوقها والارض ايضا سهلة وان كانت الارض صلبة فخمس ومستند هذا القول الجمع
بين الروايتين بتقييد حكم السبع في احديهما بالاخرى الا ان الفقرة الثانية باقية على ظاهرها من ارادة خصوص فوقية البالوعة على ظاهر السرائر
ويراد بها نقيض الفقرة الاولى وهو عدم فوقية البئر بناء على ظاهر التلخيص ونسخة الارشاد وهنا جمع رابع وهو تقييد فقرتي الرواية الثانية
بالاولى فيكون المدار على الصلابة والرخاوة وهو المحكي عن ظاهر الصدوق ثم ان بعض مشايخنا المعاصرين بعد ترتيب جمع المشهور بانه على
القواعد من غير بيان وجه ذلك قال ان المستفاد من مجموع الروايتين ان السبعة لها سببان وهي السهولة وفوقية البالوعة والخمسة ايضا
لها سببان الجبلية واسفلية البالوعة ويحصل التعارض عند تعارض سببين كما اذا كانت الارض سهلة والبالوعة اسفل فلا بد من مرجح
خارجي وكذا اذا كانت الارض جبلية والبالوعة فوق البئر ولعله بالنسبة الينا يكفي الشهرة في الترجيح فيحكم كل منهما على الاخر بمعونتها وبالنسبة
اليهم لا نعلم المرجح ولعله دليل خارجي وفيه مع ان تعارض السببين انما يكون بعد الفراغ عن دليلهما وعدم تصرف فيهما كما في تعارض البينتين ونحوه وفي المقام من قبيل تعارض الدليلين لا السببين ويتعين وجوه التصرف ليثبت بذلك الخمس بتعدد السبب كالمشهور او السبع كالارشاد او اختصاص
كل منهما بسبب واحد كالصدوق ان جمع المشهور لعله ناظر الى ان الصلابة وفوقية البئر من قبيل المانع وان البعد بما دون السبع مظنة لتوهم نفوذ
النجاسة من البالوعة الا ان يكون هنا مانع من النفوذ من صلابة او علو البئر فوجه السبع مع السهولة او تساوي القرارين ليس مستندا اليهما
بل الى عدم المانع عن النفوذ فيما دونه مع وجود مقتضي النفوذ وهو استعداد الماء للنفوذ الى سبعة اذرع من جوانبه لو خلي وطبعه مع امكان ان
يقال ان هذا الجمع مطابق للاصل لاصالة عدم استحباب السبع عند صلابة الارض او كانت البالوعة فوق البئر بناء على اجراء اصالة العدم هنا
دون اصالة عدم الامتثال بالمستحب وعدم ارتفاع ما لاحظه الشارع من مظنة النفوذ مع القرب فكان اولى من قول الارشاد والصدوق نعم الاوفق
بالاصل من ذلك قول التلخيص لحكمه بعدم السبع مع تساوي القرارين في الارض الرخوة لكن تقييد احد فردي السبع بالاخر لا وجه له لعدم التنافي
فلا وجه لاطراح اطلاق السبعة في الرواية الاولى ومما ذكرنا عرفت قوة قول المشهور مع قطع النظر عن الشهرة ثم ان المحكي عن الاسكافي في مختصره
ما لفظه لا استحب الطهارة من بئر يكون بئر النجاسة التي تستمد علاها في مجرى الوادي الا اذا كان بينهما في الارض الرخوة اثني عشر ذراعا وفي
الارض الصلبة سبع اذرع فان كان تحتها والنظيفة اعلاها فلا باس وان كانت محاذيتها في سمت القبلة فاذا كان بينهما سبعة اذرع فلا
باس لما رواه ابن يحيى عن سليمان عن ابي عبد الله انتهى **اقول** هي رواية سليمان الديلمي عن ابي عبد الله عن البئر يكون الى جنبها الكنيف
قال ان مجرى العيون كلها من مهب الشمال فاذا كانت البئر النظيفة فوق الشمال والكنيف اسفل منها لم يضرها اذا كان بينهما اذرع وان كان
الكنيف فوق النظيفة فلا اقل من اثني عشر ذراعا وان كان تجاهها بحذاء القبلة وهما مستويان في مهب الشمال فسبعة اذرع الخبر والظاهر انه قد
فهم من اطلاق الارض الرخوة لانها الغالب وتحديده البعد في الصلبة بسبع لرواية الحسن بن رباط المتقدمة فاعتبار السبع مع فوقية
البالوعة بناء على ان المراد بالفوقية اعم من العلو من حيث الجهة بحملها على الصلبة لكونها الفرد المتيقن من الاطلاق كالرخوة في هذه
الرواية فيطرح ظاهر كل بنص الاخر لكن فيه اطراح الرواية ابن ابي يزيد رأسا او حملها على اول مراتب الاستحباب كما اشار اليه جامع المقاصد
حيث قال ان طريق الجمع حمل ما دل على الزيادة على المبالغة في الاستحباب ويعتبر الفوقية والتحتية باعتبار المجرى فان جهة الشمال
فوق بالنسبة الى ما يقابلها كما دل عليه الرواية وانما يظهر اثر ذلك مع التساوي في القرار ويضم الى الفوقية والتحتية باعتبار القرار والى
صلابة الارض ورخاوتها فيحصل اربع وعشرون صورة انتهى **اقول** ويشير الى علو جهة الشمال ما تقدم من قوله في رواية ابن ابي
يزيد المتقدمة ولا يجري من القبلة فان دبر قبلة العراقي هي جهة الشمال واما تحصيل الصور الاربع وعشرين فواضح لان الست السابقة
تضرب في اربع هي كون البئر في طرف الشمال والبالوعة في طرف الجنوب وعكسها وكون البئر في طرف المشرق والبالوعة في طرف المغرب
وعكسها واما تقييد علو الجهة بعلو القرار بصورة عدم معارضته به فيشكل استفادته من الاخبار وان ساعده الاعتبار وحاصل ذلك
كفاية الخمس في جميع صور صلابة الارض وهي اثنا عشرة وجميع صور علو البئر جهة من صور الرخاوة وهي اربع من اثني عشرة وصورة
واحدة من صور تساوي القرارين وهي صورة علو البئر جهة ويجب السبع فيما عدا ذلك وهي جميع الصور الاربع من صورة علو قرار البالوعة
وثلث من صورة تساوي القرارين ومما يشكل بما ذكره شارح الدروس ان فوقية القرار اما ان تعارض فوقية الجهة فيكون بمنزلة المتساويين
او لا فعلى الاول ينبغي السبع في ثمان لخروج واحدة من الصور الاربع لفوقية قرار البئر المحكوم فيها بالخمس وعلى الثاني ينبغي السبع في ست من

سورة واحدة من الصور الاربع لموقية قرار البالوعة ودعوى ان علو الجهة في البئر تعارض بعلو البالوعة حسا فلا يوجب كفاية الخمس بخلاف
علو الجهة في البالوعة فانه لا يعارض بعلو البئر حسا بل يكون علو البئر كالتسليم تحكم الا ان يقال ان المستفاد من الاخبار ان علو الجهة في البئر
في مقام علوها حسا اذا لم يعارض بعلو حسي وفيه ان العلو الحسي في طرف البالوعة لا يؤثر شيئا ولذا حكمه حكم عدمه وتسمية المقدرين مكيف
يعارض علو الجهة فتامل وعلى كل حال فلا اشكال في انه لا يحكم بنجاسة البئر بمجرد قربها من البالوعة الا ان يعلم وصول ما البالوعة اليها
وتغيرها باوصاف النجاسة على المختار من عدم انفعال البئر او مطلقا على القول بالانفعال لقوله حين سئل عن البئر يكون بينها وبين الكنيف
خمسة اذرع او اقل واكثر يتوضا منها قال ليس يكره من قرب ولا بعد يتوضا منها ويغتسل ما لم يتغير الماء واعتبار التغير على المختار لكونه سببا
في النجاسة وعلى القول الآخر لانه الكاشف غالبا عن نفوذ الماء النجس من الكنيف واذا حكم بنجاسة الماء لم يجز ولم يجز بل حرم كما في القواعد للبيان
وغيرهما استعماله في الطهارة بالمعنى الشامل لازالة الخبث والتنظيف المطلوب في الاغسال والوضوءات المندوبة وغيرها من موارد رجحان
استعمال الماء اما عدم الاجزاء فلعدم ترتب الاثر المقصود من هذه الامور عليه واما الحرمة فلان المفروض فعله بقصد ترتب الاثر عليه والا لم يكن
مستعملا للماء في الطهارة ولذا قال كاشف اللثام ان استعماله بصورة الطهارة والازالة مع اعتقاد عدم حصولهما لا اثم فيه وليس استعمالا له
فيهما انتهى وعن النهاية ان المراد بالحرمة عدم ترتب الاثر ولعله لان المستفاد من النهي الوارد في مقابات الموانع كاستفادة الحكم الوضعي من الامر الوارد
في مقابات الشروط وهذه غير الحرمة الناشئة من ذات الفعل ولذا صح جعل الحكم مط غير مختص بصورة العلم والاختيار فان الحرمة الذاتية
لا يجري فيها كمن تطهر معتقدا لطهارة الماء او مكرها عليه وربما سيظهر في المقام تحقق الحرمة الذاتية ايضا من ظواهر النهي عن التوضي بالماء
النجس ونحوه وحكمهم بوجوب اجتناب ما بين المشتبهين في الطهارة عن الحدث في ظاهر كلامهم فان الحرمة التشريعية لا تمنع عن الاحتياط بالجمع
بين الواجب وغيره المحرم تشريعا كما في اشتباه المطلق بالمضاف واشتباه القبلة والفائتة وغير ذلك لعدم تحقق عنوان التشريع مع الاحتياط
ويضعف الاستظهار من ظاهر النواهي بان النهي فيها وارد في مقام رفع اعتقاد الاجزاء الحاصل من اطلاق اوامر الطهارة فان الامر المطلق كقول
الشارع توضأ وصل وقول المولى اشتر لي رقبة يدل على الرخصة في الوضوء بالماء النجس والصلوة في الثوب النجس وشراء الرقبة الغير المؤمنة
وهذه الرخصة رخصة وضعية حاصلة من تخيير العقل في امتثال المطلق في ضمن اي فرد كان فاذا ورد بعد ذلك قوله لا تتوضأ بالماء النجس و
لا تصل في الثوب النجس ولا تشتر رقبة غير مؤمنة لم يرد بذلك الا رفع تلك الرخصة اعني رفع الاذن عن امتثال المطلق في ضمن الفرد المنهي عنه
وان الامتثال في ضمن هذا الفرد غير مأذون فيه ومعلوم ان هذا لا يوجب تحريمها اصلا فضلا عن ان يكون ذاتيا نعم التعرض للامتثال فيما لم
يأذن الشارع في الامتثال به تشريع محرم بالادلة الاربعة ولا يجوز ان يكون حرمة هذا التشريع بتلك النواهي لانها محصلة ومحققة لموضوع
التشريع فلا يصح ان يكون منهيا عنه بها واما حكمهم بوجوب اجتناب المشتبهين فلاجل النص الوارد بوجوب التيمم معهما فيقتصر على مورد
النص وما يفهم منه التعدي اليه كالازيد من الانائين واشتباه النجس العين بالطاهر وغير ذلك مما سنذكره في فروع المسئلة وكذا يحرم استعمال
ما النجس في الاكل بخلطه مع الماكول بالعجن والطبخ وغيرهما وفي الشرب منفردا او ممزوجا الا عند الضرورة المسوغة لسائر المحظورات وظاهر العبارة
كجميع من تأخر عنه اختصاص الحرام بهذه الاستعمالات دون غيرها كسقي الدابة والشجر وبل الطين والجص به وعجن الصبغ به كالحناء وغيره
من الاصباغ وظاهر الشيخ قده في المبسوط عدم جواز استعماله بحال وهو الظاهر ايضا من جماعة من القدماء كالمفيد والسيدين والحلي في باب
الاطعمة والاشربة بل المكاسب حيث حرموا الانتفاع بالمتنجس مط وقد ذكرنا في المكاسب ما يوضح جواز الانتفاع في غير الاكل والشرب
والاستصباح تحت الظل على خلاف في الاخير ويحتمل بعض من ملاحظة ظواهر كلمات القدماء وظواهر بعض الاخبار ان الاصل في المتنجس
حرمة الانتفاع به الا ما خرج بالدليل وقد قوينا في ذلك الباب ان الاصل بالعكس كما يظهر من المحقق وجماعة قال في المعتبر الماء النجس لا يجوز
استعماله في رفع حدث ولا ازالة خبث مطلقا ولا في الاكل والشرب الا عند الضرورة واطلق الشيخ رحمه الله المنع عن استعماله الا عند الضرورة
لنا ان مقتضى الدليل جواز الاستعمال فنترك العمل به فيما ذكرنا بالاتفاق والنقل ويبقى الباقي على الاصل انتهى ولو اشتبه الاناء النجس ذاتا او
بالعرض بالطاهر الواحد والمتعدد المحصور وجب مقدمة للعلم بالاجتناب عن النجس الواقعي الواجب بحكم العقل الملزم لدفع العقاب المحتمل مع
ارتكاب احدهما الامتناع عنهما فان الاقدام على ما لا يؤمن فيه المفسدة والعقاب في القبح كالاقدام على ما يقطع فيه بذلك على ما حكم به
العقل وشهد به جماعة والى ما ذكرنا يرجع استدلال الشيخ في الخلاف على هذا الحكم بانه متيقن للنجاسة في احدهما ولا يؤمن من الاقدام
على استعماله وقرر هذا الدليل العلامة في كتبه بان الاجتناب الواجب لا يتم الا باجتنابهما واما استدلال المحقق عليه بان يقين الطهارة
معارض بيقين النجاسة فهو مشعر بالتسالم على وجوب الاحتياط في مثل المقام في نفسه الا انه قد يتوهم جريان اصالة الطهارة المتيقنة الحاكمة
على الاحتياط كما سيجي بل ادعه قده كما سيجي في المعارضة الموجبة مثل المقام لتساقطهما وقد يمنع وجوب الاحتياط في المسئلة اما المنع شمول

الخطاب بالاجتناب لغير المعلوم بنجاسته تفصيلا واما المنع وجوب الموافقة القطعية للتكاليف الواقعية وجعل المسلم هي حرمة القطع
بالمخالفة ولما الحكم الشرعي الظاهر بالطهارة والحل في كل مشكوك النجاسة والحرمة غاية الامر عدم جواز ارتكاب المشتبهين للزوم العلم بالمخالفة
ولا مانع من ارتكاب احدهما للرخصة المستفادة من ادلة اصالتي الحل والطهارة فهو نظير ما اذا رخص الشارع للمتحير في ترك الصلوة الى
بعض الجهات فيكون ترك المشتبه الآخر في المقام كفعل الصلوة الى بعض الجهات امتثالا ظاهريا للتكليف بالواقع والكل مدفوع بما بين في
الاصول مستقصى وحاصل دفع الاول ظهور الخطابات في وجوب الاجتناب عن النجس الواقعي والا لزم ارتفاع النجاسة في الشبهة المحصورة
وحاصل دفع الثاني استقلال العقل بوجوب تحصيل اليقين بالموافقة وعدم قناعته باحتمال الموافقة مع فرض ثبوت تكليف يقتضي بالاجتناب
عن النجس الثابت وحاصل دفع الثالث عدم جريان ادلة طهارة ما لم يعلم نجاسته وحلية ما لم يعلم حرمته لان جريانه في كلا المشتبهين يوجب
المخالفة القطعية وفي احدهما المعين دون الآخر ترجيح بلا مرجح وفي احدهما المخير غير مستفاد من تلك الادلة لان احدهما المخير فيه غير داخل
تحت العام مع ان احدهما المعين واقعا خارج لكونه معلوم الحرمة فاذا وجب الاجتناب عنه بحكم هذه الاخبار وجب الاجتناب عما يحتمله بحكم
العقل فهذه العمومات بضميمة حكم العقل دالة على المطلوب فتامل هذا كله بملاحظة القاعدة الجارية في كل شبهة محصورة بين المشتبهين والا
فالاتفاقات المستفيضة كافية في المسئلة بل يكفي منها النص الآمر باهراقهما فان لم يجد غيرهما تيمم وهما موثقتا سماعة وعمار عن رجل معه اناءان
وقع في احدهما قذر ولا يدري ايهما هو ولم يقدر على ماء غيرهما قال يهريقهما ويتيمم وعن المعتبر والمنتهى عمل الاصحاب بهما وقبولهم لهما ثم ان في المسئلة
امورا يجب التنبيه لها الاول انه لا فرق في المشتبهين بين كونهما مسبوقين بالطهارة كما في مورد الروايتين او بالنجاسة او غير معلوم الحالة السابقة
لشمول ما ذكر من القاعدة ومعقد الاتفاقات المنقولة ونحوي الروايتين ويحتمل ضعيفا الفرق بين الصور بالحكم بجواز ارتكاب احدهما
في الاولى دون الاخيرتين او في الاولى والاخيرة دون الثانية الثاني لو انصب احد الانائين المشتبهين وجب الامتناع عن الآخر
ابقاء حكم العقل الثابت قبل الانصباب ولا معنى لارتفاعه بسبب الامتناع عن المنصب فهو مسقط للتكليف بالامتناع ويمكن تتميمه
هنا باستصحاب وجوب الاجتناب وفيه ان الحكم بوجوب الاجتناب عقلي من باب المقدمة العلمية وهو باق يقينا نعم لو كان الاشتباه
في الانائين بعد انصباب احدهما على وجه لا يثبت التكليف بالاجتناب عن المنصب على تقدير العلم التفصيلي بكونه هو النجس كما لو انصب
في البالوعة وغيرها مما لا يؤثر انصبابه فيه شيئا النجاسة او لا يستهلك للمنصب الماء الكثير المستهلك له او جففته الشمس بعد الانصباب
بحيث صار محله طاهرا لم يجب الاجتناب عن الباقي لعدم العلم بالتكليف الفعلي بالاجتناب عن النجس الواقعي المردد بين المشتبهين لاحتمال
كون النجس هو المنصب فاصالة الطهارة في الآخر سليمة ومثل عدم ثبوت التكليف بالاجتناب عن احد المشتبهين على تقدير العلم التفصيلي بحرمته
او بنجاسته عدم تنجز التكليف شرعا على ذلك التقدير لعدم ابتلاء المكلف به وقبح التكليف به في العرف الا مشروطا بابتلائه به كما لو قطع
بوقوع النجاسة اما في الماء الموضوع عنده او في ثوب الشخص الغائب من عنده الذي لا ابتلاء له فعلا ابتلاء به بحيث لو فرض صدق التكليف
منجزا بالاجتناب عن ثيابه كان لغوا عرفا بل لا يحسن التكليف المذكور الا مشروطا بابتلائه بها واتفاق وقوعها في يده فان التكليف با
لاجتناب عن النجس الواقعي المردد بين هذا الماء وذلك الثوب غير منجز لاحتمال كون النجس هو ذلك الثوب ومثله ما لو علم الشخص في
ارض يعلم بوقوع النجاسة في ثوبه او في تلك الارض التي لا حاجة قريبة له الى استعمالها فيما يشترط طهارته وكذا لو علم اجمالا بوقوع النجا
على الماء او ظهر الاناء الذي لا يبتلى به في الاستعمالات المشروطة بالطهارة كما هو مورد صحيحة علي بن جعفر الواردة في رجل رعف فامتخط
فصار الدم قطعا صغارا فاصاب انائه فقال ان لم يكن شيء يستبين في الماء فلا باس وان كان شيئا بينا فلا حيث حملها المشهور في مقابل
الشيخ قده على ما اذا تحقق اصابة الدم للاناء ولم يتحقق اصابته للماء فلم يجعله الامام من قبيل الشبهة المحصورة ووجهه ما ذكرنا من عدم تنجز
التكليف بالاجتناب عن استعمال النجس المردد اذ لو علم تفصيلا بكون النجس هو ظهر الاناء لم يكن عليه تحريم منجز اصلا ومما ذكرنا
يظهر ما في كلام السيد قده في المدارك حيث قال بعد منع بعض مقدمات دليل الاجتناب انه يستفاد من قواعد الاصحاب انه لو تعلق
الشك بوقوع النجاسة في الماء او خارجه لم ينجس الماء ولم يمنع من استعماله وهو مؤيد لما ذكرنا انتهى فان المراد بخارج الماء ان كان
جسما آخر يصح التكليف عرفا منجزا بالاجتناب عنه كماكول او مشروب آخر او ما يلبسه او يسجد عليه في الصلوة منعنا حكم الاصحاب بالطهارة
او في احدهما وان كان مما لا يبتلى المكلف بالنهي عن استعماله بالفعل كظهر الاناء او ارض لا يبتلى المكلف بالسجود عليها او التيمم بها
فالوجه في الحكم بطهارة الماء عدم التكليف الفعلي بالاجتناب عن استعمال النجس الواقعي منجزا واما ما اجاب عنه في الحدائق اولا بان حاصل
ان ما فرضه من الشبهة الغير المحصورة وثانيا بان القاعدة المذكورة انما يتعلق بالافراد المندرجة تحت ماهية واحدة والجزئيات التي
تحويها حقيقة واحدة اذا اشتبه طاهرها بنجسها فيفرق فيها بين المحصور وغير المحصور لا وقوع الاشتباه كيف اتفق انتهى ففيه اما اولا فلان ما فرضه

في الملاك غير ظاهر في غير المحصور بل المستفاد من قواعد الاصحاب انه لو كان طرف الشبهة موضعاً خاصاً من ظهر الاناء او لباس الغير حكم بطهارة الماء ايضاً وثانياً ان ما ذكره من اناطة حكم الشبهة المحصورة بالافراد المندرجة تحت ماهية واحدة غير منضبط اولا انما من مشتبهين الا ويمكن جعلهما فردين لماهية واحدة ولا دليل على تخصيص القاعدة به ثانياً فان مستند تلك القاعدة من العقل والنقل لا اختصاص له بما ذكر اصلاً كما لا يخفى الثالث ان الثابت من حكم النجس الواقعي الى كل من المشتبهين هو الحكم التكليفي اعني وجوب الاجتناب لان الا عن كل واحد مقدمة علمية للواجب واما الحكم الوضعي وهي نفس النجاسة فلا يعقل سرايتها اليهما بل هي قائمة بما هو نجس واقعاً وحينئذ فملاقي احدهما لم يعلم بملاقاته لنجس وانما علم ملاقاته لما يجب الاجتناب عنه مقدمة فهو باق على اصالة الطهارة فلا يجري فيه دليل وجوب الاجتناب عن النجاسة الواقعية بعد حكم الشارع بانه طاهر غير نجس ولا مما وجب الاجتناب عن نفس المشتبهين لعدم جريان اصالة الطهارة في شيء منهما لان الاصلين مع العلم الاجمالي في هذا المقام متساقطان وتوهم ان الموجب لسقوط اصالة الطهارة في المشتبه الملاقي وهي معارضتها باصالة طهارة المشتبه الآخر موجود بعينه في الثالث الملاقي بالكسر فيسقط اصالة طهارته ايضاً فيجب الاجتناب عنه مقدمة للواجب الواقعي مدفوع بان الشك في طهارة الثالث ونجاسته مسبب عن الشك في طهارة المشتبه الملاقي او صاحبه وقد تقرر في تعارض الاصول ان الاصل الجاري في الشك السببي كالدليل بالنسبة الى الاصل الجاري في الشك المسبب سواء كان معارضاً له ام معاضداً فاصالة الطهارة في كل من المشتبهين كالدليلين بالنسبة الى اصالة طهارة الثالث فاذا تساقطا وجب الرجوع الى ذلك الاصل وهذه قاعدة مطردة في كل اصلين تعارضا وتساقطا فانه يرجع الى الاصل في آثارهما سواء كان الاصل جارياً في آثار احدهما كما اذا وقع رطوبة مشتبهة بين الماء والبول على الثوب فانه يحكم بطهارة الثوب ام كان جارياً في آثار كليهما كما اذا وقع ثوب بعضه متنجس في كر مردد بين الماء المطلق والمضاف والبول فانه يرجع بعد تعارض اصالتي عدم وقوعه في المطلق وفي المضاف الى اصالة بقاء طهارة المايع ونجاسة الثوب وبالجملة فالاصل الجاري في الشك المسبب عن شك يجري فيه اصلان متكافئان سالم عن المعارض متبع في جميع المقامات فاذا جرت اصالة الطهارة خرج موردها عن المقدمة العلمية وعن وجوب الاجتناب نعم لو لاقى الآخر ملاقٍ ايضاً وجب الاجتناب عنهما لدخولهما تحت الشبهة المحصورة ولو فقد احد المشتبهين بعد ملاقاته الثالث لم يزل اصالة الطهارة في الثالث واختص وجوب الاجتناب بالمشتبه الآخر ولو كان الاشتباه بعد الملاقاة والفقد كان الملاقي مع الباقي من الشبهة المحصورة ثم ان المخالف في اصل المسئلة العلامة قدس سره في المنتهى حيث حكم بانه لو استعمل احد الانائين وصلى به لم يصح صلوته ووجب غسل ما اصابه لان المشتبه كالنجس ثم نقل عن بعض العامة عدم وجوب غسل ما اصابه لان المحل ظاهر بيقين فلا يزول طهارته بالشك واجاب بانه لا فرق في المنع بين يقين النجاسة وشكها هيهنا وان فرق بينهما في غيره انتهى وفيه ان اليقين بالنجاسة موجب لليقين بنجاسة ما اصابه واما الشك فيها فلا يوجب اليقين بنجاسة ما اصابه فيبقى على اصالة الطهارة وعدم الفرق بين اليقين والشك هنا شرعاً انما هو في وجوب الاجتناب لا في تنجيس الملاقي فالفرق الحسي بين اليقين والشك موجود والتسوية الشرعية بينهما لم يثبت في المقام وانتصر صاحب الحدائق للمنتهى بان المستفاد من استقراء موارد الشبهة المحصورة اعطاء الشارع المشتبه بالنجس والحرام حكمهما قال الا ترى ان ملاقاة النجاسة بعض اجزاء الثوب مع الاشتباه في باقي اجزائه موجب لغسله كلاً وفيه انا لم نجد في موارد الشبهة المحصورة مورداً زاد الشارع فيه على ايجاب الاجتناب عن المشتبهين والعجب من استشهاده بما ذكره في مسئلة الثوب مع انه لم يزد فيه على وجوب الاجتناب عن النجس الواقعي في الصلوة الذي لا يتم العلم به الا بالاجتناب عن هذا الثوب قبل غسل مجموعه واما نجاسة ملاقي موضع منه فليست الا عين المدعى نعم يمكن ان يق ان الظ من وجوب الاجتناب عن شيء من النجاسات كالميتة مثلاً وجوب الاجتناب عن ملاقيه كما يستفاد من بعض الاخبار وكلمات بعض الاصحاب حيث ان الاجتناب المطلق يعم الاجتناب عن الملاقي فتامل الرابع لو اشتبه احدهما بطاهر وجب الاجتناب عنهما لعين الدليل الجاري في اصل المشتبهين بالنص المعتضد بالاتفاق فان تعدينا من مورد النص الى ازيد من انائين فلا ينبغي الاشكال في هذا الفرض والا فالاقوى عدم الالحاق الا اذا بنينا على ان حكم المشتبه حكم النجس فح يجب الاجتناب عنهما لكن قد تقدم ضعف المبنى ومن هنا نظر في ذلك صاحب المعالم معللاً بخروجه عن مورد النص والوفاق الخامس انه لا اشكال في وجوب التيمم مع انحصار الماء في المشتبهين لاجل النص والاجماع المتقدمين وهل هو على القاعدة ليتعدى الى ما لا يشمله النص ولا الذي ينبغي ان يق انه ان لم يمكن الجمع بينهما مع القطع بوقوع صلوته مع طهارة البدن عن النجاسة الواقعية الحاصلة له من استعمال النجس اما بتطهير البدن بعد الوضوء باحدهما من الماء الآخر او بالصلوة عقيب كل وضوء من الوضوئين تعين التيمم لفحوى ما دل من النص والاجماع على تقديم رفع النجاسة الموجودة على الطهارة المائية اذ الجمع بينهما في الوضوء يوجب الغاء حكم النجاسة المتيقنة مراعاة للطهارة الحدثية المتيقنة والجمع بين الوضوء باحدهما والتيمم يوجب الغاء احتمال

النجاسة

النجاسة الغير المدفوع بالاصل مراعاة لاحتمال الطهارة وكلاهما مدفوع بالفحوى المذكورة لكن هذا مبني على ان يصلي مع بقاء رطوبة الوضوء على بدنه والمنع عن النجاسة المحمولة اما اذا جففها او قلنا بعدم قدح حمل النجاسة فاحتمال نجاسة البدن مدفوع بالاصل واحتمال نجاسة الرطوبة لا يقدح في رعاية احتمال حصول الطهارة الحدثية سليمة عن المعارض وان امكن ذلك فعلى القول بحرمة الطهارة بالنجس حرمة ذاتية لا تشريعية تعين التيمم ايضاً اما لما ذكره فخر المحققين من تغليب جانب الحرمة عند تعارضها مع الوجوب واما لان الواجب له بدل وهو التيمم بخلاف الحرام ففي التيمم نوع جمع بين الواجب وترك الحرام وكانه لذلك يجب التيمم في كل مورد يلزم من الطهارة المائية فوات واجب لا بدل له ولا يختص بما لا يلزم منه فعل محرم والسر انه فهم من ادلة التيمم عند العذر في استعمال الماء الشمول لمورد مزاحمة واجب او استلزام محرم وعلل في بعض الاخبار تقديم مراعاة سائر الواجبات والمحرمات على الطهارة المائية بان الله جعل للماء بدلاً فتامل ثم لو تطهر بهما سهواً مع فرض تطهير بدنه عن النجاسة الحاصلة له من استعمالهما فالظ صحة الوضوء لعلمه انتهى وكذا لو تطهر باحدهما معتقداً انه ماء ثالث غير احد المشتبهين الا ان يق ان القائل بالحرمة الذاتية يعترف بشرطية الطهارة لماء الوضوء وهي غير محرزة هنا فيجب ضم التيمم وتعينه على القول بالحرمة الغير فالاقوى وجوب الجميع كما اذا اشتبه المطلق بالمضاف ولو تطهر باحدهما معتقداً انه غير احد المشتبهين لم يصح لعدم احراز شرط الوضوء وقد تقدم ان لا دليل على الحرمة الذاتية وح فيمكن تنزيل النص لاجل تطبيقه مع القاعدة على ما اذا لم يتمكن من ازالة النجاسة المتيقنة عن بدنه وتكرار الصلوة مع كل وضوء وان كان ممكناً الا انه قد لا يمكن من ازالتها للصلوة الآتية ولسائر استعمالاته المتوقفة على طهارة بدنه ووجهه وبالجملة فترك الاستفصال لا يفيد العموم في هذا المورد بالنسبة الى صورة عدم الوقوع في المحذور من استعمال النجس في الصلوة والاكل والشرب ونجاسة ما يتضرر من نجاسته من الماكول والمشروب ونحوها السادس هل يجب الاراقة تعبداً كما يظهر من المقنعة او لانها كناية عن عدم الانتفاع بهما او لاشتراط الطهارة في التيمم وجوه بل اقوال اظهرها الاخير من عدم وجوب اراقة نجس العين من الاناء فضلاً عن المتنجس ومن ان السؤال عن حكم الشخص من حيث انه لا يجد ماء غيرهما ويريد الصلوة لا عن مطلق حكمهما فيجاب بوجوب الاهراق فالظ ان الاراقة مقدمة للتيمم وخير الوجوه اوسطها السابع لو انصب احدهما فهل يعمل على طبق النص او يعمل بالقاعدة لخروجه عن مورد النص وهو الجمع بين الوضوء بالباقي والتيمم وجهان اقواهما الاول لان الظاهر من النص كون كل منهما في حكم العدم والاحوط الوضوء بالباقي والصلوة ثم التيمم والصلوة او الوضوء ثم تجفيف الرطوبة لئلا يكون حاملاً في الصلوة للمشتبه بالنجس الذي يجب اجتنابه في الصلوة ثم التيمم الثامن هل يجوز ازالة النجاسة باحدهما او بهما او لا يجوز وجوه من اطلاقات الغسل بالماء خرج ما علم نجاسته وبها يدفع استصحاب نجاسة المحل نعم لو كان النجس المردد بينهما مضافاً لم يكن مورد الاطلاقات ومن ان الطهارة شرط وهي غير محرزة الا اذا غسل بهما متعاقباً فانه يعلم حينئذ غسله بماء طاهر فيقطع بزوال النجاسة السابقة وتنجسه بالماء النجس غير معلوم لاحتمال غسله به اولاً فلا يؤثر فيه فالماء المتنجس مردد بين وقوعه على محل نجس فلا حكم له ووقوعه على محل طاهر فيؤثر فيه والاصل بقاء تلك الطهارة ولو فرض معارضتها باصالة بقاء النجاسة المعلوم ثبوتها عند ملاقاة الماء النجس وان لم يعلم بنجاسته المسببة عنه كان غاية الامر تساقطهما فيرجع الى قاعدة طهارة الاشياء وهذا هو الذي اختاره جماعة منهم السيد العلامة الطباطبائي رحمه الله حيث قال في منظومته

وان توارداً على رفع الحدث … لم يرتفع وليس هكذا الخبث

ومن ان المرجع بعد تساقط الاصلين عموم ما دل على وجوب غسل الثوب من النجاسة المرددة فاذا فرضنا انها بول دل قوله عليه السلام اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه على وجوب الغسل عقيب كل بول والامر بالغسل وان لم يعلم بقائه الا ان الاحتياط اللازم عند الشك في سقوط الامر يقتضي وجوب الغسل ويرده انا نقطع بان وجوب الغسل لتحصيل الطهارة فاذا حصلت ولو بحكم الاصل سقط وحاصل ذلك انه يفرض كل فرد من النجاسة الملاقية سبباً لوجوب غسل الثوب منها فاذا تحقق بعد من العلم بالحال الغسل بهما فالنجاسة اللازمة للثوب من احد المشتبهين مع الطهارة الحاصلة له من استعمال الآخر نظير الحدث مع الطهارة المشكوك في تقدمها عليه والفرق بين المقام ومسئلة الطهارة والحدث بان الاصل فيه لا فيهما والمقام يحتاج الى تامل تام ولو فقد احد المشتبهين فهل يجب غسل الثوب النجس بالآخر وجهان من انه بعد الغسل محكوم بنجاسته شرعاً بالاستصحاب فلا يفيد خصوصاً فيما يلزم فيه تكثير النجاسة ظاهراً حيث يحكم بالاستصحاب بنجاسة ازيد من موضع النجس المتيقن بناء على ان مقتضى النجاسة تنجس الماء المغسول به لان ما حول المحل النجس لا ينفعل بالغسالة ولم يعلم كونها غسالة ومن ان عدم العلم بالنجاسة اولى في نظر الشارع من العلم بها حتى فيما يلزم منه تكثير النجاسة في الواقع لاستصحاب طهارة ما عدا المحل النجس اليقيني وعموم تنجس ملاقي النجس بعد تخصيصه بما عدا اطراف المحل النجس من قبيل المخصص بالمجمل يرجع فيه الى الاصل فتامل

الطرف الثاني

في الماء المضاف وهو كل مايع يصح اطلاق اسم الماء عليه لعلاقة المشابهة الصورية فيخرج المايعات التي لا يصح اطلاق اسم الماء عليها الا من باب المبالغة في المبالغة كما يق للدهن والعسل المايعين مبالغة في ميعانهما وهو على اقسام منه ما حصل بالتصعيد كماء الورد وشبهه ومنه ما اعتصر من جسم كماء الحصرم والليمو او مزج به مزجاً يسلبه الاطلاق كالمرق والخل وماء الزعفران ثم ان سلب الاطلاق موكول الى العرف ولا عبرة بكمية احدهما وفي المبسوط تحديده بغلبة كثرة المضاف وعن القاضي المنع مع التساوي متمسكاً بالاحتياط في مقابل تمسك الشيخ باصالة الجواز وظاهر من تاخر عنهما الصدق العرفي وهو قد يكون واضحاً وقد يكون خفياً على العرف للشك في اندراج هذا الفرد تحت المطلق او المضاف فيجب الرجوع الى الاصول وغير مقتضاها انفعاله بالملاقات ولو كان كثيراً لان

الان

الاصل فى ملاقى النجس النجاسة ولذا استدل فى الغنية على نجاسة الماء القليل بالملاقات بقوله والرجز فاهجر لان المركوز فى اذهان المتشرعة اقتضاء
النجاسة فى ذاتها للسراية كما يظهر بتتبع الاخبار مثل قوله فى الرد على من قال لا ادع طعامى من اجل فارة ماتت فيه انما استخففت بدينك حيث
ان الله حرم الميتة من كل شىء فان اكل الطعام المذكور لا يكون استخفافا بحكم الشارع بحرمة الميتة يعنى بنجاستها الا من جهة ما هو المركوز فى الاذهان
من استلزام نجاسة الشىء لنجاسة ما يلاقيه ويدل عليه ايضا ان المستفاد من ادلة كرية الماء انها عاصمة عن الانفعال فعلم ان الانفعال مقتضى نفس الملاقات
ما لم يتحقق العاصم ولذا ذهب الى الانفعال والمفروض وجود المقتضى له نظير الماء المشكوك فى كريته مع جهالة حالته السابقة
فى اطلاق مقدار الكر واضافته لم يتحقق المانع عن الانفعال والمفروض وجود المقتضى له نظير الماء المشكوك فى كريته مع جهالة حالته السابقة
ومن جميع ما ذكرنا يظهر ضعف التمسك فى المقام باصالة عدم الانفعال ثم ان العلامة بعد موافقة المشهور على اعتبار الصدق اعتبر فى خلط المضاف المسلوب
الصفات كمنقطع الرائحة من ماء الورد تقديرها وحكى عنه تقدير الوسط منها دون الصفة الشخصية الموجودة قبل السلب قال فى الذكرى فى تعبير
الوسط فى المخالف فلا يعتبر فى الطعم حدة الخل ولا فى الرائحة ذكاء المسك وينبغى اعتبار صفات الماء فى العذوبة والرقة والصفاء واضدادها انتهى ولم
يتم على هذا القول دليل معتبر ولو امتزج المطلق بالمضاف على وجه يعلم بعدم صدق الاسمين فالظاهر اجراء احكام المضاف عليه لان سلب اسم الماء عنه يكفى
فى عدم ترتب آثاره وقد يتخيل احتمال ترتب آثار المطلق على اجزاء المطلق الموجودة فيه وترتب آثار المضاف على اجزاء المضاف كل بناء على عدم استهلاك
احدهما بالآخر فيصح ارتماس الجنب لانغماره بالاجزاء المائية الموجودة فيه بالفرض وفيه ان الاحكام منوطة بالماء العرفى وهو ما كان لاجزائه اتصال لا
كالاجزاء المتلاشية فى المضاف ولو امتزج الماء بمايع غير مضاف كالدبس او نحو فشك فى سلب الاطلاق فمقتضى الاصل بقاء الاطلاق وقد يخدش فيه بان
ما نحن فيه من قبيل الشك فى اندراج هذا الجزئى الحقيقى تحت العنوان وهذا لم يكن متيقنا فى الآن السابق وما كان مندرجا فى السابق تحت ذلك العنوان
كان جزئيا حقيقيا آخر متشخصا بمشخصات اخر وفيه ان الظاهر من كلمات العلماء فى نظائر هذه المسئلة جريان الاستصحاب وان المرجع فى تعيين
الموضوع فى الاستصحاب وبقائه فى الآن اللاحق محل المستصحب هو العرف ولذا اتفقوا على جريانه فيما لو شك فى بقائه على القلة او الكثرة بعد تغير
شىء من الماء عليه ونقصانه عنه ونحو ذلك وهو اى المضاف مع طهارة اصله طاهر لكنه لا يزيل حدثا اصغر ولا اكبر ولا حكمهما عن مثل السلس
والمستحاضة ولا شبههما من القذارة المعنوية التى يطلب لاجلها الاغسال المسنونة وبعض الوضوءات اجماعا كما هو صريح جماعة ونفى الخلاف عن المبسوط
بين الطائفة وفى السرائر بين المحصلين لكن فى المعتبر عن الخلاف حكاية جواز الوضوء بماء الورد عن بعض اصحاب الحديث منا وحكى هو عن ابن بابويه
فى كتابه انه قال لا بأس بالوضوء والغسل من الجنابة والاستياك بماء الورد قال وربما كان مستنده رواية سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن يونس عن ابى
الحسن عن الرجل يغتسل بماء الورد ويتوضأ به للصلوة قال لا بأس به وردها بانه يضعف سندها بسهل وابن عيسى واخرى باحتمال ارادة التنظيف
او الماء المخلوط بقليل لا يسلبه الاطلاق والاولى ما فى التهذيب انها شاذة اجمعت العصابة على ترك العمل بها ومنه يعلم عدم جواز حملها على التقية
كما عن العمانى ولا يزيل ايضا خبثا على الاظهر بل المشهور للاصل وقوله كيف يطهر من غير ماء وقوله فى حديث كان بنو اسرائيل اذا اصاب احدهم قطرة
البول قرضوا لحومهم بالمقاريض وقد وسع الله عليكم باوسع ما بين السماء والارض وجعل لكم الماء طهورا فان قصر الحكم على الماء فى مقام الامتنان
يدل على انحصار المطهر فيه ومنه يظهر جواز الاستدلال بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا الا ان يكون الامتنان باعتبار مطهريته من الحدث
ايضا لكنه غير وارد على الرواية وقوله صلى الله عليه وآله وسلم طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسل ثلثا اولهن بالتراب فان ظاهره الحصر وما دل
على وجوب صرف الماء الكافى للطهارة عن الحدث فى ازالة الخبث والتيمم من غير استفصال بين وجود المضاف فلو لا انحصار النجاسة وما ورد فى كيفية تطهير
الاناء وغيره مما ظاهره تعيين الماء للازالة وهى كثيرة متفرقة فى ابواب النجاسات وبذلك كله يقيد اطلاق الامر بالغسل لو سلم عدم ظهورها فى كونه بالماء
المطلق اما لوضعه له كما ادعاه فى المنتهى والذكرى او لانصرافه اليه كما هو الاظهر خلافا للمحكى عن المفيد والسيد قدس سرهما فى شرح الرسالة على
ما فى المعتبر قال فيه يجوز عندنا ازالة النجاسة بالمايع الطاهر غير الماء ومثله قال المفيد فى المسائل الخلافية وحكى عن المحقق فى بعض مسائله ان
السيد اضاف ذلك الى مذهبنا واحتج له فى المعتبر باطلاقات الغسل وبان الاصل جواز الازالة بكل مزيل للعين فيجب عند الامر المطلق جوازه تمسكا
بالاصل وبان الغرض ازالة عين النجاسة ويشهد لذلك ما رواه حكم بن حكيم الصيرفى قال قلت للصادق لا اصيب الماء وقد اصاب يدى البول فامسحه بالحائط
والتراب ثم تعرق يدى فامسح وجهى او بعض جسدى او يصيب ثوبى قال لا بأس وعن غياث بن ابراهيم عن ابى عبد الله عن على صلوات الله عليه قال لا بأس
بان تغسل الدم بالبصاق واجاب عنه فى المعتبر بمعارضة الاصل باصالة المنع عن الدخول فى الصلوة وبانصراف الاطلاق الى المتعارف كما فى قول
القائل اسقنى وبان زوال النجاسة بالتراب لا يقول به الخصم وخبر غياث متروك ومحمول على جواز الاستعانة فى غسله بالبصاق ولقد اجاد فيما اجاب
غير ان معارضة الاصل باصالة المنع محل نظر ولما نسب ذلك الى مذهبنا فهو وجهه المحقق بان من مذهبنا العمل بالبرائة الاصلية ما لم يثبت الناقل
وهنا لم يثبت ولو لا هذا التوجيه لظننا انه افتراء بعض من تقدم علينا فى هذه المسئلة ثم انه حكى عن السيد قده انه بعد ما تفطن للاعتراض على
التمسك بالاطلاقات بدعوى انصرافها الى المعتاد وهو الغسل بالماء دفع ذلك الا بان تطهير الثوب ليس الا ازالة النجاسة عنه وقد تزول بغير الماء

مشاهدة بان الثوب لا يلحقه عبادة ورد بانه لو كان كذلك لوجب المنع عن غسل الثوب بما الكبريت والنفط ولما جاز ذلك اجماعا علمنا عدم الاشتراط
بالعادة ولان المراد بالغسل ما يتناوله اسمه وفيه منع كفاية زوال العين مشاهدة فى طهارة الثوب والا لما احتاج الى الغسل والنقض بماء النفط
والكبريت مندفع بالفرق بين الانصرافين مع ان شمول المطلق او حكمه لبعض الافراد النادرة لا يوجب التعدى الى غيره مع ان المحدث الكاشانى
بعدما حكى عن السيد جواز تطهير الاجسام الصيقلية بالمسح بحيث يزول العين عنها لزوال العلة قال وهو لا يخلو من قوة اذ غاية ما يستفاد من الشرع
وجوب اجتناب اعيان النجاسات اما وجوب غسلها بالماء من كل جسم فلا فما علم زوال النجاسة عنه قطعا حكم بتطهيره الا ما خرج بدليل يقتضى
اشتراط الماء كالثوب والبدن ومن هنا يظهر طهارة البواطن بزوال العين وطهارة اعضاء الحيوان النجسة غير الآدمى كما يستفاد من الصحاح
انتهى ولا يخفى ضعف ما ذكره من جهة مخالفته للفتاوى والاخبار الكثيرة الصريحة ولاستصحاب حكم النجاسة المتفق عليه بين الكل حتى الاخبارى
بل على مسلك المحدث الاخبارى الاسترابادى من ضروريات الدين ثم المضاف كغيره من المايعات والجوامد او لطهوره لانه نجاسة او متنجس
نجس سواء فى ذلك قليله وكثيره لان الكثرة غير عاصمة فى غير الماء المطلق ولم يجز استعماله اختيارا فى اكل ولا شرب اجماعا منقولا بل محصلا
يستفاد من قاعدة تنجس كل مايع بالملاقات للنجاسة او المتنجس بل كل ملاق برطوبة متعدية منهما اما ما دل على وجوب الاجتناب عن النجاسات حيث
يستفاد منها وجوب الاجتناب عن ملاقيها وقد تقدم انه استدل فى الغنية بقوله تعالى والرجز فاهجر على نجاسة الماء القليل بملاقات النجاسة وان
لاجل هذه الاستفادة عد الامام من ارتكب الطعام الملاقى للميتة مخففا للشارع فى تحريمها حيث قال ان الفارة اهون على من ان ادع طعامى
لاجلها فقال عليه السلم انما استخففت بدينك فان الله حرم الميتة من كل شىء ومنها ما دل على نجاسة السمن والزيت اذا ماتت فيه الفارة اذا كان
ذائبا فان الظاهر منه عدم الفرق بين الدهن والمبيع للناس فيستفاد منه نجاسة المضاف وكل مايع ولهذا استدلوا بهذه الاخبار على انفعال المضاف
واعترضهم بعض من لم يتفطن لاناطة الانفعال بالمبيع فى هذه الاخبار بان موردها ليس من المضاف ومنها ما دل على وجوب اراقة المرق الذى
وجد فيه فارة بل ما دل على طهارة القدر الواقع فيه دم معللا بان النار يأكل الدم فان الظاهر منه وجود المقتضى للانفعال الا ان الغليان مطهر
له كما فى العصير ومنها ما دل على نجاسة سؤر اليهودى والنصرانى فانه يشمل المضاف وكل مايع ثم ان مورد اكثر هذه الاخبار وان كان ظاهرا فى القليل
الا ان المستفاد منها ان العلة فى الانفعال هى الملاقات للمايع ولو كان كثيرا بل يستفاد من ادلة اعتصام الكثير المطلق ان كرية الماء عاصمة والا فا
المقتضى للانفعال فى الكثير ايضا موجود كما يشهد بذلك استناد عدم الانفعال الى الكرية فهى مانعة ولذا استند عدم الشىء الى وجود مانعه دل على
وجود المقتضى له ولذا كان استناد الفقير الذى لا يملك شيئا فى ترك التجارة الى خوف الطريق قبيحا عرفا بل كذبا لان ظاهر الاسناد الى ذلك وجود
المقتضى للتجارة فيه ثم ان تنجس المايع بالنجس يستلزم تنجس الجامد الرطب باعتبار ما عليه من الرطوبة الا ان يعنى بنجاسة الثوب لاقاة رطوبة
بجنسه به فيثبت ان كلا من المايع والجامد يتنجس بملاقات النجاسة نعم هنا شك من بعض المتأخرين فى تنجس الشىء بملاقات المتنجس الذى ليس معه
نجاسة عينية بل قوى عدمه لاستظهار ذلك من بعض الاخبار وفيه منع الظهور ومعارضته بكثير من الاخبار مع كونه اجماعيا بل ضروريا عند المتشرعة
بقى الكلام فى ان السراية فى المضاف على نحوها فى المطلق فلا يسرى من السافل او لا بل عدم السراية فى المطلق انما خرج عن عموم الملاقات بالاجماع و
الضرورة قولان اظهرهما واشهرهما الاول بل الظاهر انه مذهب الكل عدا بعيد مشايخنا فى مناهله مدعيا شمول اطلاق فتاويهم ومعاقد
اجماعاتهم على انفعال المضاف بالملاقات لما اذا كان المضاف عاليا وفيه ان ظاهرهم تنجس المضاف مطلقا على نحو تنجس المطلق القليل بل اللازم
فى كلامهم غير معلوم الشمول لهذا الفرد خصوصا عند من لا يرى اتحاد العالى مع السافل وبالجملة فالقاعدة المتقدمة المستفادة من الاخبار اعنى
نجاسة المايع الملاقى للنجس لم يعلم شموله للاجزاء العالية من المايع الملاقى بعضه للنجس فلاحظها جميعا بل المركوز فى اذهان المتشرعة عدم السراية
ولذا استقرت سيرتهم على العمل على ذلك بل صرح فى الروض بانه لا يعقل سراية النجاسة من الاسفل الى الاعلى وهو وان كان ممنوعا الا ان دعواه
كاشفة عن حد وجدانه الخلاف فى ذلك عن احد من العقلاء فضلا عن العلماء هذا كله مضافا الى الاجماع الظاهر من كلام غير واحد منهم الشهيد
الثانى فى الروض ومنهم السيد العلامة الطباطبائى فى المصابيح فى خصوص ماء الورد وفى منظومته حيث قال وينجس القليل والكثير منه ولا يشترط
التغيير ان يجس الا على الاجار على الملاقى باتفاق من خلا وادعى صاحب المدارك القطع بعدم السراية ولا فرق عندنا بالتامل بين دعوى
القطع ودعوى الاجماع ودعوى التواتر التى ذكر المحقق الثانى انها لا تقصر عن دعوى الاجماع ولم اقف على كلام فى ذلك لمن قبلهم الا انه يمكن
ان يستظهر من جماعة كالمحقق والعلامة وابن ادريس فى مسئلة ازالة الخبث بالمضاف عدم السراية حيث انهم ذكروا من ادلة عدم جواز الازالة بالمضاف
ان ملاقات المضاف للنجس يوجب تنجسه ولو كان العالى وما فى الاناء منفعلا عندهم بملاقات النجاسة لكان اشنع فى الزامه وانسب بالذكر قال فى
المعتبر فى باب ادلة المنع الثانى ان ملاقات النجاسة موجبة لنجاسته والنجس لا يزول به النجس لا يقال الماء يرتفع النجاسة بالماء مع تنجسه بالملاقات وكذا
المايع لانا نمنع نجاسة الماء مع وروده على النجاسة كما هو مذهب علم الهدى فى الناصريات او نقول مقتضى الدليل المنع فيهما ترك العمل به فى الماء

ولضرورة الحاجة انتهى ونحوه ما في المنتهى والسرائر مع الاقتصار في الاول على الوجه الثاني في دفع النقض وفي الثاني على الوجه الاول ومرجع الوجه الثاني الى تسليم تنجس الماء عند الغسل وقيام الدليل على التطهير ومعلوم ان نجاسته تختص بالجزء المنصوب على النجس فعلم من ذلك لزوم القائل بجواز الازالة بتنجس هذا المقدار دون باقي المضاف الكائن في الاناء ومرجع الوجه الاول الى ان ورود الماء يوجب عدم انفعاله ولو كان قليلا فالمراد عدم انفعال المقدار المنصوب لا الباقي في الاناء وبالجملة فكلامهم ظاهر في ان احتجاجهم على القائل بجواز الازالة بالمضاف بنجاسة نفس المقدار المنصوب من المضاف بالملاقات وتقدم انه لو كان النجاسة سارية الى العالي وما في الاناء كان الانسب بل اللازم ذكر ذلك ولم يبق موقع للنقض بالماء المطلق فان عدم السراية الى العالي وما في الاناء من ابده البديهيات لم يحتج الى التقصي بالاجماع وضرورة الحاجة كما لا يخفى وعلى كل حال فالقول بعدم السراية متعين لان دليل النجاسة كما تقدم اما القاعدة المستفادة من تتبع الاخبار واما المستفادة من ادلة الكرية الدالة على انه مانع ولولاه لكان المقتضي للانفعال موجودا في النجاسات لان دليل السراية باطل كما تقدم في الماء المطلق اما القاعدة فلان الانصاف انه لم يستفد منها الا السراية الى المساوي والسافل خصوصا بعد مشاهدة السيرة العظيمة المستمرة على ذلك مع اطلاعهم على نجاسة المضاف بالملاقات واما ما ذكر من ادلة مانعية الكر عن الانفعال وقيام المقتضي في نفس النجاسات بعد تسليم عدم ظهور اختصاص ذلك بالماء ليس فيه تعرض لكيفية التنجيس لان قول الشارع الشيء الفلاني منجس او مطهر لا دلالة فيه على كيفية التطهير ولا التنجيس الا ببيان تفصيلي من الشارع او اجمالي يكشف عنه ما هو المركوز في اذهان المتشرعة والبيان التفصيلي مفقود والاجمالي المكشوف عنه في الاذهان هي السراية مع تساوي السطوح او علو النجاسة دون غيرهما بل عرفت من بعض الجنات انه لا يعقل سراية النجاسة الى العالي والظاهر ان مراده عدم تعقل المتشرعة له وعدم دخوله في اذهانهم لا عدم المعقولية المصطلح عليه عند اهل المعقول ثم ان هذا كله مع جريان العالي واما مع وقوف العالي على السافل من غير جريان فلا اشكال في النجاسة كما لو ادخل ابرة متنجسة في قارورة من ماء الورد فانه لا اشكال في انفعال جميعه ولا خلاف وكذا الماء المطلق كما تقدم والاحتياط لا ينبغي تركه كما لا ينبغي تركه في موارد الاشتباه في العلو المعتبر وحده وان كان ظاهر عبائر بعضهم في الماء المطلق كفاية مطلق العلو الا ان في بعض افراده لا يبعد الحاقه بالتساوي والاحتياط لا ينبغي تركه واعلم ان طريق تطهير المضاف المتنجس غير مذكور في كلام المصنف قدس سره والمشهور فيه ان يختلط بالماء المعتصم حتى يصير ماء مطلقا والمستند في ذلك في الاول القطع بعدم الخلاف في انه مع المزج بين غاية الامتزاج فيلزم اما طهارة المضاف وهو المطلوب او نجاسة المعتصم وهو مخالف لادلة اعتصام الثاني استفادة ذلك مما دل على عدم انفعال الماء الكثير بوقوع الابوال النجسة والدم والعذرة اذ من المعلوم ان هذه النجاسات يوجب اضافة اجزاء من الماء مجاورة لها ولو يسيرا بل يوجب صيرورته انفسها بالاختلاط مضافة فحكم الشارع بطهارة الجميع لا يكون الا بالاستهلاك الثالث ان المضاف بعد صيرورتها مطلقا فيطهر بامتزاجه بالكثير اجماعا كما تقدم في تطهير الماء القليل المنفعل ودعوى اعتبار كون الامتزاج بالكثير بعد صدق كونه ماء مطلقا والمفروض ان الاطلاق بالامتزاج فلا مطهر له بعد صيرورته مطلقا مدفوعة بان المقصود من الامتزاج تلاقي الاجزاء ولو قبل صيرورتها ماء مطلقا اذ المفروض انعقاد الاجماع على ان الماء المطلق المتلاشي في اجزاء الكثير لا يقبل النجاسة العارضة ولا يحمل النجاسة السابقة الكائنة فيه ومرجع هذا الى الوجه الاول وهو عدم اختلاف الاجزاء المتلاشية في الطهارة والنجاسة ومما ذكرنا يظهر انه لا فرق بين صيرورة الماء المطلق متغيرا باوصاف المضاف المتنجس وعدمها بناء على المشهور من عدم انفعال الكثير بتغيره اوصافه بالمتنجس وياتي على القول بانفعاله به عدم الطهارة بمجرد ممزوج الماء بالتغير عن الاعتصام وقد يستفاد من كلام الشيخ في المبسوط والمحقق في المعتبر والعلامة في التحرير قال في المبسوط انه يطهر المضاف لا يطهر الا بان يختلط بما زاد عن الكر الطاهر المطلق ثم نظر فيه فان لم يسلبه اطلاق اسم الماء ولا غير احد اوصافه فان سلبه او غير احد اوصافه لم يجز استعماله وان لم يغيره ولم يسلبه جاز استعماله فيما يستعمل فيه المياه الطاهرة انتهى وفيما عندنا من النسخ عطف غير بالواو لا باو وفي المعتبر لو كان المايع الواقع في الماء نجسا فان غلب احد اوصاف المطلق كان نجسا ولو لم يغلب احد اوصافه وكان الماء كرا فان استهلكه الماء صار بحكم المطلق وجاز استعمالهما اجمع ولو كانت النجاسة جامدة جاز استعمال الماء حتى ينقص عن الكر ثم يتنجس الباقي بما فيه عين النجاسة وفي التحرير يطهر المضاف بالقاء كر عليه فما زاد دفعة بشرط ان لا يسلبه الاطلاق ولا يغير احد اوصافه انتهى وعن بعض النسخ وان غير احد اوصافه وهو المطابق لما في باقي كتبه كما ان الظاهر من عبارة المعتبر ارادة نجس العين بقرينة قوله في الاخير ولو كانت النجاسة جامدة الى آخره فتامل ويمكن ان يريد بتغير اوصافه بما في المضاف من صفة عين النجاسة ومراده من الشرطين بقاء الماء على اطلاقه واعتصامه وبناء التغير الموجب للنجاسة موكول الى مقامه فالمتيقن مخالفة الشيخ قدس سره في المبسوط كما فهمه جماعة كالعلامة والشهيد وغيرهما وقد تقدم ان بعض ادلة الانفعال بالتغير مطلقا وان اوهم ذلك الا ان التامل في المجموع يعطي الاختصاص بنجس العين وعلى كل تقدير فلا ينبغي الاشكال فانه لو سلب المضاف اطلاق الماء الكثير تنجس جميعه وان لم يبق عنوان المضاف ايضا كما لو القي الدبس المتنجس في الكر لانه لا دليل على طهره بمجرد ملاقاته للكر ومماسة الكر لبعض سطوحه العلم بالادلة السابقة وبعض ضعف قاعدة اما يتوهم من اطلاق مطهرية الماء وقدمنا انه على تقدير الاغماض عن سنده واطلاقه لا ظهور في

كفاية ملاقات بعض سطوح النجاسة بل هو اما مجمل من حيث كيفية التطهير واما محمول على ما هو المركوز في الاذهان ويستفاد من الروايات من اعتبار غلبة الماء على النجاسة وهي مفقودة فيما نحن فيه فاذا بقي المضاف على نجاسته ينجس الماء المسلوب الاطلاق لملاقاة بعضه لانه مضاف الا في نجسا وينجس ما بقي من الماء المطلق اذا صار اقل من كر والا فبعد صيرورته قليلا نعم لو فرض ان استهلاك المضاف في الماء المطلق وعدم اضافته صار دفعة حقيقة امكن ان يقال ان المضاف لم يلاق نجسا بل الكثير بلا شيء فيه صار مضافا والمفروض عدم الطهارة بنفس التلاشي لان الكثير لا ينفعل فالاختلاط سبب للتطهير والاضافة معا ولو شك في طهارة المضاف حين شك في نجاسة الكر والاصل عدمهما فيتساقطان ويرجع الى قاعدة الطهارة لكن فرض الامتزاج دفعة مما لا يوجد في الخارج وبدونه لا مناص عن التزام النجاسة كما ذكرنا بل ينبغي الحكم بالانفعال مع الدفعة اذ القي الكر على المضاف على ما فرضه في هي لان محله يبقى على النجاسة فينجس المضاف بملاقاته كما نبه عليه كاشف اللثام تبعا لجامع المقاصد فظهر ضعف ما ذكره العلامة في ظ المنتهى والقواعد من كفاية مجرد الاتصال بالكر بل نسب ذلك الى ما عدا النهاية من كتبه وفيه نظر لتصريحه في التحرير والتذكرة على اشتراط بقاء الاطلاق بل في موضع من المنتهى التصريح بان الماء الكثير المتغير بالمسك والزعفران النجس لو سلب الاطلاق تنجس والفرق بين المسئلتين مشكل ونحوه ما يتوهم من عبارة الذكرى ايضا موافقته ويندفع بالتامل فيها ومن جهة ظهور ضعف قول العلامة قده حاول بعضهم تاويله بما هو اضعف فان القول المشهور عن العلامة قال في القواعد لو نجس المضاف ثم امتزج بالمطلق الكثير فغير احد اوصافه فالمطلق على طهارته فان سلبه الاطلاق خرج عن كونه مطهرا لا طاهرا انتهى وفي المنتهى ويطهر المضاف بالقاء كر دفعة وان بقي التغير ما لم يسلبه الاطلاق فيخرج عن الطهورية انتهى ولا يخفى ان كلامه صريح في الامتزاج فرده كما في الروض باشتراط وصول الماء الى كل جزء من النجس محل نظر اذ لا منافاة بين الوصول وصيرورة الماء مضافا نعم لو كان الوصول تدريجا لم يمكن التطهير كما لو فرض كون المضاف في غاية الحموضة او الرائحة فاختلط باضعافه من الكثير واستهلكه الى جهة فان وصول الماء الى كل جزء محقق ولذا لو كان هذا المقدار من المضاف قليل الطعم والرائحة انقلب مطلقا وكما يعتبر اطلاق الاسم في مزج النجس من المضاف بكثير المطلق فكذا لو مزج طاهره بالمطلق اعتبر في ترتب احكام الماء على المجموع من رفع الحدث والخبث به وغير ذلك اطلاق الاسم فيجب ازالة الحدث والخبث به لو لم يوجد غيره وفي وجوب المزج قولان للشيخ والعلامة من تعلق الحكم بوجوب الازالة على الوجدان وقبل المزج غير واجد لان وجود جزء المركب لا يكفي في وجوده ولذا يصدق عدم وجدان السكنجبين في الدار او السوق مع وجدان اجزائه ومن ان الظاهر ان المراد من الوجدان بقرينة تعليل الحكم في الكتاب والسنة بنفي الحرج هو تيسر التحصيل وهو حاصل في الفرض كما لا عبرة بالوجدان مع عدم تيسر الاستعمال فكذا لا عبرة بعدم الوجدان مع تيسر التحصيل ويكره الطهارة بالماء المسخن بالشمس في الانية لقوله ص وسلم فيما رواه ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن ع لعائشة لما وضعت قمقمتها بالشمس لتغسل رأسها وجسدها لا تعودي فانه يورث البرص وفيما رواه اسماعيل بن زياد عن ابي عبد الله ع الماء الذي تسخنه الشمس لا توضؤوا به ولا تغتسلوا به ولا تعجنوا به فانه يورث البرص والمراد الكراهة للاجماع ظاهرا وظهور التعليل في ذلك فان مخافة البرص حكمة الكراهة دون الحرمة ولما عن الصادق عليه السلام من نفي الباس بالوضوء بالماء الذي يوضع في الشمس وظاهرها كراهة مطلق الاستعمال ولو مع عدم قصد الاسخان كما عن النهاية والمهذب والجامع وظاهر المحكي عن الخلاف كراهة التوضي مع القصد وهو صريح السرائر ايضا مع تخصيصه الكراهة بالطهارتين وفي الذكرى الحق العجين بالطهارة وظ الرواية الاخيرة بقاء الكراهة مع زوال السخونة خلافا للجماعة وعدم الفرق بين القليل وغيره وان خصه بعض كالمصنف قده وغيره بالانية بل عن العلامة في كره والنهاية الاجماع على الاختصاص وظاهر النهي من حيث شموله لمطلق الاستعمال الكراهة المصطلحة فيشكل اتحاده مع العبادة في الوجود الخارجي واشكل من ذلك حكم الشهيد الثاني في الروض ببقاء الكراهة مع انحصار الماء فيه فلا منافاة بين الوجوب والكراهة كما في الصلوة وغيرها من العبادات على بعض الوجوه فلو لم يجد ماء غيره لم يزل الكراهة وان وجب استعماله عينا لبقاء العلة مع احتمال الزوال وقد تقرر في الاصول ان الكراهة الجامعة مع العبادات الراجحة لا يكون بالمعنى المصطلح مع وجود البدل لها فكيف بجامع ما لا بدل له من العبادات وحمل الكراهة على غير المصطلح لا يستقيم مع ارادة الكراهة المصطلحة بالنسبة الى غير العبادات من الاستعمالات ويمكن ان يقال ان النهي للارشاد كما ذكره اولا في الروض معللا بان المصلحة دنيوية فلا ينافي رجحان الفعل لمصلحة اخروية وفيه مع منع رجوع دفع الضرر الدنيوي الى المصلحة الدنيوية ومنافاة ذلك لحكم الاصحاب قاطبة بالكراهة الظاهرة في المصطلحة انه انه لا يصلح وجها للحكم بالكراهة مع الانحصار لان النهي الارشادي لا يخلو عن طلب الترك كما في نواهي المريض واوامره وان كان لا يترتب على موافقتها ومخالفتها سوى خاصية نفس المامور به والمنهي عنه الموجودة مطلقا حتى حال امر الشارع بمخالفتها كما فيما نحن فيه فان الموجود هنا مصلحة الطلب الارشادي لا نفسه ويكره الطهارة بماء المسخن بالنار لكن في خصوص غسل الاموات اجماعا محكيا عن غير واحد للصحيح

زرارة عن ابي جعفر عليه السلام لا تسخن الماء للميت ولا تعجل له النار ونحوها رواية يعقوب بن يزيد عن ابي عبد الله عليه السلام وقوله لا يقرب الميت ماء
حميما ويظاهر الكل خصوصا بملاحظة ذيل الاولين كراهة استعماله ولو في مقدمات الغسل كازالة النجاسة عن بدنه ويحتمل ان يراد بقول المصنف
غسل الاموات اعم منه ومما يتعلق به والمحكي عن الشيخ من استثنائه ما اذا كان على بدنه نجاسة لا يقلعها الا الماء الحار شاهد عليه وظاهر التسخين اخص
من كونه بالنار خصوصا بملاحظة الرواية الاخيرة وهو ايضا ظاهر من اطلاق التسخين الا ان التعجيل بالنار في ذيل الخبرين يصلح بان يستظهر ارادة الا
ثم لا اشكال في استثناء صورة الحاجة ومنها ما لو تعسر على الغاسل لبرد شديد وعن بعض الروايات قوله بعد النهي الا ان يكون ماء باردا جدا فتوقي الميت
مما توقى نفسك فيحمل ان يراد بذلك انه اذا كنت محتاجا الى توقية نفسك من استعماله فلا باس بان توقي الميت منه وتغسله بالماء الحار والتعبير بتوقي
المشعر بالاحترام للاشارة الى ان التسخين حينئذ ليس تعجيلا له بالنار بل ينبغي ان يقصد به احترامه كما في حال حيوته ويحتمل ان يراد به انك ان صبرت
على تغسيله بالماء البارد شديدا لان المباشر له ليس لاجل المعاناة على تحمل البرد الا انه ينبغي ان يوقى جسد الميت عن البرودة الشديدة لو استعملته
على جسدك بلا استعماله كما وكيفا وفيما نا اشرف نفسك على الهلاك وعلى المعنى الاول لا يكون استثناء الا على حاجة الغاسل وعلى الثاني يكون امرا
زائدا عليه حيث ان الرواية محمولة على الاول مع كونها ضعيفة فرفع اليد عن الكراهة الثابتة بالادلة المعتبرة مشكل جدا والله العالم ويكره الاستشفاء
بالعيون الحارة ذكره جماعة وحكي عليه روايات فلا باس بالقول به واعلم ان الماء المستعمل في رفع الحدث غير مطهر عن الحدث على ما هو المعروف بين اصحابنا
كما صرح به في المقنعة والمبسوط والعبارة المحكية في السرائر عن السيد في الوسيلة والسرائر والمعتبر وكتب اكثر من تاخر عنه وفي المعتبر والمنتهى الاجماع
على ذلك وعن المعالم دعوى الاجماع على عدم ارتفاع الحدث بماء الاستنجاء فالمقام اولى ويدل عليه رواية عبد الله بن سنان الماء الذي يغسل به الثوب ويغتسل
به من الجنابة لا يتوضا منه واشباهه لكن في دلالتها بعد الاغماض عن سندها نظر من حيث اقترانه بالماء المستعمل في رفع الجنابة ولا نقول فيه بالمنع
لكن يمكن حملها على نجاسة المحل كما في كرة ومنا العرب ما في المبسوط في اغتسال الجنب ترتيبا انه ان كان على بدنه نجاسة ازالها ثم اغتسل فان خالف و
اغتسل ولا فقد ارتفع حدث الجنابة وعليه ان يزيل النجاسة ان لم تزل وان زالت بالاغتسال فقد اجزء عن غسلها انتهى وهل هو نجس سواء تغير
بعين النجاسة او لم يتغير او طاهر مع عدم التغير فيه اقوال منكثرة باعتبار ظاهر كلمات الاصحاب واعلم ان هذا الخلاف بعد الاتفاق على نجاسة ماء
القليل بملاقاة النجاسة وان ورد عليها واما لو قلنا بعدم نجاسة القليل مطلقا كالعماني ومع وروده عليها كالسيد في ظاهر الناصريات والحلي
وظاهر كلامه عند حكاية ذلك عن السيد فلا يعقل انكار الطهارة بما يرد على المتنجس لتطهيره كما هو محل النزاع وبالجملة فالخلاف في مستثنا
الغسالة من كلية انفعال الماء القليل مطلقا فعد مثل العماني والسيد والحلي من القائلين بالطهارة كما وقع من كاشف اللثام حيث نسب القول
بالطهارة في محل الخلاف الى شيوخ المذهب قال كابن عقيل والشيخ والسيد وابن ادريس لا وجه له الا ارادة تكثير سواد اهل هذا القول نعم لو خص
بالسيد والحلي الطهارة بالماء الوارد للازالة كان لما ذكره وجه والاقوى النجاسة وفاقا للفاضلين واكثر من تاخر عنهما وحكي عن الاصباح وظاهر
المقنع وفي الذكرى عن ابن بابويه وكثير من الاصحاب عدم جواز استعمال الغسالة وظاهره طهارته لا النجاسة وفي التحرير والمعتبر في باب غسل الميت الاجماع
على نجاسة المستعمل في الغسل اذا كان على البدن نجاسة واختلف قول الشيخ قدس سره لكن ظاهره في مواضع من المبسوط اختيار هذا القول قال ما
في المستعمل حيث انه بعد الحكم بانه طاهر مطهر من الجنب لا من الحدث قال هذا اذا كان ابدانهما خالية عن نجاسة فان كان عليها شيء من نجاسة
فانه يتنجس استعماله بحال انتهى وللثاني في باب تطهير الثياب قال واذا ترك تحت الثوب النجس اجانة وصب عليه الماء وجرى الماء في الاجانة لا يجوز
استعماله لانه نجس انتهى وللثالث في باب الصلوة في حكم الثوب والبدن والارض قال والماء الذي يزال به النجاسة نجس لانه ماء قليل خالط نجاسة
وفي الناس من قال ليس بنجس اذا لم يغلب على احد اوصافه بدلالة ان ما يبقى في الثوب جزء منه وهو طاهر بالاجماع فما انفصل عنه فهو مثله وهذا
قوي والاول احوط والوجه فيه ان يقال ان ذلك عفي عنه للمشقة انتهى ومراده بالاحوط ليس مجرد الاحتياط المستحب والا لم يحتج الى ابطال دليل
الطهارة بقوله والوجه فيه الى اخره فالتعبير به لكون دليل الحكم مطابقا للاحتياط والا فليس المبسوط رسالة عملية للعوام يرشدهم فيها الى
الاحتياطات المستحبة الخفية عليهم لعدم الاطلاع على الخلاف في المسئلة وهو واضح ويزيده وضوحا تتبع مثل هذه الموارد من المبسوط
وعلى هذا فقوله وهو قوي بمجرد تقويته تقديدها بقوله والوجه فيه الى اخره ومنه يظهر النجاسة وضعف نسبة القول بالطهارة الى بعض الناس استشعارا
بعدم القائل بها من الخاصة له قدس سره عبارات اخر يظهر منها قوله بالطهارة مطلقا او فيما عدا الغسلة الاولى يأتي ان شاء الله تعالى ويدل
على النجاسة وجوه احدها الاجماعات المنقولة المتعضدة بالشهرة المحققة على ما عرفت الثاني عموم ادلة انفعال الماء القليل مثل قوله اذا
كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وتوهم عدم العموم في المفهوم من جهة صيرورة الشيء نكرة في سياق الاثبات ولان انتفاء السلب الكلي في المفهوم
كما في قولك اذا خفت من الله فلا تخف من احد اذ جاءتك زيد فلا تكرم احدا مدفوع اولا بان مقتضى القاعدة افادة المفهوم في هذه الموجبة
الكلية لان انتفاء الحكم عن كل واحد من الافراد في طرف المنطوق اذا فرض استناده الى وجود الشرط الذي هو ظاهر في العلية التامة المنحصرة على

ماهو

ما هو المفروض من القول بحجية مفهوم الشرط لزم عقلا من ذلك ان كل فرد منها اذا انتفى الشرط يثبت له الحكم المنفي في المنطوق وهذا واضح
جدا نعم لو استفيد من المنطوق كون الشرط علة للحكم العام بوصف العموم بمعنى ان الشرط علة لعموم الحكم الثابت الحكم العام بوصف العموم فيكفي
ثبوته لبعض الافراد لكن العموم في السالبة الكلية ليس من قيود السلب حتى يكفي في انتفائه انتفاء قيده ولا يصلح ان يكون من قيود المسلوب والا لم يكن
السلب كليا نعم لو قامت القرينة من الخارج على ان الشرط ليس علة منحصرة لحكم الجزاء بل له اسباب اخر كعدم المقتضي او وجود المانع او وجود مانع
الحكم في المثالين المذكورين حيث يعلم من الخارج ان لعدم الخوف من كثير من الاحاد ولعدم اكرام كثير من الناس اسباب اخر وليس عدم الخوف والاكرام
في كل احد مستندا الى الخوف من الله ومجيء زيد بالبديهة لم يفد المفهوم الا ثبوت الحكم المنفي في المنطوق عن الافراد المستند عدم الجزاء فيها
الى عدم الشرط لكنك خبير بانه لا مناص مع عدم القرينة من التزام ظهور الكلام في كون الشرط سببا منحصرا لا يشركه سبب اخر يقوم مقامه فان هذا
هو معنى القول بمفهوم الشرط وانكاره انكاره ولهذا انكر السيد المرتضى قده مفهوم الشرط استنادا الى عدم ظهوره في انحصار السبب فلعل المجيء سبب
للاكرام وزيد يقوم مقامه عند انتفائه سبب اخر فلا ينتفي الجزاء وثانيا لو سلمنا عدم دلالة المفهوم بمقتضى نفس التركيب على العموم لكن القرينة هنا عليه
موجودة لان المراد بالشيء في المنطوق ليس كل شيء من اشياء العالم بل المراد بها ما من شانه تنجيس ملاقيه من النجاسات المقتضية للتنجيس فاذا فرض
كل فرد منها مقتضيا للتنجيس وكانت الكرية مانعة لزم عند انتفاء الكرية المانعة ثبوت الحكم المنفي لكل فرد من الشيء باقتضاء التسليم من منع المانع
واقل المثالين من هذا القبيل فان المنفي مع ثبوت الخوف من الله هو الخوف عن كل من يوجد فيه مقتضى الخوف عنه فمع عدم الخوف من الله يثبت
الخوف عن كل واحد من هذه المخوفات باقتضاء نفسه ومن هذا القبيل قولك اذا توكلت على الله فلا يضرك شيء والفرق بين هذا الجواب وسابقه ظاهر
بالتامل واما ثالثا فلان عدم العموم في المفهوم من جهة لفظ الشيء لا يقدح في الاستدلال اصلا لان محل الحاجة في المقام هو عموم الحكم لجميع انحاء الملاقات
من ورود الماء مطلقا او بقصد الازالة فانا نفرض الثوب نجسا بالنجاسة التي يعترف الخصم بانفعال الماء بها مع عدم غسلها فيدل المفهوم على تنجس
ذلك الماء وهذا كاف ومن المعلوم ان الثوب النجس بنجاسة يتنجس الملاقي له من ماء قليل لا يتعدد افراده بكونه مغسولا بذلك الماء او غير مغسول حتى يدعى
عدم عموم الشيء لجميع افراده فالعمدة في المقام الكلام في عموم المفهوم بالنسبة الى انحاء الملاقات لا بالنسبة الى لفظ الشيء **فنقول** ان من الواضح
عند المتشرعة انهم لا يفهمون من تنجيس الشيء النجس لغيره الا تاثيره عند التلاقي من غير فرق بين انحائه الا ترى انه لو شك في تاثير الشيء بملاقاة
النجس بالرطوبة من فوقه او من تحته او عن احد جانبيه رد عليه في ذلك كافة المتشرعة وكذا لو شك في تفاوت الدواعي والاغراض في الملاقات بان
يكون غرضه الملاقات ازالته او عدم ازالته ومما ذكرنا يظهر انه لا حاجة في اثبات عموم الحكم بصورتي الورودين الى التشبث بعموم لفظ الماء بعد
تسليم عدم عموم الشيء في المفهوم كما وقع من العلامة الطباطبائي لان التحقيق ان عموم الكلام لصورتي الورودين من عموم الاحوال لا عموم الافراد حتى يجدينا
الاثبات عموم الشيء او الماء وبالجملة فلا اظن التامل في عموم المفهوم المذكور الا من قلة التامل وطولا لم يتامل فيه بعد مخالفة العماني احد الا الدليل
مخصص كما وقع من السيد والحلي قدس سرهما في التفرقة بين الورودين ولذا جعل في الذكرى ماء الغسالة من مستثنيات الماء القليل على القول بطهارتها
وقد ذكر في المعتبر في الطعن على رواية تطهير الارض بالذنوب انها منافية للاصول لان الماء المنفصل عن محل النجاسة نجس لانه قليل لاقى نجسا
وقد صدر عن بعض المعاصرين في حاشيته على المعالم في مسئلة مفهوم الشرط مع بعض المحققين المدعي لعموم مفهوم الرواية في حاشيته على المدارك
ما لا يليق بهم فراجعهما ويعضد ما ذكرنا من القاعدة العمومات الدالة على جواز رفع الحدث بالماء الطاهر فانها يدل بعكس النقيض على ان كل ما لا
يرفع الحدث ليس بطاهر وخرج الماء المستعمل في رفع الحدث الاكبر على القول به او ماء الاستنجاء لا يقدح في العموم اللفظي ويتقرير اخر لو
كان هذا الماء طاهرا لجاز رفع الحدث به وسند الملازمة الاطلاقات وسند بطلان التالي ما تقدم من الاجماع والنص الثالث بعض الاخبار مثل
ما في الخلاف من انه روى العيص بن القاسم قال سئلته عن رجل اصابه قطرة من طشت فيه وضوء فقال سئلته عن رجل اصابه قطرة من طشت فيه وضوء
فقال ان كان من بول او قذر فيغسل ثوبه وان كان من وضوء للصلوة فلا باس وظاهر نسبة الرواية الى العيص وجدانه في كتابه لعدم احتمال المشافهة
وطريق الشيخ الى كتاب العيص حسن جدا فالقدح في الرواية بالارسال الضعيف في الغاية واضعف منه القدح فيها بالاضمار فانه لا يقدح مع
الاطمينان بان المسئول هو الامام وان الاستغناء عن التصريح باسمه الشريف لسبق ذكره في اول الرواية فيستهجن تكراره في الكلام الواحد
المشتمل على سؤالات متعددة والمنشا في ذلك تقطيع الاخبار الداعي جعل الروايات مبوبة او على تعلق غرض الفقيه بصدق الرواية اصلا
والشهيد قده في الذكرى وان ارتكب ارتكابا وحمل الرواية على صورة التغير لكنه احسن في عدم تضعيفه لسندها ويمكن ان يستدل ايضا بعموم
الاخبار الواردة في الاناء او الكوز القذر كيف يغسل وكم مرة يغسل قال يغسل ثلث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ماء اخر ثم يحرك ثم
يفرغ منه وقد طهر دل على وجوب افراغ المياه الثلثة غاية الامر وجوب صب الماء الاخر غير الماء السابق على القول بان الغسالة على تقدير طهارتها غير مزيلة
للخبث ولو قيل ان الافراغ لتوقف تحقق مفهوم الغسل على اخراج الغسالة قلنا فلم يجب اذا فرض لعملها جوانا معتصم عليه كالكثير والجاري

والمطر

والمطهر يعلم ان الافراغ ليس الا لنجاسة الغسالة فاذا غسل بالمعتصم لم يفصل بملاقات المحل لكن الانصاف على ظهور هذه الرواية في المطلوب لان الامر
بالافراغ ثم ملا الاجر بعد الالزام بعدم مطهرية الصب من الجنب لعدم الفائدة في ابقائه وخلطه بالماء الجديد بعد واما في الاجر فلا يستفاد منه عرفا في ثبوت
وعدم جواز ازالة الحدث والخبث به بالفرض واضعف من هذا الاستدلال ما في المعتبر والمنتهى من الاستدلال بموثقة عبد الله بن سنان المتقدمة
الناهية عن التوضي بماء يغسل به الثوب بناء على ارادة مطلق التنظيف والا فعدم رفع الحدث بالغسالة لا يدل على نجاستها والقول الآخر في المسئلة
الطهارة مطلقا ولم يحك صريحا عن احد منا الا ان الشيخ في المبسوط نسب طهارة ما يزال به النجاسة الى بعض الناس ولم يعلم انه من الامامية واستدل
له بطهارة ما يبقى في الثوب من اجزائه اجماعا فكذا المنفصل ولا يخفى ان هذا مختص بالغسلة المطهرة واما المحقق فلم يذكر في مقابل القول
بالنجاسة مطلقا الا قول الشيخ بطهارة الغسلة الثانية نعم جزم في الخلاف واول المبسوط بطهارة ماء الغسلتين من الولوغ الا انه رجع بعد ذلك
الى ما حكينا عنه من جعله النجاسة مطلقا احوط واوضح ان مثل هذا نقوي لا احتياط مستحب واما العلامة قدس سره في المنتهى فجعل محل
الخلاف الغسلة التي يطهر المحل بعدها وقد اشتهر حكاية هذا القول عن المرتضى والحلي قدس سرهما وقد عرفت انهما ان قالا بعدم انفعال الماء
الوارد ولو على النجاسة العينية الغير القابلة للطهارة فالكلام معهما كالعماني مفروغ عنه في محله وان خصا بالوارد للتطهير فما ذكره السيد
في دليل ذلك مختص بالغسلة الاخيرة فيما يحتاج الى التعدد لانه قد ذكر انه لو حكمنا بنجاسة الماء الوارد لزم ان لا يطهر الثوب الا بايراد كر عليه
وترده الحاجة على ذلك وحاصله الاستدلال بثبوت الطهارة بايراد القليل من غير حاجة الى الكثير فيدل على عدم انفعال الماء الوارد للازالة ومن
المعلوم ان هذا منتف فيما عدا الغسالة الاخيرة لان المحل بعده نجس ولو ورد عليه كر من الماء وبالجملة فاستدلال السيد قده اما اخص
من مدعاه واما ان مورد كلامه الغسلة المطهرة والاولى هو الثاني لان جعل العلة مخصصة للحكم اولى من نسبة الخطأ الى المتكلم ثم ان
المحقق لم يظهر من كلامه المحكي عن المصباح في ماء الاستنجاء قوله بالطهارة وقال انه صريح في العفو دون الطهارة فكيف يصرح بالطهارة
في غيرها الاستنجاء نعم صرح الحلي بطهارة ماء غسلتي الولوغ ولم يعلم منه حكم غير الاناء بل ظاهر المحكي عنه في المعتبر عند الاستدلال على
عدم سراية النجاسة من الميت انه لو كان مباشر الميت نجسا لم يكن الماء الذي يستعمل في غسل المس طاهرا مع ان الاجماع على طهارته وهذا
ظاهر في نجاسة الوارد لان المستعمل في غسل المس وارد واما ابن حمزة في الوسيلة فجعل الماء عشرة اقسام وعد منها المستعمل و
منها الماء النجس ثم قال ان المستعمل ثلثة اقسام المستعمل في الوضوء والمستعمل في غسل الجنابة والحيض ونحوهما والمستعمل في ازالة النجاسة
وقال ان الاول يجوز استعماله ثانيا في رفع الحدث وازالة الخبث والاخيران لا يجوز ذلك فيهما الا ان يبلغا كرا فما عدا انتهى ثم ذكر في حكم
الماء النجس انه لا يجوز استعماله بحال الا حال الضرورة للشرب فالاقتصار في حكم المستعمل على عدم جواز التطهير والحكم في حرمة الاستعمال الماء
النجس مع جعلهما عند القسمة متقابلين ظاهر في قوله بطهارة الغسالة مطلقا ولذا نسب في الذكرى اليه والى البصروية المنسوبة بينهما وبين الماء
المستعمل لكن قوله اخيرا يدل على نجاسة الماء الرافع للحدث الاكبر عنده ويؤيده انه حكم في الماء القليل بنجاسته بارتماس الجنب فيه بعد ما حكم
بنجاسته لوقوع النجاسة فيه واستبعد ذلك منه لنقل الاجماع على طهارة ذلك الماء يدفعه قوله بعدم جواز ازالة الخبث بذلك الماء مع نقل
العلامة وولده فخر الدين الاجماع على جواز ازالة الخبث به ومما ذكرنا ظهر ان نسبة هذا القول الى المرتضى وجل الطبقة الاولى كما في اللوامع
او الى شيوخ المذهب كالمرتضى وابن ادريس وابن حمزة والشيخ والعماني كما في كشف الالتباس لم يقع في محله وكيف كان فيما استدل او
يمكن ان يستدل به لهم وجوه احدها الاصل بعد منع كلية انفعال الماء القليل كما في الروض وشرح الجعفرية وغيرهما وقد تقدم فساد ذلك
مستوفى الثاني ما يظهر من كلام السيد الذي ارتضاه الحلي وكاشف الالتباس وحاصله انه لو انفعل لم يطهر المحل به لان النجس غير مطهر
ولو ابيت تقريره على وجه يشمل غسالة الاولى قيل لو كان نجسا لم يؤثر في التطهير وفيه ان الملازمة ليست عقلية لانتقاضها بحجر الاستنجاء و
القليل النجس كرا بنجس على ما يظهر من جماعة واستناد الطهارة الى اجتماعهما دون كل منهما اشتراك الورود لامكان دعوى كون الغسل بالماء
للنجاسة من محله الى الماء كما هو المركوز في اذهان الناس وليس بابعد من ارتفاع النجاسة باجتماع نجسين وثبوتها شرعا بالبئر لا لعموم
اشتراط طهارة الماء في ازالة النجاسة او لعموم تنجس فكيف يوجب طهارته والظاهر ان مستند الاول هو الثاني اما الاول فالمتيقن منه
اعتبار طهارة الماء من غير جهة الملاقاة المزيلة بان يكون نجسا قبل الملاقاة او حينها بغير نجاسة المحل اذ ليس هنا عموم لفظي يتمسك به
والقاعدة المستفادة من منع الوارد لا يفيد الا اشتراط عدم تنجسه بالنجاسة الخارجة عن المحل كما لا يخفى على منصف فلا يكون دعويه
العلم بعموم القاعدة فقا لية عن مجازفة فان العموم المستفاد من تتبع جزئيات القاعدة لابد من ان يستند الى عموم نص عام لفظي قابل
لاخراج مثل حجر الاستنجاء وتتميم القليل النجس كرا بنجس عنه واين هذا الدعوى في المقام عند المتصف من دعوى عموم ادلة الانفعال و
لذا ترى المركوز في الاذهان هو عدم كون النجس مطهرا ومع ذلك بناؤهم على نجاسة الغسالة وطهارة المحل بعد الاطلاع على عموم ما الانفعال

وليس ذلك الا لكون نجاسة الماء من جهة المحل غير قادحة في التطهير بل لولا ادلة الانفعال ايضا لفهموا من ادلة غسل النجاسة بالماء انتقالها
عن المحل اليه فتامل واما قاعدة نجاسة الملاقي للنجس فلا ريب في شمولها لكل من الماء والمحل انما اللازم من نجاسة الماء بالمحل نجاسة المحل بالماء لحصول
الملاقات من الطرفين فالتزام عدم نجاسة الماء والا لتنجس المحل ولم يطهر ليس باولى من التزام عدم نجاسة المحل به بل الاول ابعد لان ما تاثر من الشيء
لا يؤثر فيه ذلك الاثر نعم لا يبعد ان يؤثر فيه خلافه بنقل ما فيه الى نفسه فالمحصل من ذلك كله انه لا دليل على لزوم عدم نجاسة الماء المطهر حتى من جهة
ملاقاة المحل ومما ذكرنا يظهر ان المتشبث في المقام بقاعدة تنجس كل متنجس مع عدم تنجيس الغسالة لمحلها لا وجه له اصلا ثم ان الدليل المذكور
بعد تسليم عمومه معارض بان الغسالة لو كانت طاهرة لجاز التطهير بها من الحدث لان التفكيك بينهما يوجب تقييد اطلاق ما دل على جواز رفع
الحدث بالماء الطاهر خرج ماء الاستنجاء كما خرج حجر من الدليل المذكور وحاصل المعارضة ان هذا الماء جمع بين ما هو لازم للطهارة الا ما خرج وهو
تطهير المحل ولازم للنجاسة الا ما خرج وهو عدم جواز رفع الحدث به ثانيا فادلة المتلازمين متعارضة الا ان يقال بعد تسليم عموم الدليل المذكور انه كما
يعارض بالاطلاقات المذكورة كذلك يعارض بادلة انفعال الماء القليل والتعارض بين الكل بالعموم من وجه فيجب التوقف والرجوع الى اصالة عدم الانفعال
لكن يمكن منعه بان ارتكاب التقييد في دليل واحد خصوصا مثل هذا الاطلاق الذي لم يسلم الا نزرا اولى من ارتكابه في الادلة المتعددة فلا يرجع الى الاصل
مع امكان ان يقال ان المرجع بعد التوقف هو ما استقر في اذهان المتشرعة عن انتقال النجاسة من المحل الى الماء الا ان يدفع ذلك بان هذا لاجل
قياسهم النجاسة على القذارة الخارجية التي يسهل نفوذها الى الماء ويتوزع فيه بما بعد اطلاعهم على ان كل جزء من الماء يكتسب قذارة كقذارة المحل بعينها فيفهم
عن انفعال الماء بالمحل وصيرورة كل قطرة من الماء كالرطوبة المتنجسة من البول والدم التي اريد ازالتها بالماء مع زوال النجاسة من المحل كما يفهم ذلك لو
قيل لهم ان هذا الماء المنصب على المحل لازالة ما به من رطوبة الوسخ الذي يصير كل جزء صغير منه متصفا بوسخ تلك الرطوبة فالاولى دفع البعد عن تصورات
العرف وقياساتهم للامور الشرعية باشباهها من الامور الحسية والرجوع الى الادلة اللفظية الشرعية او الوصول الثالث طائفة من الاخبار منها ما ورد في
تعليل طهارة ماء الاستنجاء في رواية الاحول المحكية عن العيون وفيها او تدري لم صار لا يعني ماء الاستنجاء لا باس به قلت لا والله قال لان الماء اكثر من القذر
فان المراد من الاكثرية ليس خصوص الكم بل المراد استهلاك القذر في الماء الذي يورده عليه بل على ان كل ماء ورد على قذر فاستهلكه بحيث لم يظهر فيه
اوصافه كان طاهرا ومنها ما ورد في غسالة الحمام التي لا تنفك عن الماء المستعمل في ازالة النجاسة مثل مرسلة الواسطي عن بعض اصحابنا عن ابي الحسن عليه السلم
انه سئل عن مجمع الماء في الحمام من غسالة الناس قال لا باس ومنها ما ورد من صب الماء على الثوب من بول الصبي ومنها ما ورد من امر النبي صلى الله عليه واله
بتطهير المسجد من بول الاعرابي بصب ذنوب من الماء عليه قال في الخلاف والنبي صلى الله عليه واله وسلم لا يامر بطهارة المسجد بما يزيده تنجيسا
فيلزم ان يكون الماء باقيا على طهارته ومنها قوله في صحيحة محمد بن مسلم في غسل الثوب اغسله في المركن مرتين وان غسلته في ماء جار فمرة واحدة
ولعل وجه الدلالة ان نجاسة الغسالة يوجب نجاسة المركن فلا يطهر بالغسلة الثانية خصوصا مع عدم لحاظها بجميع ما يتنجس منه بالاولى ومنها ما ورد
عن الثوب يصله البول فينفذ الى الجانب الاخر وعن الفرو وما فيه من الحشو قال اغسل ما اصاب منه ومس جانب الاخر فان اصبت منه شيئا فاغسله والا فانضحه
ومنها ما دل على نفي العسر فان التحرز عن الغسالة حرج في كثير من المقامات من جهة جريانها الى غير محل النجاسة وبالنسبة الى المقدار المتقاطر والمقدار المتخلف
وقيل بل لو اتفق ان بعض الناس صب على فمه وبقي بعد راسه لقطع الغسالة المتخلفة في شعر شاربه ولحيته ومنخره لعدوه من المجانين بل من المخالفين لسيرة
سيد المرسلين بل هؤلاء الحاكمون بالنجاسة لا ينظرون شيئا من ذلك فيبقى يتقاطر على ثيابهم بل لعل المتخلف المتساقط عليهم اكثر من المنفصل بمراتب
شتى **اقول** اما الخبر الاول فيرد عليه ان قوله او تدري لم صار لا باس به ظاهر عند التامل في ان هذا الحكم خارج عن مقتضى القاعدة الاولية كما يدل
عليه بناء الامام بعد حكمه بنفي الباس لتعريض السائل للسؤال عن علة الحكم ويشعر به التعبير عن جعل الحكم بلفظ ما الدال على الانفعال فهذا الحكم
الخارج عن مقتضى القاعدة الاولية اما طهارة ماء الاستنجاء بالخصوص الخارج عن قاعدة نجاسة الغسالة او طهارته من حيث كونها غسالة خارجة عن قاعدة
انفعال الماء القليل ولا دليل على الثاني لاحتمال الاول والتعليل بالاكثرية مخالف لهما بل هو دال على طهارته من حيث انه ماء قليل لم يتغير بالنجاسة فيدل
على مذهب العماني لكنه مع عدم التزام المستدل به بين الفساد في ظهوره في كون الحكم على خلاف القاعدة الاولية لان عدم انفعال الماء القليل على القاعدة الاولية
اللهم الا ان يراد بها ما استفيد من ادلة النجاسات بان النجاسة مقتضية للتنجيس ما يلاقيه كما اوضحناه فيما تقدم وكيف كان فعموم التعليل لا يقول به المستدل
وتوجيهه مشترك بين مطلق الغسالة وخصوص ماء الاستنجاء وليس المقام من العام المخصص ليقتصر فيه على ما عدا الغسالة مع ان مثل هذا التخصيص
مستهجن في العام فضلا عن التعليل المطلوب فيه بل المقصود منه الاطراد والانعكاس واما رواية الغسالة فان ظاهرها لا يدل على كونها مستعملة في
ازالة الاخباث وقيل غالبا لا يخلو عن ذلك قلنا غالبا لا يخلو عن ملاقاة نجس العين فان تعليل النهي عنها في كثير من الاخبار الكثيرة باغتسال اصناف
الكفار الظاهر في عدم الانفكاك لا اقل من حمله على كون الغالب ذلك فلا بد من حمل الرواية على ماء مجتمع خاص لم يعلم بملاقاته للنجس وهي الغسالة التي
وقع الخلاف في طهارتها ونجاستها والاقوى طهارته مع احتمال الرواية لارادة صورة اتصال الماء المجتمع بالمادة كما يشهد به رواية حنان اذا دخل

الحمام في السّتم وفيه الجنب وغير ذلك فاقوم واغتسل فينتضح علىّ ما بعدما افرغ من مائهم قال اليس هو جار قلت بلى قال ولا باس ورواية بكر بن حبيب ماء الحمام لا باس
اذا كانت له مادة وقوله ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا في جواب من قال اخبرني عن ماء الحمام يغتسل الجنب واليهودي والنصراني والمجوسي واما رواية الصب
في بول الصبي فلا يدل على طهارة غسالته المنفصلة ولا نقول ايضا بنجاسة ما لا يلزم انفصاله عن المحل واما رواية الذنوب فهي رواية ابي هريرة على ما في المعتبر عن
الخلاف فقال بعد حكايتها انها عندنا ضعيفة الطريق ومنافية للاصول لانا بينا ان الماء المنفصل عن محل النجاسة نجس تغير او لم يتغير لانه ماء قليل لاقى نجسا
واما رواية الغسل في المركن مرتين فلا ينافي القول بنجاسة الغسالة ولذا عمل بها العلامة وغيره اما بالتزام نجاسة المركن والماء الباقي فيه واما بالتزام طهارة المركن
بالغسلة الثانية كالخشبة التي يغسل عليها الميت وكيد الغاسل واما رواية الفرو وما فيه من الحشو فلا يدل الا على غسل ما اصابه البول من جانبيه سيجيء انه لا
يتحقق الا باخراج الغسالة منه وعلى نضح ما لم يصب النجاسة عليه بعد المس على جانبه الآخر والنضح ليس للاحتياط لعدم كفايته في الغسل قطعا بل هو تنظيف صوري
تعبّدي كالرش مع جفاف الملاقي واما لزوم الحرج فان كان من جهة كثرة الابتلاء بذلك فهو في محل المنع مع ان اعتبار الحرج النوعي مع فقد الدليل ساقط والحرج
الشخصي مسقط لاكثر التكاليف ومنها الاجتناب عن الغسالة الا انّ نجاسته ما دل الدليل على نجاسته وما ذكره من ابتلاء الشخص احيانا بتطهير فيه وعدّه فيما يعتد
من قطع الغسالة عن موارد نزولها من الجانبين منقوض عليه لو فرض تيسّر تعذّر الغسالة ودعوى انه لا ينفع لان غرضه استهجان نقل الفعل وعدّه خارجا عن فعل العقلاء
بل المشرعة كما ذكره لا المشقة من جهة كثرة الابتلاء ولا ريب انه لا ينبغي الاعتناء بمثل هذه الخطابيات في دفع اليد عن القاعدة المعدودة من الاصول في لسان مثل
المحقق والشهيد وغيرهما من الفحول واما القول الثالث في المسألة فهو التفصيل بين الغسلة المطهرة وغيرها مطلقا سواء كان في الثوب والبدن او الاناء ولو في ولوغ
الكلب وهو المحكي صريحا عن العلامة الطباطبائي وكل من قال بان الغسالة كالمحل بعدها ولعل حجته على النجاسة فيما عداها ما تقدم وعلى الطهارة فيها ان ملاقاتها
للمحل سبب في طهارته والظاهر من ادلة انفعال القليل انفعاله بما يكون نجاسته بملاقاته لا بما يكون الملاقاة سببا لزوال النجاسة وقد مرّ انه لا يدخل في انها العرف
صيرورة الماء الملاقي للمحل النجس بمنزلة نفس النجس مع طهارة المحل الملاقي له وقياسا على ازالة الاوساخ الحسية وقد عرفت بطلانه بابداء الفرق الواضح وقد تقدم ان
تنجيس الشيء امر لم يدل عليها جامع شامل للمقام والمستفاد من تتبع المقامات الخاصة لا يشمل الملاقات المزيلة وتقدم انه اذا عرض على العرف صيرورة كل جزء صغير من الماء
بمنزلة عين الاثر الموجود في الثوب من الوسخ انكروا طهارته بل اذا عرض عليهم طهارته انكروا صيرورته كذلك فاذا فرض قطعهم بالثاني لم يفهموا من ادلة الانفعال
شمولها لهذا النحو من الملاقات المزيلة فلم يبق الا عموم معاقد الاجماعات في نجاسة الماء القليل الملاقي للنجس او مطلق الجسم الرطب الملاقي له لكن من المعلوم عدم ارادة
القائلين بطهارة الغسالة هذا العموم من كلامهم في دعوى الاجماع واما القائلون بنجاستها فلو اكتفى بهم كفى ما توهم بنجاسة الغسالة في دعوى الاجماع عليها فتأمل واما
رواية العيص المتقدمة فالاستدلال بها في المقام مبني على كفاية الغسلة الواحدة في مطلق القذارات والا امكن حمل تواتر على الغالب من اجتماع ما اصاب البدن
بل يمكن حملها بناء على الاكتفاء في التطهير بالغسلة الواحدة كالاجماعات السابقة على ما هو الغالب من اجتماع الاجزاء المنفصلة من المحل قبل زوال العين فان
المنفصل عن المحل قبل زوال العين عنه ليس منفصلا من الغسلة المطهرة فحكمه كالمنفصل من الغسلة الاولى بل هو اشد منه بل لا ينبغي ان يكون محلا للنزاع
لان النزاع في المنفصل عن الغسل المؤثر في التطهير شرعا الواجب كونه بالماء المطلق الطاهر والمنفصل قبل زوال العين انما انفصل عن غسلة غير معتبرة في نظر
الشارع لعدم افادتها الا زوال العين الذي يحصل بالماء المضاف النجس والمسح بجسم طاهر او نجس ولذا احتاج الثوب بعده الى غسلتين لكن يكفي في الاولى منهما
استمرار الصب الاول الى ما بعد زوال العين ومما يشهد بخروج هذا الماء عن محل النزاع ان من جملة الاقوال في هذه المسألة القول بان الغسالة كالمحل بعدها وجعلوا
هذا القول مقابلا للقول بكونها كالمحل قبل الغسل ومن المعلوم ان هذا الماء المنفصل قبل زوال العين لا فرق بين ان يكون كالمحل بعدها او قبل الغسل لان المحل بعدها
على ما كان عليه وتفصيل الكلام في ذلك ان الماء المنفصل عن المحل ينقسم باعتبار حال المحل الى اقسام اربعة لانه اما ان ينفصل قبل زوال العين عن المحل او بعده وعلى
الثاني فاما ان يكون واردا على المحل قبل الحكم بطهارته او بعده وعلى الاول منهما فاما ان لا يحصل به طهارة المحل او يحصل فالاول قد عرفت هنا انه لا ينبغي التأمل في نجاسته
بل لا ينبغي التأمل في نجاسته بل لا ينبغي ان يكون محلا للخلاف لعدم جريان شيء من ادلتهم فيه عدا منع عموم ادلة الانفعال وهو مثل هذا الفرد كما مر والثاني فكذلك
كما عرفت ان الظاهر من المبسوط والخلاف والمعتبر والمنتهى والناصريات والسرائر ان محل الخلاف غيره لكن ظاهر بعض وصريح آخرين وجود القول به والثالث هو
المتيقن من محل النزاع وقد عرفت ان الابعد من القول بطهارته بناء على منع عموم ادلة الانفعال بالملاقات بل سائر الادلة للملاقات التي يحصل بها التطهير وعلى هذا
فالمنفصل من الثوب قبل تمام عصره من الثانية نجس لبقاء المحل حين الملاقات على النجاسة وكذا الماء الباقي فيه واما الرابع هو الوارد على المحل بعد الحكم بطهارته فلا ينبغي
الاشكال ولا الخلاف في طهارته لعدم المقتضي للنجاسة لكن في الروض ان الشهيد قدس سره في حاشيته على القيد حكى عن بعض الاصحاب قولا بان الغسالة كالمحل قبل
الغسل وان حكم بطهارة المحل بلا دليل الا لان الغسلة لا الى نهاية محتجا بانه ماء قليل لاقى نجسا وبان تطهير المحل بالقليل على خلاف الاصل للضرورة من نجاسة القليل
بالملاقات فيقتصر فيه على موضع الحاجة وهو المحل دون الماء ثم قال ويدفعه حكم الشارع بالطهارة بعد تمام الغسلات فلا اعتبار بما يحصل بعد ذلك انتهى
اقول الذي ينبغي ان يحمل عليه كلام هذا القائل انه اذا فرض تحقق الغسلة المطهرة ولم ينفصل الماء عن المحل فالمحل طاهر والماء الموجود فيه نجس فاذا انفصل
منه اخرج كالجزء منه الماء المتبقي من الغسل المطهر المفروض انه نجس وان طهر المحل فينفعل به الماء الثاني واما القول بان الماء في الغسلة الغير المؤثرة اذا ورد على المحل

الطاهر الخالي من الماء النجس نجس فهو مما لا ينبغي من الشهيد حكايته فكيف من بعض الاصحاب اختياره ويمكن ان يستفاد ذلك من المحكي عن نهاية العلامة
من انه يحتمل ان يكون الماء نجسا انفصل عن الغسلة المطهرة او لم ينفصل فان المراد من قوله لم ينفصل عدم انفصاله عن الغسلة المطهرة لا انفصاله عن غيرها
من الغسلة المتقدمة كما زعم فان المناسب ح بمقابلة الغسلة المطهرة بقوله او غيرها لا مقابلة الانفصال بقوله او لم ينفصل وح فاذا فرض نجاسة غير المنفصل فكلما لاقاه الماء
نجس وان تراخى الى غير النهاية وهذا القول احسن من هذا بل هو الذي ينبغي ان يقول به كل من يقول بنجاسة الغسالة لان النجاسة لا يختص بما بعد الانفصال كما يظهر من العلامة
في المختلف حتى يورد عليه كما في الذكرى بلزوم تأخر المعلول وهو النجاسة عن العلة وهي الملاقات وان كان الايراد غير وارد لمنع العلة بالملاقات بل يلزمه طهارة المحل لا
بنجاسة الماء ولو في المحل بعموم ادلة الانفعال الا انه لا يؤثر في المحل نجاسة فيكون ذلك تخصيصا في قاعدة ان كل نجس منجس بناء على عموم لمثل ما نحن فيه كما قد يكون ما يلاقي
هذا الماء قبل الانفصال من الماء وغيره من الاجسام نجسا ويعلم انه لو كان الملاقي في المحل من الغسلة الاولى فصب عليه الماء لم يعد هذا الصب غسلة مطهرة لانه لا يطهر الماء الاول
لان الماء النجس لا يطهر بالقليل فينفعل به ولا يطهر المحل ثم ان ما ذكر من عدم انفصال الغسالة بعد تحقق الغسل واضح في غسل ما يحتاج الى العصر بناء على خروج العصر عن مفهوم الغسل
والا لم يتحقق الطهارة قبله كما في البدن وان قلنا بدخول انفصال الغسالة في مفهوم الغسل فيما بناء على كفاية مجرد الصب فيه فرض بقاء الغسالة في المحل وطهارته مع عدم انفصال
الغسالة يتصور في القطرات العالقة بطرف البدن المحتاجة في الانفصال الى العلاج بنفض اليد او تحريكها او بيد او غير ذلك فلا بد من ملاحظة ان مثلها لا خلة في الغسالة التي تجوز
عنها ام لا من نحو من الماء المستعمل في ازالة الخبث وهو محل النزاع لا في عنوان الغسالة حتى يقال انها اسم لما يغسل بالغسل كما في امثاله من هذا الوزن كالقراضة والقمامة والنخالة
مع احتمال عموم الانفصال المأمور به عليه لان الحكم بالنجاسة معلق على الماء القليل الملاقي للمحل والمحكوم بطهارته اجماعا بعد الغسل نفس البدن او الرطوبة الكائنة عليه لعدم
اعتبار التجفيف اجماعا الامن ظاهر المعتبر في انية الولوغ ومن ان ظاهر كثير من كلماتهم الاختصاص بالمنفصل فعلا بنفسه حين الصب ويعدمه بغير دون المحتاج في الانفصال
الى العلاج بل صريح عبارة المبسوط المتقدمة ان ما يبقى على البدن طاهر اجماعا وهو يشمل مثل هذه القطرات ولا يختص بالرطوبة الكائنة على المغسول وكيف كان فالاقوى طهارتها
لاطلاق الامر بصب الماء من غير تقييد بشيء آخر بعد الصب من علاج لفصل الماء ودعوى ان الاطلاق يظهر منه طهارة المحل بمجرد الصب والاكلام فيه انما الكلام في طهارة
ما على طرف المحل من بقية الماء كما ان اطلاق الامر بغسل الثوب مبنيا على دخول العصر في مفهوم الغسل لا ينافي نجاسة ما يترشح منه من الغسالة وجواز اخراجه بالعصر ونحوه لا جل ان
معفوا عنه بان الظاهر كون اطلاق الغسل والصب مع علاج البدن والثوب المتنجسين حتى يجوز استعمالها فيما يتوقف على الطهارة ومعلوم ان طهارة المحل مع نجاسة القطرات
العالقة لا ينفع في استعمال الثوب ولذا لو قلنا بعد دخول العصر في مفهوم غسل الثياب لم يبلد بل من الخارج على اعتبار العصر بوجوب اخراج ماء الغسالة لو قلنا بوجوب
اخراجه لكن الثوب بعد العصر لا يخلو عن قطرات ما لقيه على الثوب الملاقي تنجذب عند تخلله من الملاقي ومما يوضح ذلك ما في رواية عمار المتقدمة الواردة في تطهير الاناء من ادارة
الماء ولفراغه منه ثلث مرات حيث دل على طهارته بمجرد افراغ الماء منه فان لازم الحكم بطهارة الكوز بمجرد الافراغ جواز جعله على الاستعمال بعد تغليبه لافراغ الماء منه
ومن المعلوم انه لا ينفك بعد الافراغ عن قطرات عالقة عليه فلم الكون ويؤيده ايضا خلو روايات الاستنجاء من البول والغائط الواردة في مقام البيان عن نفض البدن عن القطرات
الباقية هذا كله على تقدير القول بنجاسة الغسالة حتى في الغسلة المطهرة اما على القول بطهارتها فلا اشكال في القطرات الباقية منها ولا في الباقية هذا كله على تقدير
القول بنجاسة الغسالة حتى في الغسلة المطهرة اما على القول بطهارتها فلا اشكال في القطرات الباقية منها ولا في الباقية من الغسلة الاولى من حيث جواز ازالة
الثاني قبل فصلها وعدم انفعال الماء الثاني بها لاطلاقات الصب والغسل مرتين وعدم تقييد الغسلة الثانية بكونها بعد اخذ القطرات الباقية من الاولى
ولا يرد هنا مثل ما ورد سابقا من ان الاجزاء بالمرتين في طهارة المحل لا ينافي نجاسة الماء لان وجوب اخذ قطرات الاولى مناف للاجزاء بالصب الثاني كيفما اتفق
حتى ان جماعة ذهبوا الى الاجزاء عن الصب الثاني باستمرار الاول وان اختلفوا بين مجتزئ في الاستمرار بمقدار الصبين كالذكرى ومعتبر فيه كونه بمقدارهما والفصل
المتخلل بينهما كما في المدارك عن بعض وبقي الكلام في مواضع الاول انه حكي في المدارك عن جماعة ان كل من قال بطهارة الغسالة اعتبر ورود الماء على النجاسة ولا دليل على
الملازمة لا من ادلتهم ولا من عنواناتهم سواء اراد من ذلك ان القائل بالطهارة اعتبر في الغسل الورود حتى لا يتم ما ورد عليه النجاسة غسالة لعدم زوال الخبث به ام اراد
ان الازالة وان تحققت بايراد النجس على الماء الا ان الطهارة منحصرة في صورة الازالة بالعكس وكلام الشهيد في الدروس حيث جعل التفصيل بين ورود
الماء وعكسه لا في مسألة ما يزيل به الخبث يدل على وجود القول بالطهارة مع الاعتراف بعدم اعتبار الورود في الازالة ومال في الذكرى في مسألة الغسالة الى الطهارة في
مسألة ازالة النجاسات الى عدم اعتبار الورود الثاني قد عرفت عدم الخلاف في عدم جواز رفع الحدث بالغسالة على تقدير القول بالطهارة واما ازالة الخبث بها
على هذا القول ففيه قولان ظاهر المبسوط وصريح الوسيلة المنع قال في المبسوط ولا يجوز ازالة النجاسة الا بما يرفع به الحدث نعم لو استند في عدم انفعال الغسالة
الى ما يقتضي نفي الباس عنه امكن الجمع بينه وبين ادلة انفعال القليل بكونها نجسة معفوا عنها من حيث تنجيس الملاقي فيرجع في جواز غسل النجاسة بها الى اشتراط
الطهارة فيما الازالة او يكفي ان لا يؤثر في نجاسة المحل وقد تقدم عبارة الوسيلة في اول المسألة بل بما حكي عن بعض ان المنع من رفع الحدث دون الخبث للاجماع
لكن حكي عن بعض الجواز لاختصاص الدليل المانع برفع الحدث وهو الاقوى لاطلاق ادلة الغسل بالماء ودعوى انصرافها الى غير هذا الفرد مجازفة والاستصحاب
لا يقابل الاطلاقات وقد يستظهر من بعض الاخبار المنع مثل رواية عمار المتقدمة الامرة بافراغ ماء الغسالة عن الكوز بناء على ان الوجه فيه عدم جواز استعماله ثانيا
في الغسلة اللاحقة وفيه انه ان اريد ظهورها في عدم جواز تحريك الماء في الاناء ثانيا لحصول الغسلة اللاحقة ففيه ان ذلك لعدم حصول تعدد الغسل ولا يظهر منها

ويمكن جواز استعمال الماء المفرغ ثانيا فلا ريب ان الروايات واردة على نحو المتعارف من حد جمع الغسالتين ثم استعمالها ويمكن ان يقال ان مبنى المسئلة على الاستناد في عدم انفعال الغسالة على غير منع عموم ادلة الانفعال الثالث انا اذا قلنا بالنجاسة فمقتضى القاعدة كون حكمها كمطلق النجاسات التي لم يرد في غسلها نص خاص بالوحدة والتعدد الا ان الاعتبار يقتضي بانها لا يكون اشد من المحل قبلها فاذا انفصلت من الغسلة الاخيرة لزم بحكم الاعتبار الاكتفاء في ازالتها بالمرة الواحدة وان قلنا بوجوب التعدد فيما لا نص فيه على الوحدة او التعدد الا ان الاعتناء بهذا الاعتبار مشكل جدا ولو قلنا في مطلق النجاسة بالتعدد فيشكل ما نص على كفاية الوحدة فيه محتاجة على هذا الى التعدد الا ان نقول بان كفاية المرة في محلها يدل على الاكتفاء بها فيها وليس هذا كالاعتبار السابق لانا لم نعلم ان المناط في الاكتفاء في المحل بالغسلة الباقية حصول الخفة في نجاستها لاحتمال كون الوجه فيه هو لزوم التسلسل واستحالة التطهير بخلاف ما اكتفى في ازالته بالمرة الواحدة فان الظاهر ان الخفة في النجاسة فلا يعقل اشدية غسالته الا ان يقال لعل الوجه في الاكتفاء بالمرة في الاصل لزوم الحرج لعموم الابتلاء به وهذا غير جار في غسالته كما ان ما دون الدرهم معفو من نفس الدم دون غسالته فالاحوط بل الاقوى مراعاة حكم النجاسة في الغسالة وان كان طهارة المحل متوقفة على اقل من العدد لاستيفاء بعض غسالته او لغير ذلك الا ان يعلم كونه لاجل خفة نجاسته فلا يزيد حكم الفرع على الاصل الرابع محل الخلاف في الغسالة عدا ماء الاستنجاء فانه لا بأس به كما عن مصباح السيد وفي السرائر مدعيا الاجماع عليه تارة وعدم الخلاف فيه اخرى ومعفو عنه كما في المنتهى وعن غيره ولا ينجس الثوب والبدن كما في المقنعة وعن غيره والمحكي عن ظاهر جماعة الاتفاق عليه بل هو طاهر كما صرح به في الكتاب والقواعد واشهر بين المتأخرين وعن غير واحد نقل الاجماع عليها والاصل في المسئلة الاخبار المعتبرة ففي حسنة الاحول اخرج من الخلاء فاستنجي بالماء فيقع ثوبي في الماء الذي استنجيت به فقال لا بأس فزاد في العلل بزيادة قوله لم صار لا بأس به فقال لان الماء اكثر من القذر ورواه محمد بن النعمان عن ابي عبد الله عليه السلام قلت له استنجي ثم يقع ثوبي فيه وانا جنب فقال لا بأس ورواية عبد الكريم بن عتبة الهاشمي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذي استنجى به اينجس ذلك ثوبه قال لا وظاهر عدم تنجيس شيء مما يلاقيه الطهارة كما ان المتبادر المركوز في اذهان المتشرعة ان التنجيس في الجملة من لوازم النجس وان لم ينجس بعض الاشياء كما ان الغسالة لا ينجس المحل فاذا فرض انهم سمعوا ان هذا الماء اذا القي على شيء او القي فيه ذلك الماء على طهارته جزموا بطهارة الماء لم يفهم الطهارة في غالب ما سئل عنه في الروايات الا من الجواب بعدم البأس او غسل ما لاقيه ومنه يظهر ان القول بمحض العفو دون الطهارة جمعا بين ادلة نجاسة الغسالة وهذه الاخبار كما ترى بل المتعين تخصيص ما دل على انفعالها من عموم ما دل على انفعال الماء القليل وعموم العيص المتقدمة بما عدا الغسالة وهو اولى من تخصيص القاعدة المستفادة من ادلة نجاسة كل متنجس والتحقيق ان هذه القاعدة ساقطة باعتبار القطع بخروج الفرد المردد بين ماء الاستنجاء وملاقيه عن عمومها فيبقى ادلة تنجس ما في القليل وادلة عدم البأس بماء الاستنجاء على حالها من عدم التعارض لان التعارض بينهما فرع شمول القاعدة المذكورة لهذا الماء فالقول بانه نجس لا ينجس ملاقيه فنجاسة الغير المتنجسة المستفاد من ادلة انفعال الماء القليل وادلة عدم تنجيسه لثوب مما لا محيص عن الالتزام بها واما الاجماع على الطهارة دون العفو فلم يثبت بل لو كلام السيد في المصباح والمفيد في المقنعة والشيخ في المبسوط والحلي في السرائر عن التصريح بالطهارة مع انه لا ينفع ممن قال بطهارة الغسالة لان الطهارة عنده على القاعدة والاتفاق الملفق من القول بكونه مستثنى من نجاسة الغسالة والقول بكونه على قاعدتها من الطهارة لا يثمر الظن فضلا عن الحدس القطعي الذي هو المناط في تحقق الاجماع عند المتأخرين هذا ويمكن ان يقال ان الاخبار المذكورة معارضة بنفسها لادلة تنجس القليل فتخصصها لان النجاسة في الشرع اما وجوب الاجتناب عن الشيء في الصلوة والاكل وما الحق بهما كما في قواعد الشهيد قده او صفة منتزعة عن هذه الاحكام فاذا حكم الشارع بانه لا بأس بالثوب الواقع في ماء الاستنجاء فهو كالتصريح بجواز الصلوة والطواف فيه واذا لم ينجس الطعام المطبوخ به جاز اكله فاذا لم يجب الاجتناب عنه في الصلوة ولا في الاكل لم يكن نجسا واما سائر الاحكام كحرمة شربه وادخاله المسجد ونحوهما فانما جاء من ادلة وجوب الاجتناب عن النجس والمفروض عدمه ويمكن ان يستفاد ذلك من التعليل المتقدم في قوله لان الماء اكثر من القذر بناء على ان ظاهره عدم انفعال الماء بالقذر وعدم تأثره منه بل استهلاكه له وهذا الكلام من قبيل قوله فيما ورد على الثوب من ماء المطر الواقع على النجاسة لا بأس ما اصابه من الماء اكثر فتأمل ثم المراد بالعفو بعد الاجماع على عدم تنجس ملاقيه يحتمل امورا الاول ان يكون حكمه في الطهارة كما حكي عن بعض فيكون الاختلاف في التعبير وهو بعيد وتمسكهم بالحرج في الاجتناب لا اشعار فيه به فضلا عن الدلالة الثاني ان يكون نجسا معفوا عنه على الاطلاق بمعنى انه لا يحكم عليه بتكليف من التكاليف المتفرعة على النجاسة وهو الذي استظهره المحقق الثاني من النص وكلام الاصحاب والظاهر رجوع هذا الى القول بالطهارة بناء على ان النجاسة حكم شرعي هو الاجتناب في امور او منتزعة من ذلك الحكم الشرعي نعم يظهر الثمرة في غير الاحكام الشرعية من الخواص وفي الاحكام الشرعية الغير الالزامية المتعلقة بالنجس على ما اجمع على وحدة حكم الطهارة والنجاسة في واجبه ومستحبه كالصلوة ولو قلنا بان الطهارة امر وجودي لا مجرد عدم النجاسة ظهرت الثمرة في الامور المشروطة بالطهارة انه لا يكفي حينئذ ارتفاع حكم النجاسة عن هذا الماء الثالث وهو الذي استظهره في المدارك من عبارة الذكرى انه لا يجب الاجتناب عنه فيجوز شربه واكل الطعام المخلط به وحمله في الصلوة وادخاله في المسجد لا يجب ازالته مما يجب تطهيره ولا ينفع في جواز التطهير به وحاصله انه لا يترتب عليه آثار النجاسة عفوا باعتبار عدم وجوب الاجتناب عنه الرابع ان لا يتعدى نجاسته الى ملاقيه فهو معفو عنه من حيث تسريته وهو ظاهر ما تقدم من المصباح والسرائر وظاهر المنتهى حيث قال عفي عن ماء الاستنجاء اذا وقع شيء منه على ثوبه او بدنه وقد عرفت ان ظاهر اخبار المسئلة وكلمات من لم يصرح بالطهارة هو هذا الاخير ومنه يظهر ما في كلام جامع المقاصد على كلام الشهيد قده في الذكرى حيث قال ويظهر الثمرة بين العفو والطهارة في استعماله حيث قال عليه للازم احد الامرين اما

على الاطلاق المعفو عنه واما القول بطهارته لانا اذا باشرناه بيده ثم باشرنا قليلا فلم يمنع الوضوء منه كان طاهرا لا محالة والا وجب من مباشرة ماء الوضوء اذا كان قليلا فلا يكون العفو مطلقا وهو خلاف ما يظهر من الخبر وكلمات الاصحاب انتهى ولا يخفى ان عدم تنجس ملاقيه وصحة الوضوء بما لاقاه على ما هو صريح الخبر وظاهر الاصحاب لا يوجب الحكم بجواز استعماله في ازالة الحدث والخبث ولو اراد بان ظاهر الخبر وكلام الاصحاب العفو المطلق بجعل وجود صفة النجاسة كعدمها فلا نسلم انه ظاهر كلام بعضهم فضلا عن جميعهم لما عرفت من كلمات من لم يصرح بالطهارة والاقوى على تقدير عدم القول بالطهارة العفو بالمعنى الرابع وعلى القول بالطهارة عدم جواز رفع الحدث به لاطلاق ما تقدم في حكم الغسالة من نقل الاجماع على ان ما يزال به النجاسة لا يرفع الحدث فتأمل واما جواز رفع الخبث به فلا يخلو عن قوة للاطلاقات السليمة واما الوضوء والغسل الغير الرافعين ففي جوازهما اشكال من الاطلاقات ومن ان الظاهر من الاوامر الواردة في الاغسال والوضوءات الغير الرافعة كونها على نحو الرافعية فاذا امر الحائض بالوضوء او بغسل الاحرام مثلا فكأنه وكل جميع ما يعتبر فيهما الى ما تقرر في الوضوء والغسل الرافعين مع ان الظاهر ان المراد من هذه الطهارات تنظيف يكون من شأنه رفع الحدث اذا صادفه وهذا لا يخلو عن قوة ثم ان المصرح به في كلام جماعة عدم الفرق بين المخرجين وهو ظاهر كل من اطلق الاستنجاء بناء على شموله باتفاقهم لغسل مخرج البول به ويستقيم الاستدلال على العموم باطلاق لفظ الاستنجاء في الاخبار المؤيد بغلبة عدم تفارق المحلين من المخرجين ولا فرق ايضا بين المخرج الطبيعي وغيره اذا كان معتادا كما قيده به بعض بل مطلقا لاطلاق الادلة ودعوى الانصراف لو تمت لم يدخل المعتاد من غير الطبيعي ايضا والانصاف ان للانصراف مراتب تعلم باعتبار بعضها واهمال بعضها الاخر فان انصراف هذا اللفظ الى غسل موضع النجو وهو الغائط واضح لمن تتبع موارد استعماله في الاخبار وكلمات الاصحاب حيث يقابل الاستنجاء بها بغسل مخرج البول مع ان مذهب الاصحاب كما في غير واحد عدم الفرق ولو تعدت النجاسة تعديا فاحشا يخرج ازالته عن اسم الاستنجاء فلا ريب في عدم دخوله تحت الاطلاق لكن الظاهر الصدق مع تعديه بالمخرج وان كان على خلاف العادة مع اتحاد الموضع عرفا فالاقوى وان كان خلاف الاحوط عموم العفو ما لم يتغير احد اوصافه الثلاثة المنفصل بالنجاسة المفروضة لعموم ما دل على نجاسة المتغير وان كان اعم من اخبار الاستنجاء من وجه لكن عموم النجاسة اقوى مضافا الى انصراف اخبار الباب الى غير صورة التغير ومفهوم العلة في رواية العلل بناء على ان المراد باكثرية الماء من القذر استهلاكه له وعدم ظهور اثره فيه ولو ظهر اثر النجاسة في الماء لم يعف عنه ومن هنا يمكن توجيه ما ذكره بعضهم من اشتراط عدم زيادة وزن الماء بعد الاستعمال لظهور اثر النجاسة فيه حينئذ ولكنه ضعيف لضعف الاشعار في الرواية المذكورة والعمدة في حكم تغير الاوصاف الثلثة الاجماع مع التشكيك في اطلاق اخبار الاستنجاء نعم ينبغي ان يستثنى من ذلك التغير للجزء الاول من الماء الوارد على المحل خصوصا اذا ورد قليلا قليلا بالتدريج فان الاستنجاء غالبا لا ينفك عن هذا التغير فاذا انفصل الجزء المتغير ووقع على الارض ينجس ما يقع بعد ذلك عليه ولو فرض عدم انفصاله متغيرا لكن المحل ينجس بهذا الماء المتغير فازالة هذه النجاسة ليس استنجاء لانه غسل موضع النجو من النجاسة الخارجة عنه ومن المعلوم ان اخراج مثل هذا عن اخبار الاستنجاء يوجب تقييدها بغير الغالب وهو ابعد من تخصيص ادلة نجاسة المتغير او تعميم ماء الاستنجاء لما يشمل مثل هذا والانصاف ان الماء الوارد اولا المتغير بالنجاسة اذا انفصل متغيرا ووقع على الارض فلا يبعد الحكم بنجاسته وان بقي على المحل وكان الوارد عليه المنفصل من المحل غير متغير كان طاهرا عملا باخبار نجاسة الماء المتغير فهذا لا يلزم منه ارتكاب التقييد البعيد في اخبار الباب بحيث يلحق الحكم فيها بغير المفيد لقلة فائدته خصوصا في متعارف الاستنجاء ثم ان قول المصنف قده او تصيبه نجاسة من خارج ليس حقيقة من قيود حكم المسئلة الذي هو عدم انفعال ماء الاستنجاء بنجاسة محل الغسالة باستعماله فتنجسه بنجاسة خارجة كالاستثناء المنقطع ولذا اهمله بعض الا ان ظاهر العبارة لما افاد اطلاق الحكم بالطهارة نبه على اشتراط بقائه على الطهارة بعدم انفعاله من نجاسة خارجة والمراد بالخارج عن نجاسة النجو فيشمل النجاسة التي تلاقيه بعد الانفصال او قبله مما هو على المحل او خرج منه كالدم المصاحب للبول والمتنجس بنجاسة النجو كالدود والحصى المتنجسين والودي الخارج عقيب البول ولو سبقت اليد الى المحل فهل يعد نجاسة خارجة ام لا وجهان اقواهما العدم لاطلاق الاخبار مع عدم استمرار الطريقة على تقديم الصب نعم لو وضع يده لا بقصد الاستنجاء كانت كالمتنجس الخارج ولو وضع بقصده ثم اعرض فان عاد فكما لو لم يعرض وان لم يعد فلا اشكال في نجاسة غسالة اليد واما الماء المستعمل في الوضوء المسبب عن حدث اصغر او اكبر او لا عنه وكذا الاغسال المسنونة طاهر بضرورة مذهبنا مطهر عن الحدث والخبث اجماعا ثم ذكر في المقنعة ان الافضل تحري المياه الطاهرة التي لم يستعمل في اداء فريضة كالاسنة والماء المستعمل في الغسل المقصود به رفع الحدث الاكبر طاهر اجماعا وان لم يستقل بالرفع بناء على ان الحدث الاكبر فيما عدا الجنابة يرتفع بمجموع الغسل والوضوء فيشمل اطلاق العبارة كبعض الادلة الوضوء المذكور وهل يرفع به الحدث المستعمل فيه باستعماله في موضع صب لغسل غيره فيه للمصنف قده تردد في بادي النظر من جهة اختلاف الاخبار وكلمات الاصحاب فان صريح المقنعة والمبسوط والوسيلة والمحكي عن الصدوقين والقاضي قدس سرهم العدم وابنه عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال لا بأس بالوضوء بالماء المستعمل وقال الماء الذي يغسل به الثوب او يغتسل به من الجنابة لا يتوضأ منه واما الرجل فيغسل به وجهه ويده في اناء نظيف فلا بأس ان يأخذه غيره ويتوضأ به بناء على ان صدر الرواية قضية مهملة قد فصلها الامام بالفقرتين الاخيرتين والنهي محمول على التحريم بقرينة العطف على غسالة الثوب ولا يقدح في سند الرواية الا احمد بن هلال المرمي بالغلو تارة وبالنصب اخرى

لعله يشهد بانه لم يكن له مذهب رأسا لكن التامل في القراين يكاد يلحق الرواية بالصحاح منها ان الراوي عنه الحسن بن فضال وبنو فضال ممن ورد في شأنهم في الحسن كالصحيح عن العسكري خذوا ما رووا وذروا ما رأوا ومع ان هذه الحسنة مما يمكن ان يستدل بها على جواز العمل بروايات مثل ابن هلال لما ترى خال الاستغنا ولذا استدل بها الشيخ الجليل ابو القاسم بن روح قدس سره حيث افتى اصحابه بجواز العمل بكتب الشلمغاني فقال بعدما سئل عن كتبه قولي فيها ما قاله العسكري عم لما سئل عن كتب بني فضال خذوا ما رووا الى اخره ومنها ان الراوي عن ابن فضال هنا سعد بن عبد الله الاشعري وهو ممن طعن على ابن هلال حتى قال ما سمعنا بمتشيع يرجع من التشيع الى النصب الا احمد بن هلال وهو في شدة اهتمامه برد روايات المخالفين بحيث حكي عنه انه قال لقي ابرهيم بن عبد الحميد ابا الحسن الرضا فلم يرو عنه فتركت روايته لاجل ذلك فكيف يجوز ان يسمع من ابن فضال الفطحي ما يرويه عن ابن هلال الناصبي الا ان يكون الرواية في كتاب معتبر مقطوع الانتساب الى مصنفه بحيث لا يحتاج الى ملاحظة حال الواسطة او محفوفة بقراين موجبة للوثوق بها ومنها ان ابن هلال روى هذه الرواية عن ابن محبوب والظاهر روايته من عليه في كتاب ابن محبوب المسمى بالمشيخة الذي هو احد الاصول المومنون في اوايل الفقه بالصحة واعتماد الطايفة عليها وحكي عن ابن الغضايري الطاعن كثيرا فيمن لا يطعن فيه غيره ان الاصحاب لم يعتمدوا على روايات ابن هلال الا ما يرويه عن مشيخة ابن محبوب ونوادر ابن ابي عمير وحكي عن السيد الداماد الحاق ما يرويه ابن هلال عن الكتابين بالصحاح ومنها اعتماد الشيخين على الرواية كالصدوقين وابن الوليد وسعد بن عبد الله وقد عدوا ذلك من امارات صحة الرواية باصطلاح القدماء فالانصاف ان الوثوق الحاصل من تزكية الراوي خصوصا من امثال هؤلاء ليس بازيد مما يفيده هذه القراين فالطعن فيها بضعف السند كما في المعتبر والمنتهى مع عدم عدهم مثل تزكية الراوي محل نظر ويؤيد الرواية المذكورة روايات اخر مثل ما ورد من النهي عن الاغتسال بغسالة الحمام معللا بانه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم فان الظاهر كون سيلان كل واحد من غسالات هؤلاء علة مستقلة في المنع والا لا وجه لذكر الجنب مع كون العلة في المنع غيره كما لا يخفى وصحيح عن ابن مسكان قال حدثني صاحب لي ثقة انه سئل ابا عبد الله عليه السلم عن الرجل ينتهي الى الماء القليل في الطريق ويريد ان يغتسل وليس معه اناء والماء في وهادة فان اغتسل رجع غسله في الماء كيف يصنع قال ينضح بكف بين يديه وكفا من خلفه وكفا عن يمينه وكفا عن شماله ثم يغتسل فان الظاهر كون ما ذكره الامام عليه السلم علاجا لدفع المحذور الذي قرره عليه السلم من رجوع الغسالة في الماء فلا بد من حمل النضح في الجهات الاربع على وجه يمنع من رجوع الغسالة في الماء والظاهر ان تسهلون الوهادة يوجب سرعة جذب الارض الماء ويمكن حمله على نضح البدن بالماء من الجهات الاربع حتى يتعجل وصول الماء الى البدن فيتم غسله قبل رجوع الماء في الوهادة و الجواب عن رواية ابن سنان بوجوب حملها على صورة تلوث بدن الجنب بالنجاسة فان الغالب خصوصا في تلك الازمنة ازالة النجاسة عند الغسل ولذا اشتمل اكثر ما ورد في كيفية غسل الجنابة على ازالة النجاسة فيكون الماء الذي يتوضأ بالرجل ويغسل به وجهه ويده في اناء نظيف مقابلا للماء المغسل من حيث عدم انفعاله بالنجاسة حال الاستعمال ولا بعد الانفصال بخلاف ماء الغسل فانه ينفعل في احد الحالين وكيف كان فالتقييد المذكور اولى من تقييد ما سيجيء من الادلة و بمثله يجاب عن رواية غسالة الحمام فيكون المانع في كل واحدة من الغسالات المذكورة في الروايات نجاستها الذاتية او العرضية كما يشهد له تعليل المنع في الاخبار باشتمال غسالة الحمام على غسالات الكفار والنواصب وانه لا خلق انجس من الكلب والناصب انجس منه فان هذا كله ظاهر في كون المانع هي النجاسة هذا مع انه يظهر من بعض الاخبار امارة الكراهة مثل قوله عليه السلم من اغتسل في الماء الذي اغتسل فيه فاصابه الجذام فلا يلومن الا نفسه قلت ان اهل المدينة يقولون ان فيه شفاء من العين قال كذبوا يغتسل فيه الجنب وولد الزنا والناصب وهو شرهما وكل خلق ثم يكون فيه شفاء من العين الحديث وقد سئل عن ماء الحمام قال لا تدخله الا بازار ولا تغتسل من ماء آخر الا ان يكون فيه جنب او يكثر اهله فلا يدرى فيه جنب ام لا فانا سيتنا صاحب التشكيك في وجود الجنب في ماء الحمام دليل على ان المنع لو كان في المشتبه فانما هو على وجه التنزه وقد يظهر من بعض الاخبار ان السؤال من الغسل بماء الحمام في الاخبار من جهة النجاسة لا رفع الحدث مثل صحيح محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله الحمام يغتسل فيه الجنب وغيره فاغتسل من الماء قال نعم لا باس ان يغتسل منه الجنب ولقد اغتسلت فيه ثم جئت فغسلت رجلي وما غسلتهما الا مما لزق بهما من التراب فقريب منها غيرها وعليها ذكرنا من صورة تلوث بدن الجنب بالنجاسة يحمل الصحيحة الاخيرة مع ان الظاهر على المتامل ان لا دلالة فيها ظاهرا لا من حيث النهي ولا من جهة العلاج اذ من المحتمل كون المعالج والمقرر عليه هو محذور الكراهة دون الحرمة فالاقوى بحسب الادلة هو الجواز وفاقا للسيد والحلي والفاضل في جملة من كتبه والشهيدين والمحقق الثاني والمحكي عن سلار وابن سعيد للاصل والاطلاقات الكثيرة لكن الاحوط كما هنا في المعتبر العمل بما صار اليه الاولون من المنع لقوة رواية ابن سنان المتقدمة من حيث الصدور والدلالة فتقييدها بمجرد اطلاق الادلة بعيد جدا ولم نقف في الباب على خبر خاص ظاهر في الرخصة وما تقدم مما ظاهره الكراهة فمورده الاغتسال في الماء الذي يغتسل فيه فيقرب حمله على الكثير وينبغي التنبيه على امور

الاول انه لا ينبغي الاشكال في الجواز في الماء الكثير وان قلنا بالمنع في غيره لاختصاص دليل المنع بالقليل الذي لا يغتسل به الا فيه قال في المعتبر ولو منع هنا المنع ولو اغتسل في البحر في المغتسل ولا ينبغي ان يرتمس الجنب في الماء الراكد فانه ان كان قليلا افسده ولم يطهر وان كان كثيرا خالف السنة بالاغتسال فيه ولا باس بغسالته في الماء الجاري واغتساله فيه انتهى ولو تمم الماء المستعمل كرا فصرح المبسوط والوسيلة برفع المنع معللا في الاول بانه قد بلغ حدا لا يحمل خبثا وفيه ما تقدم في مسئلة تتميم الماء النجس كرا

الثاني انه لا ينبغي الاشكال على القول بالمنع في القطرات المنتضحة من بدن المغتسل في الاناء بل في كل يسير من الماء المستعمل الممتزج بما يضمحل فيه اذ لا يصدق التوضؤ به ولا الاغتسال به مع الاضمحلال وليس العبرة هنا بالاستهلاك المرادف للاستحالة حتى يمنع تحققها

في امتزاج الشيء بجنسه بل المراد صيرورته بحيث لا يصدق انه توضأ منه واغتسل بل يمكن التزام الجواز مع تساويهما في المقدار حيث ان ظاهر دليل المنع كون الاغتسال به وظاهر بعض اعضاء الغسل الا ان يقال ان المراد استعماله في الغسل وان كان بضميمة غيره فيفصل الجواز بصورة الاضمحلال وظاهر الشيخ بالخلاف فيهما لكن عن الصدوق وهو احد الناقضين انه قال ولو ان غسل الجنب فنزل الماء من الارض في الاناء او سال من بدنه في الاناء فلا باس بان يستعمله في الماء ذكر والنزو الشيء صحيحة الفضيل قال سئل ابو عبد الله عن الرجل يغتسل فينتضح من الارض في الاناء قال لا باس هذا مما قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وصحيحة شهاب بن عبد ربه عن ابي عبد الله في الجنب يغتسل فيقطر الماء من جسده في الاناء فينتضح الماء من الارض في الاناء انه لا باس به وصحيحة عمر بن يزيد قلت لابي عبد الله اغتسل من الجنابة في مغتسل بالليل ويغتسل من الجنابة فيقع في الماء ما ينزو من الارض قال لا باس

الثالث ظاهر العلامة في المنتهى وعن النهاية انه لا يشترط في صدق المستعمل انفصاله عن البدن حيث فرع على مذهب الشيخ قدس سره انه لو اغتسل من الجنابة وبقي في العضو لمعة لم يصبها الماء لم يجز صرف البلل الذي على العضو الى تلك اللمعة وعلله بان الشيخ قده لم يشترط في الاستعمال الانفصال انتهى وفي الذكرى انه يصير الماء مستعملا بانفصاله عن البدن فلو نوى المرتمس في القليل بعد تمام الارتماس ارتفع حدثه وصار مستعملا بالنسبة الى غيره وان لم يخرج انتهى والظاهر ان غرضه من هذا التفريع ان المراد بانفصاله انفصاله من حيث الاستعمال المحصل للغسل لا يعتبر مفارقة البدن وكانه اشار بذلك الى ضعف ما في النهاية من احتمال ان لا يصير هذا الماء مستعملا معللا بان الماء ما دام مترددا على بدن المغتسل لا يصير مستعملا وعن المعالم بعد نقل ان الشهيد في الذكرى صرح بعدم اعتبار الخروج ونزيد العلامة في النهاية ان التحقيق ان الانفصال انما يعتبر في صدق الاستعمال بالنسبة الى المغتسل فما دام الماء مترددا على العضو لا يحكم باستعماله والا لوجب افراد كل موضع من البدن بماء جديد ولا ريب في بطلانه والاخبار ناطقة بخلافه والبدن كله في الارتماس كالعضو الواحد واما بالنسبة الى غير المغتسل فيحصل الاستعمال بمجرد وصول الماء للمحل المغسول بقصد الغسل وح فالمتجه في صورة الارتماس صيرورته مستعملا بالنسبة الى غير المغتسل بمجرد النية والارتماس وتوقفه بالنظر اليه على الخروج وحكم في المنتهى بصيرورته مستعملا بالنسبة اليهما قبل الانفصال والوجه ما ذكرناه انتهى **اقول** مستمدا من الله ان موضوع المنع في النص هو الماء الذي يغتسل به وفي لفظ اخر هو الماء المستعمل في رفع الحدث ومن المعلوم ان المراد بهما واحد وهو الماء المستعان به للغسل والمجعول آلة بعد التوصل به الى المقصد الاستعانة عليه فكل جزء يقصد تفصيلا او اجمالا عند صب الماء غسله به والاستعانة به عليه لا يصير الماء قبل استيفائه الغسل مستعملا لان الممنوع هو استعماله في غير الاستعمال المحقق الموضوع كون الماء مغتسلا به او مستعملا ومجرد استعماله في الجزء الاول وان كفى في صدق كونه مستعملا الا انه ما دام مشتغلا بالاستعمال قاصدا له يعد استعمالا واحدا لا استعمالا اخر للمستعمل بل يمكن التزام ان غرضه غسل المجموع بالمجموع على وجه التوزيع فعند التميز هذا البلل في غير مقصود الاستعمال في الجزء الثاني بل صب لغيره وهذا وان لم يلتفت اليه المغتسل تفصيلا الا ان المركوز في ذهنه ذلك كذا لو قصد غسل موضع بمجموع الماء ثم غسل موضع اخر به فالظاهر انه مستعمل لانه قصد استعمال المستعمل لكن يلزم على الالتزام المذكور انه يجوز لغير المغتسل ان يأخذ ما بقي من الماء المصبوب قبل استيفاء غسل ما قصد غسله به ويستعمله ولا اظن احدا يلتزم به فلذلك الاولى ما ذكرنا اولا من تسليم كون الكل مستعملا في الجزء الاول الا ان استعماله فيما قصد غسله عند الصب من الاجزاء اللاحقة متحد معه مع هذا الاستعمال ولا يعد استعمالا اخر للمستعمل ولا فرق فيما ذكرنا بين العضوين والعضو الواحد فلو بقي من راسه شيء فقصد عند صب الماء ان يغتسل به بقية راسه وجانبه الايمن جاز بل لا فرق بين المنفصل عن البدن والمتصل فلو صب الماء على راسه بقصد غسل مجموع الراس او قبته فتساقط بعض الماء من اطرافه واذنيه جاز ان ياخذ ويستعمله في غسل بقية راسه او بقية بدنه لما ذكرنا من ان هذا الجزء لم يبلغ بعد محله فقصد غسل الباقي وظهر مما ذكرنا ايضا انه لو صب الماء على البدن بقصد غسل جميع ما يفي المصبوب به من دون تعيين للمغسول لم يكن مستعملا وان بلغ الى ما بلغ لانه قاصد اجمالا للغسل كل جزء بما يبقى من الماء في بدنه بعد غسل ما تقدم نعم لو انفصل لم يجز اخذه ويدل عليه ويشير الى جميع ما ذكرنا رواية هشام بن سالم عن ابي عبد الله اغتسل من الجنابة وغير ذلك في الكنيف الذي يبال فيه وعلي نعل سندية فاغتسل وعلي النعل كما هي فقال اذا كان الماء الذي يسيل من جسدك يصيب اسفل قدميك فلا تغسل قدميك هذا كله اذا اغتسل بالصب والاستعمال اما لو ارتمس بتمام بدنه او بعضه في الماء القليل ففي صدق عنوان المستعمل وما يغتسل به خصوصا في بعض المقامات كما اذا غمس طرف اصبعه في ماء ناقص عن الكر يسير اشكال فلو ثبت الاجماع المركب كان الماء مستعملا بغمس تمام ما اريد غمسه لا بمجرد غمس بعضه فاذا نوى خارج الماء وارتمس فلا يصير مستعملا الا بعد تمام اغتساله وان لم يخرج من الماء فاذا اراد بعد الغمس ان ينوي تحت الماء بغسل واجب اخر لم يجز

الرابع هل يجوز ازالة النجاسة بهذا الماء ام لا قولان احدهما المنع وهو ظاهر ما تقدم من المقنعة والوسيلة وموضع من المبسوط وفي التهذيب الجنب حكمه حكم النجس الا ان يغتسل فيه لان الماء الذي يصح فيه قبول النجاسة فسد انتهى والاخر الجواز وهو للمبسوط ايضا وفي المنتهى وعن فخر الدين انه اجماع والظاهر ان مرادهما اتفاق من نسب اليه المنع في مسئلة رفع الحدث وهو خصوص الشيخ لانهما لم يذكرا احدا خالف في المسئلة او دعويهما مستنبطة من اختصاص دليل المنع بخصوص رفع الحدث كما يظهر من المنتهى وكيف كان فمقتضى الاطلاقات الجواز ولا دليل على المنع عدا ما ربما يتوهم من عموم التوضؤ في رواية ابن سنان المتقدمة لمطلق التطهير ولو من الخبث فان اطلاق التوضؤ على الاستنجاء كثير ودعوى ثبوت الحقيقة الشرعية في غير لفظ الوضوء من مشتقات هذه المادة غير ثابتة الا ان الانصاف ظهور صدر الرواية وذيلها في غير رفع الخبث لكن الظاهر شموله للوضوءات المستحبة وفي شموله لما عدا الرافع منها كوضوء الحائض والجنب وشموله للاغسال المسنونة بعد القول بالفصل نظر اقربه ذلك لما تقدم من ان المطلوب في هذه الوضوءات والاغسال على ما يظهر من الادلة ما امر به الشارع في رفع الحدث ولذا لا يحتاج الى الدليل الخاص في جواز تشاركهما شرايط الغسل واجزائه فيها

الخامس لو اغتسل فاسدا ففي صيرورته مستعملا وجهان من صدق اغتسال الجنب فيه ومن ان العبرة برفع الحدث وعلى

الثاني فلو نهى المالك عن رفع الحدث بمائه فارتفع به فهل يصير مستعملا وجهان من نهي المالك فيفسد فلا يرتفع الحدث فلا يصير مستعملا كما لو فسد غسله لمفسد آخر ومن انه اذا لم يصر مستعملا فيصح في رفع الحدث غيره فلا يصح وهكذا ويدفع برجوع النهي الى رفع الحدث لولا النهي فافهم **الثالث** في الاسآر بالهمزة بعد السين جمع سؤر وهو لغة كما عن كشف اللثام البقية من كل شيء ومن الطعام والشراب وخصوص الماء قيل انه في عرف الفقهاء ماء قليل لاقى جسم حيوان وكانه اولى بما اراده هم من لفظ السؤر الواقع في باب الماء مقابلا للمطلق والمضاف وهو حق وقد صرح في المنتهى والتذكرة كما عن ظاهر جماعة بارادة هذا المعنى في المقام والاولى ابقاء السؤر حتى في هذا المقام على معناه العرفي واشتراك غيره معه في الحكم الثابت له شرعا من حيث استعماله وظاهرهم اعتبار القلة في الماء والذي يستفاد من الاخبار اطلاقه على الكثير مثل قوله عليه السلام يشرب من سؤر الكلب الا اذا كان حوضا كبيرا يستقى منه هو ايضا ظاهر التذكرة والمحكي عن الهداية وكذا اطلاقه على بقية الطعام كما في المنتهى عن اكل سؤر الفار وقول ابي الحسن عليه السلام ان الهرة سبع لا باس بسؤره فاني لاستحيي من ربي ان ادع طعاما لان الهرة اكلت منه فان الاسئلة فيها قرينة عموم السؤر للمأكول والظاهر من بعض الاخبار عكس ما خصصنا بمباشرة الفم لقوله في خبر العيص لا توضأ من سؤر الحائض وتوضأ من سؤر الجنب اذا كانت مأمونة تغسل يديها قبل ان تدخلهما الاناء وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يغتسل هو وعائشة من اناء واحد وكيف كان فاسآر الحيوانات كلها طاهرة عدا سؤر ما كان نجس العين اي الكلب والكافر والخنزير ولذا كان في سؤر المسوخ تردد للمصنف من جهة التردد في نجاستها ولكن الطهارة عنده فيها اظهر من عدا الخوارج لكونهم نواصب والغلاة من اصناف المسلمين اذا لم ينكر ما علم او علم بالضرورة كونه من الدين طاهر الجسد والسؤر وسيأتي تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى والتلازم بين الجسم والسؤر في الطهارة هو المشهور ومقتضى الادلة الا ان ظاهر السرائر نجاسة سؤر ما يمكن التحرز عنه من حيوان الحضر غير الطير والمأكول اللحم والظاهر ارادته عدم جواز الاستعمال كما يظهر من كلامه في باب النجاسات موافقا في المبسوط والمهذب من منع الاستعمال فهم ينكرون التلازم بين طهارة السؤر وجواز استعماله ولذا حكي في المعتبر عن المبسوط النجاسة لكنه تسامح في التعبير ويمكن ارادته حقيقة النجاسة لان مرادهما الى منع الاستعمال ومستند الشيخ على ما ذكره في الاستبصار قوله كل ما اكل لحمه فلا باس ان يتوضأ بسؤره ويشرب فان مفهومه بناء على القول بمفهوم الوصف والمبتدأ المتضمن معنى الشرط يدل على ان السبب المنحصر والعلة التامة في جواز الوضوء بسؤر المأكول لكونه مأكولا كالجلال والموطوء انتفى جواز الوضوء بسؤر المأكول لكونهما فاذا انتفى هذا الوصف عن حيوان في اول الامر او بعد كونه مأكولا كالجلال والموطوء انتفى جواز الوضوء والشرب ولو وجد غير مأكول يجوز الوضوء بسؤره لم يكن اكل اللحم سببا منحصرا في الجواز فيبقى غير مفاد ومنع دلالة الجملة الشرطية على انحصار السبب هو بعينه انكار مفهومها كما وقع من السيد المرتضى قده فظهر بهذا التقرير النظر فيما اجاب العلامة قده عن هذا الاستدلال واقتفاه الشيخ محمد قده في شرح الاستبصار ردا على والده في المعالم حيث نصر الشيخ قده بما اوضحنا من انه يكفي في المفهوم نفيا عن المأكول الى ما لا يجوز الوضوء بسؤره والى ما يجوز فليس سالبة كلية وانما هو سالب الكلية وقد اوضحنا ذلك ايضا في مسألة الغسالة عند التكلم في مفهوم قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فالاولى الجواب عن ذلك بعد المعلومية سندا بعد صحة الرواية ودلالة لان اللازم من الاخذ بظاهرها من التحريم تخصيص الاكثر بما دل على طهارة بعض الاسآر كسؤر الهرة معللا بطهارتها وبنجاسة بعضها كسؤر الكلب معللا بنجاسته وجواز استعمال سؤر ما عدا الكلب فاللازم حمله على الكراهة وان الباس المنفي في المنطوق اعم من الحرمة ويكره سؤر الحيوان الجلال وهو المتغذي بعذرة الانسان الى ان يحرم لحمه على ما ذكر في باب الاطعمة والاشربة لاطلاق ما تقدم في سؤر كل طاهر ان حرم اكله بناء على طهارة الجلال وعن الشيخ والسيد وابن الجنيد النجاسة واستدل لهم بعدم خلو لعابه عن النجاسة ونقض ببصاق شارب الخمر وكذا سؤر آكل الجيف لعين ما ذكر في الجلال مع حلية اكل بعض افراده لكن الحكم فيهما كغيرهما من الحيوانات الطاهرة المزاولة للنجاسات مقيد بما اذا خلا موضع الملاقاة من عين النجاسة او المتنجس وعبر بعضهم باثرها والمراد اثره الحسي لا الشرعي ففي عبارات الكل دلالة على عدم اعتبار طهارة موضع الملاقاة بعد ملاقاة النجاسة بالماء المطهر وانه لا يجري هنا استصحاب تنجس موضع الملاقاة وان علم عدم ورود المطهر وهو اجماع نعم حكي عن النهاية اعتبار احتمال حصول طهارته بوروده على كثير مطلق وورود المطر او القليل عليه لان المشهور كما ادعي في الحدائق وغيره على عدم اعتبار الاحتمال ايضا والحكم بطهارة السؤر مع القطع بعدم حصول المطهر الشرعي فقد صرحوا كما في المبسوط والسرائر والمعتبر والتذكرة وغيرها بانه لو اكلت الهرة فارة ثم شربت من ماء قليل لم ينجس غابت الهرة او لم تغب ومما يحقق الشهرة بل يظهر منه الاتفاق ان الاصحاب بين مفت بكراهة سؤر الجلال واكل الجيف ومانع منه ولم يستند المانع الا الى التقيد او وجود اجزاء النجاسة في لعابه فاتفق المانعون والمجوزون على ان ملاقاة فمه للنجاسة مع العلم العادي غالبا بعدم ملاقاة المطهر الشرعي بعد اكل العذرة والجيفة لا يؤثر وكيف كان فالظاهر تحقق الشهرة في المسألة بل عن الشيخ في الخلاف دعوى الاجماع عليه مستكشفا ذلك من ان الاصحاب حكموا بطهارة سؤر الهرة والنصوص وعدوها في مقابل حكم سؤر الهرة من حيث الطهارة والنجاسة الذاتيين كما يشهد به تعليل الطهارة في بعض تلك الاخبار بان الهرة سبع كتعليل نجاسة سؤر الكلب بانه نجس فلا ينافي كون حكم السؤر من حيث تنجس الحيوان بالنجاسة العرضية هي النجاسة ممنوعة بعد كون الغالب في الحيوان ملاقاته للنجاسة بل كونه دائما محكوما بالتنجس ولو بحكم الاستصحاب ومما يدل على ارادة طهارة السؤر على الاطلاق لا خصوص الطهارة الذاتية ما وقع في النص والفتوى من استثناء صورة وجود النجاسة العينية على جسم ذي السؤر فانه لولا وقوع هذا الاستثناء مع ارادة الطهارة الذاتية ففي خبر عمار وقد سئل عن ماء شرب منه باز او صقر او عقاب فقال عليه السلام كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما فان رأيت في منقاره دما فلا تتوضأ منه ولا تشرب ومما يمكن ان يستدل به في المقام ايضا صحيحة علي بن جعفر المروية في التهذيب وقرب الاسناد عن اخيه قال سألته

عن الفارة والحمامة والدجاجة واشباهها تطأ العذرة ثم تطأ الثوب ايغسل الثوب قال ان كان استبان من اثره شيء فاغسله والا فلا الحديث فان ترك الاستفصال عن رطوبة الثوب ويبوسته والاستفصال عن وجود عين النجاسة وعدمها دليل على ان الثوب لا يتنجس الا من النجاسة العينية الموجودة على الحيوان لا من نفس الحيوان الملاقي للنجاسة والا لوجب الاستفصال عن رطوبة الثوب ولغا الاستفصال بوجود عين النجاسة وعدمها كما لا يخفى ودعوى ظهور الثوب في اليابس فحسن الاستفصال من وجود عين النجاسة ممنوعة اذ لا سند للظهور واذا تاملت الروايات وجدتها اوضح دلالة من اخبار السؤر من ظهورها مع قطع النظر عن فهم الاصحاب في الطهارة الذاتية واما الاستثناء في خبر عمار فلاجل كون السؤال عن الطهارة الفعلية فلم يعلم كون المقام مقام بيان الطهارة الفعلية نعم احراز الطهارة الذاتية بطهارة عين هذه الحيوانات ثم ان غلبة ملاقاة الهرة وغيرها للنجاسات لا يوجب العموم في روايات السؤر لصورة العلم بعدم الطهارة الشرعية بعد الملاقاة ولذا ورد في طهارة ثياب المشركين واوانيهم ما ورد من الجواز مع ان احدا لم يقل فيهما بكونهما كالسؤر في عدم اعتبار العلم بملاقاة النجاسة اذا لم يوجد العين الا ان يقال انا لم نلتزم بذلك في اواني المشركين وثيابهم لتقييدها في بعض الاخبار بصورة عدم العلم باستعمالهم لها بملاقاة النجاسة بخلاف ما نحن فيه وبالجملة فقد علم ان النظر في اخبار اواني المشركين وثيابهم الملبوسة والمحتاج الى اصالة الطهارة كما يظهر من بعضها بخلاف ما نحن فيه فان الاخبار الواردة في اسآر ما يعلم طهارته من الحيوانات كالحمام والدجاجة وغيرها لم يستثن فيها الا صورة وجود النجاسة على جسم الحيوان والمناسب على تقدير ارادة الحكم باصالة الطهارة استثناء صورة العلم بتنجس نفس الجسم الا ان يدعى ان العلم بوجود النجاسة يراد به ذلك وكيف كان فالظاهر انه لا خلاف بين الاصحاب في ان جسم الحيوانات لا يعامل معها معاملة غيرها من كفاية العلم بنجاستها في زمان ووجوب الاجتناب عنها الى ان يعلم طهارتها نعم هذا وجه محكي عن الشافعي ولعله كاف بضميمة ما تقدم من الاخبار ودعوى الاجماع واما صورة العلم بعدم المزيل الشرعي فهو مورد الخلاف الا ان اكثر من تعرض المسألة عمم الحكم لها الا العلامة في النهاية حيث اشترط احتمال حصول المزيل الشرعي بورود الحيوان على كر او جار فيكون هذه المسألة مستثناة في الحقيقة عن مسألة اعتبار استصحاب النجاسة او حكومة استصحابها على استصحاب طهارة الملاقي والحاصل ان هذا الحكم مخالف لعدة قواعد اقتضتها العمومات احدها قاعدة تنجيس النجاسات العينية لما يلاقيها حتى اجسام الحيوانات الثانية عدم زوال نجاسة المتنجس ولو كان جسم حيوان بمجرد زوال عين النجاسة عنه الثالثة تنجيس المتنجس ولو كان جسم حيوان لما يلاقيه من الماء وغيره الرابعة ان النجاسة اذا ثبتت في محل فهو مستصحب الخامسة ان استصحاب نجاسة السؤر حاكم على استصحاب طهارة ملاقيه فلو بني على اخراج ما نحن فيه عن احدى الثلث الاول عم الحكم لصورة العلم بعدم ورود المزيل الشرعي ولو بني على عمومها تعين اخراج ما نحن فيه من احد الاخيرتين والمطابق لاطلاق اخبار الباب هو الاول لان الاخبار المذكورة اما مسوقة لبيان الطهارة الذاتية فلا دخل لها فيما نحن فيه واما مسوقة للطهارة الفعلية بملاحظة ملاقاة النجاسة الخارجية فلا وجه لتقييدها بصورة احتمال زوال نجاستها بمطهر شرعي ثم الاولى اخراج المقام من القاعدة الثالثة لاصالة بقاء الاوليين على عمومها ولا يرد ذلك في الثالثة لان مستندها راجع الى الاستصحاب فيصلح اخبار الباب للورود عليه بجعل زوال العين من جملة المطهرات فلا يلزم من ذلك طرح الاستصحاب كما لا يخفى مضافا الى ان الاستصحاب في الحكم الشرعي محل كلام وان كان قد يقال ان الاستصحاب في مثل ذلك مما اتفق على اعتباره ويسمى مثله بعموم النص الا انه غير ثابت مضافا الى ان التخصيص في القاعدتين الاوليين في غاية الندرة كما في الغسالة او انفعال المستعمل بل يمكن ان يدعى ان النجاسة اما ان يؤثر في المحل الرطب والمائع لو بقي اثره ولكن ليس في الشرع غير ذلك هذا بخلاف زوال النجاسة بزوال العين فانه قد وجد احيانا في بعض المواضع مثل تطهير الشمس والارض والاستحالة وقد قال السيد بطهارة كل جسم صقيل بزوال عين النجاسة مستدلا بان الغرض زوال العين وقد ذكر الشيخ في التهذيب والاستبصار انه اذا مضى على عظم الميتة سنة لم يجب غسل الثوب منه معللا بان المراد صورة رطوبة الثوب وهو وان كان ضعيفا الا ان المقصود من ذكره الاستيناس وقد جمع جماعة كالشهيدين والمحقق الثاني في الجعفرية وشارحيها بين صاحب الموجز وشارحه على ما اخبرنا حيث عدوا زوال العين من المطهرات في الحيوان الا ان يقال انه لا ثمرة يترتب على الحكم بنجاسة الحيوان بملاقاة عين النجاسة لان آثار النجاسة ما دامت العين مستندة اليها ومع زوالها فالمفروض الطهارة فيقوى ان يكون مراد من حكم بالطهارة بزوال العين عدم انفعاله بالملاقاة نظير حكمهم بطهر البواطن لكنه مدفوع بان عدم ظهور الثمرة لا يقتضي رفع اليد عن القواعد فاذا اقتضت القاعدة العمل بالعموم في انفعال كل ملاقي للمتنجس وجب القول به واذا دل الدليل على عدم ترتب احكام النجاسة بعد زوال العين حكم بطهارة المحل بعد النجاسة بل بناء المحصلين لقواعد الاستدلال لا ترتكب تقدير المعدوم موجودا والموجود معدوما اذا اقتضته القواعد مع ان الثمرة في بعض الموارد ربما يظهر للمتامل ومما ذكرنا يظهر ان الحكم في طهر البواطن كذلك كما هو ظاهر كلماتهم في عد زوال العين من المطهرات العشر في البواطن والحيوان غير الادمي بقي الكلام في مستند الكراهة في سؤر الجلال واكل الجيف ولعله لعدم كونهما مامونين واتهامهما بعدم خلو موضع الملاقاة فيهما من عين النجاسة وهذا المناط مستفاد من نحو صحيحة العيص من النهي عن سؤر الحائض مطلقا او الجنب التي لا يؤمن حيث قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن سؤر الحائض قال لا توضأ منه وتوضأ من سؤر الجنب اذا كانت مأمونة وتغسل يديها قبل ان يدخلهما الاناء ولعل حكمه بالاطلاق في الحائض استمرار النجاسة عليها اياما فيبعد خلو يديها عن النجاسة لانها تبل الخرقة وتغيرها كثيرا الا اذا كانت متحفظة ورعة عن النجاسة بخلاف الجنب فان زمان تلوثها بالنجاسة يسير فالتحفظ عنها لسهولته موجود في اغلب الناس الا اذا كانت ممن لا تبالي ومما

الصحيحة من اطلاق الحائض موافق للمبسوط مخالف للمشهور فان المشهور تقييدها اما بالمتهمة كما عن جماعة واما بغير المامونة كالمصنف تبعاً للآخرين ولعله
الصحيح المذكور باسقاط لفظة لا من قوله كما في رواية التهذيب للاستبصار فيكون قوله اذا كانت مامونة قيداً للجنب والحائض ولتعارض الروايتين فلتيقن كراهة
للقيد لكن الاخبار المطلقة كثيرة مثل قوله في رواية عنبسة اشرب من سؤر الحائض ولا تتوضأ منه ورواية ابي بصير هل يتوضأ من فضل وضوء الحائض قال لا وفي رواية ابن هلال
المرأة الطامث اشرب من فضل شربها ولا احب ان اتوضأ منه وتقييدها بالمامونة وان ورد في غير واحد من الاخبار مثل صحيحة رفاعة المروية في السرائر ان سؤر الحائض
لا باس ان يتوضأ اذا كانت تغسل يديها وصحيحة علي بن يقطين عن الرجل يتوضأ بفضل الحائض قال اذا كانت مامونة فلا باس الا انه لا يتعين حمل الاخبار المطلقة
لاحتمال المقيد الحمل على شدة الكراهة في محل القيد وخفتها في غيره لكن لا نضا ان ظاهر نفي الباس في المقيدات بعد العلم بعدم الحرمة في غير المامونة نفي الكراهة راسا
انه لو كانوا الاخبار الآمرة يرجع الى الاصل هذا كله بناء على ان غير المامونة في العرف هي المتهمة وان جعلناها اعم كما هو مقتضى اللغة لم يكن تعارض بين المطلق والمقيد لا
بين قول المبسوط وقول من عبر بغير المامونة بناء على ارادة الفرد المتعارف من مطلق الحائض وهو غير المتحفظ والورع عن النجاسات بحيث يظن ويوثق بطهارة يدها فحاصل مذهبهم
كراهة سؤر الحائض من حيث هي للظن النوعي بعدم طهارة يدها فهي متهمة نوعاً الا ان يكون خصوص الشخص بحيث تومن من ذلك لشدة تورعها عن النجاسات لكن الانصاف ان
المراد بالمامونة الفرد المتعارف فهي التي لا تتهم لقلة مبالاتها بالنجاسة ويؤيده ما في رواية السرائر من قوله تغسل يديها بدل المامونة فان مقابلها من لا تغسل يديها وهي
المتهمة وغسل اليد لم يعلق عقيب بلوغها الحصول بالفاقد المستنقع وما ذكرنا يظهر ان ما في المدارك تبعاً للذخيرة من ان اناطة الكراهة بغير المامونة اولى من اناطتها بالمتهمة
لان النص يدل على انتفا الكراهة اذا كانت مامونة وهي اخص من كونها غير متهمة انتهى محل نظر اما اولاً فلاتحادهما عرفاً واما ثانياً فلان انتفا الكراهة منصوص في رواية
السرائر بغسل اليد ومفهومه الكراهة مع عدم غسلها ولعل المراد العلم بذلك والا كان مؤيداً بحسب المراد كونها مظنة لترك الغسل وهي المتهمة كما ان المراد بالغسل في
المنطوق كونها مظنة لذلك على ما هو المتعارف ثم ان ظاهر الاخبار اختصاص الكراهة بالوضوء بل في بعضها مقابلة الشرب بالوضوء الظاهر في نفي الكراهة لكن المحكي عن
ظاهر الاكثر عدا المرتضى عن الوحيد البهبهاني ان الاقتصار على الوضوء لم يقل به فتعين ظاهر ابن سعيد مخالفاً انتهى **اقول** لو ثبت الاجماع على التعميم امكن حمل
ادلة الفضل على تفاوت الكراهة ثم ظاهر اناطة الكراهة بالاتهام وعدم الامن تعدية الحكم الى كل متهم لعدم التوقي من النجاسات كما هو المحكي عن ظاهر الشيخين والحلي والمحقق
وصريح البيان والروض مضافاً الى ما يظهر من اخبار الوضوء من استحباب التنزه عمن لا يتنزه ورواية ابن ابي يعفور عن الرجل ايتوضأ من فضل المرأة قال اذا كانت تعرف الوضوء بناء على
ان الظاهر من الوضوء الاستنجاء او ازالة مطلق الخبث مضافاً الى الامر بالاحتياط في مظان النجاسة وانكر هذا الحكم غير واحد من متاخري المتأخرين بل ذكر بعضهم انه مجرد استحسان
لعدا المستند مع ما دل على كون الوضوء من فضل جماعة المسلمين احب من الوضوء من ركوة ابيض ومنه انه يكفي في المستند ما عرفت وكون الوضوء من سؤر المسلمين احب من الوضوء
من ركوة الابيض في الرواية انما هو مع عدم النقص فيه من جهة من الجهات فيكون مترتباً على الوضوء من الركوة لكونه اسهل وابعد ومحل الكلام ثبوت الكراهة من جهة الظن النوعي
بنجاسة سؤر المتهم مع كون شخص الماء مشكوك الطهارة اما مع ظن نجاسة الماء فلا ينبغي التامل في رجحان الترك ويكره ايضاً استعمال سؤر البغال والحمير كما هو ظاهر
العبارة وخصوص الاهلية كما عن جماعة منهم الكركي والمحقق صاحب المدارك مستدلين على الحكم بكراهة لحمها ومنع كاشف اللثام الكبرى ويمكن الاستدلال بمضمرة سماعة سألته
هل يشرب سؤر شيء من الدواب ويتوضأ منه قال اما الابل والبقر فلا باس والنبوي كل شيء يجتر فسؤره حلال ولعابه حلال بناء على ان المراد بالحلية ما لا باس به اصلاً والمرسلة
كان يكره سؤر كلما لا يوكل لحمه بناء على ارادة الاعم مما لا يعتاد اكله او لم يخلق للاكل كما يظهر هذا الاستعمال من بعض اخبار نجاسة بول الحمير والبغال فتامل وعمم جماعة الحكم
للدواب كلها وفي غير واحد من الاخبار نفي الباس عن شرب سؤر الحمار والفرس والبغل لكن الظاهر ورود ذلك في مقابل الكلب فيحمل على نفي الحرمة لا الكراهة وصرح
بكراهة سؤر ما لا يوكل لحمه ولعل المراد منه قوله كلما اكل لحمه فلا باس ان يتوضأ من سؤره ويشرب ويكره ايضاً سؤر الفارة في المشهور على الظاهر بل قيل انه المعروف من
المذهب لحديث المناهي نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن اكل سؤر الفارة لكنه لا يدل على حكم الماء من حيث الشرب والوضوء ومن الغريب ما عن النهاية من استثناء الشيخ
ان الفارة كالكلب اذا اصابت ثوباً برطوبة وجب غسل موضع الاصابة ونزل على الاستحباب المؤكد وقيل المعروف من المذهب كراهة سؤر الحية ايضاً لرواية ابي بصير عن
حية دخلت حباً وخرجت منه قال ان وجد ماء غيره فليهرقه وعن المدارك تبعاً للمعتبر عدم الكراهة قال ويكره ايضاً استعمال ما مات فيه الوزغ بل اخرج منه حياً على ما في رواية
هرون بن حمزة الغنوي قال سألته عن الفارة والعقرب واشباه ذلك يقع في الماء فيخرج حياً هل يشرب من ذلك الماء ويتوضأ قال يسكب منه ثلاث سكبات لقليله وكثيره
بمنزلة واحدة ثم يشرب منه ويتوضأ غير الوزغ فانه لا ينتفع بما يقع فيه وبمضمونها افتى في النهاية وتعارض الاخبار الخاصة مثل صحيحة علي بن جعفر والعامة فيما لا نفس له
وبها على حكم العقرب اذا مات في الماء سماعة عن جرة وجد فيها خنفسا قد ماتت قال القه وان كان عقرباً فارق وتوضأ من ماء غيره وهو محمول على الاستحباب للقطع على انه
انما ينجس الماء بموت الحيوان ذي النفس السائلة دون ما لا نفس له كما سيجيء ذلك في باب النجاسات واعلم انه قد تقدم قول الشيخ قدّه ان ما لا يدرك الطرف من الدم لا ينجس الماء المستند
بصحيحة علي بن جعفر المنقدمة في ذيل مسئلة الماء القليل وعرفت ضعفه لان الصحيحة الاقوى انما يدل على انه يجتنبه ولا اقل من انه هو الاحوط غالباً والمحكي عن الشيخ تعميم
الحكم لمطلق النجاسات ولم يعلم لهما اخذاً الا ان الشيخ يتعدى من الدم الى غيره ولم يقتصر على مورد الصحيح واحتملها في التذكرة ولا انه يتعدى من الماء الى كل جسم كالثوب
ولم يقتصر على مورد النص لكن الشهيد قدّه في الذكرى نسب اليه التعدي الى الثوب ولعل الفرق بينه وبين التعدي من الدم الا انه مع انه اظهر ان المنفعل في الجسم الرطب حقيقة هو الجزء
المائي فمنا انفعال الماء يدل على عدم انفعاله في فرع قول الشيخ لو طارت الذبابة عن النجاسة الى الثوب او الماء فهو عند الشيخ واختار المحقق في الفتاوى لعسر الاحتراز وعدم

الجزم ببقائها لجفافها بالهواء وهو تيمم ان الثوب دون الماء انتهى **اقول** ما حكم الشيخ بالعفو فلم يعلم في الثوب بما ذكرنا من الفرق ضعيف واما حكم المحقق فيه
بالعفو لعسر الاحتراز فلا يخلو عن تامل ولعل الجزم ببقائها لجفافها فيحتمل ان يكون المراد بالجفاف زوال عينها فيصير ظاهراً بزوال العين لا لجفافها مع بقاء ما
ان الغالب تحرز رطوبة محل الذبابة بالنجاسة لا لرجوعها مع الشك فيها كما فهم تدقيقاً ان اصالة بقاء الرطوبة عند الشك فيه حاكمة على اصالة بقاء الطهارة الا ان
فيها مسبب من الشك في بقاء الرطوبة كما في وقوع الثوب المستصحب الرطوبة على ارض نجسة ويمكن التخلص بان مجرد بقاء الرطوبة لا يترتب عليه تنجيس الا بواسطة مقدمة
خارجية هي تاثر الملاقي بها وصيرورته رطباً بالسراية فالمتنجس في الحقيقة هو متأثر ملاقي النجاسة بها لا كتساب شيء من رطوبتها لا بمجرد ملاقاته لها وان كان يعبر عن ذلك مسامحة
بما ظاهره ان المتنجس هو مجرد الملاقاة ح فاثبات النجاسة باستصحاب الرطوبة لا يمكن الا بناء على القول باعتبار الاصول المثبتة **الرّكن الثاني** في الطهارة
المائية وهي وضوء وغسل وفي الوضوء فصول **الاوّل** في الاحداث الموجبة للوضوء والحدث هنا اسم مصدر ومصدر وقد يطلق مسامحة على العين كالبول والغائط
وقد يطلق على الحالة الحاصلة عقيب ذلك فيقال ان الوضوء رافع للحدث والمراد بالموجب سبب الوجوب لا فاعله لانه الشارع والمراد الوجوب الشرعي ويحتمل ارادة اللغوي وهو
الثبوت في الشريعة ولو على وجه الاستحباب فيكون مرادفاً للسبب وحصره في الستة مبني على ارادة ما يوجب خصوص الوضوء فيخرج ما اوجب مع الغسل والمراد الموجب بالشانية
حتى المحدث وغير المميز وعلى كل حال فاطلاق الموجب والسبب على الامور المذكورة يدل على ان المكلف في نفسه لا يثبت عليه وضوء فلو فرض مكلفاً لم يحدث منه حدث لم يجب عليه
الوضوء حالة الدخول في الصلوة لعدم كونه محدثاً فالحدث وهو رفع الطهارة عدم من شك وجوبه ويدل عليه تفسير الحدث بالحالة المانعة فيكون المنع عارضاً للمكلف
وقد يقال ان الطهارة ايضاً وجودية طارية لنسبة اباحة الصلوة اليها فالمكلف بنفسه لا تباح له الصلوة ولاطلاق الناقض على الاحداث والمنقوض ظاهر في الوجودي
ولظاهر قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا والاطلاق قوله اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور وحكمهم بان الشاك في المتاخر من الحدث والطهارة يجب عليه الوضوء والا
لكان حكمه كالشاك في المتاخر من الحدث والطهارة في بنائه على اصالة الطهارة وقد فرع على هذا ان المكلف المخلوق دفعة كآدم مثلاً لا يحكم عليه بالطهارة ولا بالحدث
فما كانت الطهارة شرطاً فيه لم يجز بدونها وكان الحدث انعاماً منه جاز ويدفع الاول بان صلوح المبيح بملاحظة مسبوقيته بحدث المانع ولذا اكتفى بنية رفع الحدث عن قصد
الاستباحة واما اطلاق الناقض فلا ظهور له في كون المنقوض وجودياً كما يشهد له شمول اخبار لا تنقض اليقين للامور الوجودية والعدمية مع ان الطهارة المنقوضة مسبوقة
غالباً بالوجوب فيشبه الموجود فتامل واما الآية فالمراد منها بالطباق المفسرين كما حكي وبنص الامام في غير واحد من الاخبار القيام من النوم فهي دليل على خلاف المطلوب مع انها
على تقدير الاطلاق معارضة بقوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً فان ظاهره اشتراط
وجوب التيمم الذي هو بدل الوضوء المجيء من الغائط الا الى المكلف من حيث هو وجود مع ان ذلك لكون الغائط سبباً لنقض الطهارة السابقة ورجوع المكلف
بعدها الى حالته الاصلية المقتضية للطهارة ليست باولى من حمل اطلاق آية الغسل على ما هو الغالب من كون القائم العازم بالطهارة الذي هو المراد من الآية
مسبوقاً بالحدث فوجوب الوضوء لاجل رفع تلك الحالة العرضية والقاء وجوب الطهور عند دخول الوقت فمسلم لكن الطهور لا يصدق الا بالنسبة الى المحدث ولا كلام
في وجوبه عليه واما حكمهم بوجوب الوضوء على الشاك في المتاخر من الحدث والوضوء فلا يدل على المدعى لحكمهم فيما حكي عنهم بوجوب الغسل على الشاك في المتاخر من الجنابة
والغسل مع ان احداً لم يقل بكون غسل الجنابة بافتضاء الحالة الاصلية للمكلف فالوجه في حكمهم هناك بوجوب الطهارة انما علم من الادلة ان الحدث مانع فلا بد
من احراز العلم بعدمه ولو بحكم الاصل والاصل هنا مفقود لتعارض الاصلين وهذا غير ما نحن فيه وهو انه اذا فرض العلم بعدم صدور الحدث من الشخص يجوز له الدخول في
الصلوة وان لم يتوضأ واما ما ذكر من الفرع فهو صحيح على تقدير تسليم الاصل غير متوجه فانه قد ورد لا صلوة الا بطهور وان الطواف بالبيت صلوة وقال تعالى لا يمسه
الا المطهرون فاشترطت الغايات الثلث في اعتبار الطهارة فيها فما الذي تباح بدون الطهارة فالتحقيق ان الطهارة والحدث من قبيل الطهارة والخبث والموت والتذكية
وغيرهما من الاضداد المقابلة للملكات بل الطهارة والقذارة لغة ايضاً كذلك ثم انه يعبر عن هذه الامور بالنواقض فان اريد الناقض بالشان واضيف الناقض الى الطهارة
الصغرى او الى الوضوء الموجب لها ولو شانا كان مساوياً للسبب لان الحدث مما يرتبط لصلاة ومن المحدث خروج الجنابة واخواتها ولا فائدة مهمة في تحقيق العنوان الجامع
المانع لهذه الامور وانما المهم التعرض لتفصيلها وهي ستة ثلثة منها خروج البول وما في حكمه من البلل الخارج بعد عدم الاستبراء والغائط وهو معروف ومع الشك
يرجع الى الاصل والريح ولا اشكال ولا خلاف في ايجاب هذه للوضوء اذا خرجت من الموضع المعتاد خروجه منه لاغلب افراد الانسان والاخبار به متواترة وظاهر
الطلاق الاخبار ومعاقد الاجماع واكثر العبارة وصريح بعض عدم اعتبار الاعتياد الشخصي في المعتاد النوعي وفي الحدائق نفي الخلاف فيه وعن شارح الدروس دعوى الاجماع
عليه صريحاً بل عن الرياض حكايته عن الفاضلين لكن يمكن دعوى انصراف الاطلاقات في الكل على الغالب المتعارف من الاعتياد الشخصي اللهم الا ان لا يعتني بهذه
الانصرافات ويتمسك في ذلك باطلاق الاخبار الدالة على النقض بما يخرج من الموضع الطبيعي وان كان المعتاد غيره ويشكل ذلك على من يعتبر الاعتياد الشخصي في
غير الموضع الطبيعي حملاً للاطلاقات الدالة على النقض بمطلق الثلثة على المتعارف وتمسكاً بما دل على اختصاص الناقض بما يخرج من الطرفين اللذين انعم الله بهما
عليك فان دعوى الانصراف وادلة الاختصاص لو تمت فيما يخرج من الطبيعي مع عدم الاعتياد فالعمدة اذاً الاجماع وهو غير بعيد خصوصاً بملاحظة انهم كما في التذكرة
التذكرة وغيرها يدعون الاجماع اولاً على الموضع الطبيعي ثم يذكرون غير المعتاد فيذكرون فيه ما يذكرون من النقض وعدمه والتفصيل بين الخارج من المعتاد
او الخارج مما دون المعدة وغيره وكان هذا منشأ ما تقدم عن الرياض من الحكاية والمسئلة لا تخلو عن الاشكال الا ان الذي يسهل الامر انها لا قوى عندنا كما

سيجيء النقض مط ولو خرج الغائط مما دون المعدة من الموضع الغير الطبيعي نقض وان لم يصر معتادا خلافا في قول الشيخ والقاضي والحلي والتذكرة وظاهر كل من اطلق
بالثلثة لصريح الحلي والتذكرة وظاهر المطلقين النقض بما يخرج مما فوق المعدة خلافا للشيخ والقاضي استنادا الى منع تسميته غائطا فلا خلاف بينهم في النقض مط
الغائط من غير اعتبار الاعتياد لعموم قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط وقوله عليه السلام في رواية زكريا بن آدم انما ينقض الوضوء ثلث البول والغائط والريح ونحو رواية الفضل بن شاذان
لا ينقض الوضوء الا بول او غائط او ريح او جنابة مضافا الى دليل رواية العلل الآتية ولكن الاشبه عند المصنف انه لا ينقض والجواب في المعتبر عن اطلاق الآية والروايات
بانصرافها الى المعتاد فيقيد به ثم ايد ذلك بالاخبار المقيدة مثل صحيحة زرارة قلت لابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلم ما ينقض الوضوء فقالا ما يخرج من طرفيك
الاسفلين من الذكر والدبر من الغائط والبول او مني او ريح والنوم حتى يذهب العقل وفي صحيحة اخرى لزرارة لا ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك او النوم وموثقة اديم بن
الحر سمع ابا عبد الله ع يقول ليس ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك الاسفلين اللذين انعم الله عليك بهما وفي صحيحة ابن بزيع عن ابي الحسن الرضا ع في حديث طويل قال قال
ابو جعفر ع لا ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك اللذين جعل الله لك وقال انعم الله بهما عليك وغير ذلك من الاخبار المقيدة وفي دعوى التقييد في الاطلاقات لاجل الانصراف
او التقييد بالمقيدات نظر اما الانصراف فلمنع اعتبار مثله والا لجرى فيما دل على نجاسة البول والغائط ولو وجب الاقتصار في النقض على الخارج من الموضع الطبيعي المعتاد
نوعا وشخصا مع كون الخروج والخارج من جميع الجهات على الوجه المتعارف الغالب والاقتصار بهذا النحو خلاف الاجماع ولو بني على هذه الانصرافات لاختل بل القواعد
المبتنية على الاطلاقات بل كلها انما من مطلق الاولة منصرف الى الذهن بعض افرادها فلا ينبغي طرحها خصوصا في مقام اعطاء القاعدة الا اذا كانت بحيث يعلم المتكلم
جواز الاتكال على ذلك الانصراف في ارادة المقيد من المطلق ويحسب منه حمل الاطلاق على الغفلة عن طريق المحاورة ولا سبيل لنا باثبات هذا في المقام واما دعوى تقييد
الاطلاقات بالمقيدات فلا بتنائه على كون الصلة مناط الحكم وليس كذلك لان الموصول ليس للعموم والا لزم تخصيص الاكثر بل المراد به المعهود فيكون الصلة معرفا له
المعهود ومعرفا له نظير الاسفلين بالنسبة الى الطرفين فانه موضح لا مقيد ولا ريب ان هذه الثلثة لا يخرج الا من طرفي المخاطب ودعوى ان الموصول وان كان للعهد الجنس
الا ان من المعلوم ان هذا النوع بنفسه ليس ناقضا فالمراد خروجه من المخرج المعتاد نوعا او شخصا كما ان المراد من نوم الاعتبار هو النعاس المتعارف فالتقييد بها واقع منه
يظهر فساده مما نحن فيه على الحكم بنجاسة البول والغائط مطلقا وعدمه بان الظاهر منه مثل ذلك الخروج واما كونه من المخرج المتعارف فلا كما لا يخفى ثم ان الظاهر من
من بعض الروايات ان الحصر اضافي بالنسبة الى غير هذه الاجناس الثلثة لا الى غير الافراد الخارجة من غير المخرجين مثل صحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله
عليه السلم قال سألته عن الرعاف والحجامة وكل دم سائل فقال ليس في هذا وضوء انما الوضوء من طرفيك اللذين انعم الله بهما عليك وللجنابة في التذكرة عن القداح
بحملها على الاغلب وفيه انه لو بني الامر على مراعاة الغلبة في المقيد او مراعاتها في المطلقات فيكفي في خروج غير المتعارف فالاجود ما ذكرنا من ان الصلة
موضح للمعهود وظهور اضافة الحصر بالنسبة الى غير الثلثة فلا دلالة فيه على نفي الحكم عن غير المعتاد ليعارض المطلقات فيقيدها ومما ذكرنا من عدم
اعتبار المتعارف وعدم قدح الانصراف في المطلقات يظهر الوجه فيما ذكره المصنف قدس سره وجماعة بل حكى عليه الاجماع من غير واحد من انه لو اتفق
المخرج قبلا او دبرا في غير الموضع المعتاد نقض واستدل عليه في المعتبر بانه مما انعم الله به وفيه ان ما دل على النقض بما يخرج من الطرفين اللذين انعم الله بهما عليك
مختص بطرفي المخاطب ومن كان مثله من الافراد المتعارفة فلا يشمل غيره ولا مستند للحكم عدا الاطلاقات بعد تنزيل القيود المذكورة في المقيدات على
الاشارة الى الجنس وموضحا للمعهود المراد من الموصول في المعهود الكلي الصادق على المخرج المتعارف وغيره وكذا الحكم لو خرج الحدث من جرح ولو في اول مرة
مع انسداد المخرج الطبيعي كما صرح به جماعة وعن المنتهى الاجماع عليه كما هو ظاهر المدارك واستدل عليه في المعتبر بصيرورته منعما ثم فيه ما عرفت من ان ان
بني على الاطلاقات الاختصاص بالمتعارف فلا معنى في تحقق دخول مثل هذا المخرج في الطرفين اللذين انعم الله بهما بل هو كما قيل من النقمة لا من النعمة الا من حيث خروج
الاذى منه ومع ذلك مع عدم انسداد الطبيعي فالعمدة في الحكم هي المطلقات ولاجلها يتجه الحكم بالنقض ولو لم ينسد الطبيعي بالنقض وخرج من غيره ثم صار معتادا
او انقطع اما مع الاعتياد فهو المعروف بل لم يحك الخلاف فيه الا عن شارح الدروس فتردد في ذلك مبنيا على اختصاص المطلقات والمقيدات بالمخرج
الطبيعي وهكذا العبرة بالاعتياد الشخصي وانما التزم بالنقض مع انسداد الطبيعي لمكان الاجماع والقطع بعدم ارتفاع الاثر عن الاحداث الثلثة الا انما
عن هذا المكلف فيه ما عرفت سابقا من عدم العبرة بهذه الانصرافات واما مع عدم الاعتياد فهو ظاهر الحلي من تشدد على المحقق وقد صرح به بعضهم
كالحلي والشيخ فيما تقدم من استنادهما في منع النقض بما يخرج من فوق المعدة الى منع تسميته غائطا ولم يرد الحلي في رده على دعوى التسمية فعلم من ذلك
ان الكبرى مسلمة بين الطرفين بل عند الكل وممن اختار هذا القول من المتأخرين العلامة في التذكرة وهو الاقوى لما ذكرنا من اطلاقات الاخبار
المعتضدة باطلاق فتاوى القدماء ومعقد اجماع الغنية ويؤيده المروي عن فقه الرضا عليه السلم لا تغسل ثوبك الا مما يجب عليك في خروجه اعادة
الوضوء وفي الحسن كالصحيح عن علل الفضل عن ابي الحسن الرضا انما وجب الوضوء مما خرج من الطرفين خاصة ومن النوم دون سائر الاشياء لان الطرفين
هما طريق النجاسة وليس للانسان طريق يصيبه النجاسة من نفسه الا منهما فامروا بالطهارة عند ما يصيبهم تلك النجاسة من انفسهم وهذه الرواية
الشريفة وان كانت مشتملة على فقرات ثلث تصلح مستندا للاقوال الثلثة فالاولى قوله انما وجب الوضوء مما يخرج من الطرفين خاصة الخ فانه يصلح
دليلا لما نقل عن شارح الدروس والثانية قوله لان الطرفين هما طريق النجاسة ولا طريق للانسان يصيبه النجاسة من نفسه الا منهما فان ظاهره انه لو

كان لطريق الخروج يصيبه النجاسة من نفسه فمتى كان الخارج منه ايضا ناقضا فيصلح دليلا لمن اعتبر في غير الطبيعي الاعتياد او انسداد الطبيعي كما هو المشهور
بين المتأخرين ولما بدون الاعتياد فلا يصدق الطريق على المخرج وقوله فامروا بالوضوء عند ما يصيبهم تلك النجاسة من انفسهم يصلح مستندا لما اخترناه الا ان
الاظهر في الرواية هذه الاخيرة ولا يخفى طريق ارجاع الباقي اليها ثم اعلم ان الكلام في الريح من حيث المخرج حكم اخويه نعم قد يشكل من جهة ان مطلق الهواء الخارج
من منفذ لا يسمى ريحا فاذا خرج الهواء فان علم انه ذلك الهواء الذي يقال له الريح عند خروجه من مخرجه المتعارف كان حكمه حكم البول والغائط والا فلا ومن هنا يعلم
حكم الريح الخارج من قبل المرأة فانه قد يدخله الهواء عند المجامعة او غيرها فيخرج له صوت فاذا احتبس فخرج بعد الغسل او في اثنائه لم يوجب شيئا لكن في المعتبر والتذكرة
وشرح الموجز ان الريح الخارج من قبل المرأة ينقض ولعلهم ارادوا ما يكون ريحا حقيقيا خرج من غير مخرجه وعن الحلي والمنتهى والتهذيب والمحقق الثاني عدم
عدم النقض وحكي عن بعض نقض الريح الخارج من قبل المرأة ينقض عن ذكر الرجل والاقوى ما ذكرنا والرابع النوم مطلقا كما في الاخبار المتواترة وتقييده في كلام المصنف
وغيره لا يراد به تقييده الى الغالب على الحاستين وغيره فان غيره لا يسمى نوما حقيقة وان اطلق عليه مسامحة ولذا قال في رواية زيد الشحام لما قال له نوم الخفقة
والخفقتين قال ما ادري ما الخفقة والخفقتان ان الله تعالى يقول بل الانسان على نفسه بصيرة كان علي عليه السلم يقول من وجد طعم النوم قاعدا او قائما فقد وجب عليه
الوضوء ولما كان مبادي النوم قد تشتبه بالنوم جعل الشارع لذلك معيارا وهي الغلبة على الحاستين واعتبار الغلبة على السمع وان كان يغني عن البصر الا ان
التعبير به في كلمات الاصحاب لرفع توهم كفاية الغلبة على البصر لاطلاق النوم عليه احيانا فهو مسوق لبيان اعتبارها حتى يغني عنه اعتبار ما هو اخص منها فانه
ثم ان النوم اطلق في بعض الاخبار وقيد في صحيحة زرارة بنوم العين والاذن والقلب وفي موثقة ابن بكير بما يكسماع الصوت وفي صحيحة اخرى لزرارة بغيره بذهاب
العقل ومرجع الكل الى واحد لان الغلبة على السمع تستلزم الغلبة على البصر بالوجدان والغلبة على السمع تلازم الغلبة على القلب لقوله ع في صحيحة زرارة في مقام
بيان النواقض والنوم حتى يذهب العقل ثم قال وكل النوم يكره الا ان تسمع الصوت ثم انه لا فرق في النقض بالنوم بين هيئات النائم من القيام والقعود والانفراج والاجتماع
وحكي عن الصدوق قدس سره عدم نقض الوضوء على من نام قاعدا ما لم ينفرج لرواية الحضرمي قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل وهو جالس قال كان ابي يقول اذا نام الرجل
وهو جالس مجتمع فليس عليه وضوء واذا نام مضطجعا فعليه الوضوء وارسل الصدوق عن ابي الحسن ع انه سئل عن الرجل يرقد وهو قاعد هل عليه وضوء قال لا وضوء
عليه ما دام قاعدا ان لم ينفرج وفي رواية ابن حمران انه سمع عبدا صالحا يقول من نام وهو جالس لا يتعمد النوم فلا وضوء عليه وفي رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله
في الرجل هل ينقض وضوءه اذا نام وهو جالس قال اذا كان في المسجد يوم الجمعة فلا وضوء عليه وذلك انه في حال الضرورة وهذه الروايات لعدم العامل بها حتى الصدوق لعدم
العلم بذلك الا من روايته بعض تلك الروايات مع روايته قبل ذلك الرواية المطلقة في النقض معارضة بما هو اقوى منها مما صرح فيه بالتعميم لحالة الجلوس وفي جملة من
النوم قاعدا مضافا الى الاطلاقات فينبغي تأويلها بارادة غير الغالب على السمع او حملها على التقية لان المحكي عن الشافعي عدم نقض النوم قاعدا متمكنا مقعدته
من الارض لكن حمل رواية ابي جعفر الباقر على التقية من الشافعي بعيد جدا والامر هين واعلم ان في معنى النوم كلما ازال العقل وغطاه من جنون او سكر او اغماء
او غير ذلك بلا خلاف ظاهر وعن التهذيب اجماع المسلمين عليه وفي المنتهى لا نعرف فيه خلافا بين اهل العلم وفي المدارك اجماع اصحابنا وعن الخصال ان من دين
الامامية ان مذهب العقل ناقض وعن البحار ان اكثر الاصحاب نقلوا الاجماع عليه هذا مع ان دعوى الاستفاضة وعن الكفاية نسبته الى الاصحاب والتأمل في
دليله وكان نظره مستند المجمعين اذ ليس في الاخبار ما يدل على ذلك الا من باب الاشارة والتلويح كما في الاخبار المشتملة في النوم ذهاب العقل واستدل عليه
في المعتبر برواية معمر بن خلاد قال سألت ابا الحسن عليه السلم عن رجل به علة لا يقدر على الاضطجاع والوضوء يشتد عليه وهو قاعد مستند بالوسائد فربما اغفى
وهو قاعد على تلك الحال قال يتوضأ قلت له ان الوضوء يشتد عليه قال اذا خفي عليه الصوت فقد وجب عليه الوضوء بناء على ان قوله اذا خفي عليه الصوت ظاهر
في ان خفاء الصوت علة للوضوء من غير مدخلية خصوص الاغفاء الذي هو النوم كما في التعليل ومن الفاء وفي هذا الاستدلال نظر لان الظاهر ان خفاء الصوت على النائم
للوضوء وفرق بين ايجاب الوضوء على النائم لاجل خفاء الصوت وبين وجوبه على من خفي عليه الصوت نعم لو جعل الضمير المجرور راجعا الى مطلق الانسان كان للاستدلال
وجه وليس كذلك نعم في هذه الرواية وكثير من روايات النوم اشعار بان النوم ناقض بتقريب ذهاب العقل وفي المروي عن علل الفضل بعد ما تقدم من علة وجوب الوضوء مما يخرج
من الطرفين قوله واما النوم فان النائم اذا غلب عليه النوم يفتح كل شيء منه واسترخى فكان اغلب الاشياء عليه فيما يخرج منه الريح فوجب عليه الوضوء لهذه العلة ولا
ريب في جريان هذه العلة في كل مذهب للعقل وكيف كان ففي الاجماع كفاية والسادس الاستحاضة القليلة وهي الدم الذي لا يثقب الكرسف خلافا للمحكي
عن العماني فلم يوجب شيئا وربما يوهمه كلام من لم يذكرها في النواقض والاسكافي فاوجب غسلا في اليوم والليلة وعلى خلافهما الاخبار المستفيضة وتفصيل
احكامها يأتي ان شاء الله تعالى واعلم ان مقتضى الحصر المستفاد من الاخبار المستفيضة انه لا ينقض الوضوء مذي وهو كما في مرسلة ابن رباط ما يخرج عقيب الشهوة
واليه يرجع ما عن غير واحد من انه ما يخرج عقيب الملاعبة والتقبيل ونحوهما وعن الهروي انه ارق ما يكون من النطفة عند الممازحة والتقبيل وعن ابن الاثير انه
البلل اللزج الخارج عقيب الملاعبة والتذكار وعن الشهيد الثاني انه ماء رقيق لزج يخرج عقيب الشهوة وفي الحدائق انه نظر بعض متأخري علمائنا ان المذي
ماء رقيق اصفر لزج خرج بعد تجديد وتقبيل وكيف كان فالمعروف من غير الاسكافي عدم النقض به مطلقا للاصل والاخبار المستفيضة الحاصرة للنواقض والاجماعات
المنقولة والاخبار المستفيضة الخاصة وفي بعضها ان سال من ذكرك شيء من مذي او ودي وانت في الصلوة فلا تقطع له الصلوة ولا تغسله ولا ينقض له الوضوء

وان بلغ عقبك وفي بعضها انه بمنزلة المخاط والبصاق والنخامة ولا فرق فيها بين كون المذي عقيب الشهوة اولا بل عرفت من اهل اللغة الاختصاص بالشهوة كما في مرسلة
ابن رباط المتقدمة وقد صرح فيها بانه لا شيء فيه وفي مرسلة ابن ابي عمير عن غير واحد من اصحابنا انه ليس في المذي من الشهوة ولا من الانعاظ ولا من القبلة ولا من مس
الفرج ولا من المضاجعة وضوء ولا غسل ولا يغسل منه الثوب والجسد وما عن الشيخ عن شيخه ابن محبوب عن عمرو بن يزيد قال اغتسلت يوم الجمعة بالمدينة وتطيبت
ولبست اثوابي فمرت بي وصيفة ففخذت بها وامذيت وامنت هي فدخلني من ذلك ضيق فسالت عن ذلك ابا عبد الله فقال ليس عليك وضوء ومن الاشكال في التفصيل
بين الخارج عن شهوة ولا منها القول لمن سئله عن المذي يخرج من الرجل احد لك فيه حدا ان خرج منك على شهوة فتوضأ وان خرج منك على غير ذلك فليس عليك فيه
وضوء في صحيحة ابن يقطين بعد السؤال ان كان من شهوة نقض وخبر الكاهلي بعد السؤال ما كان منه من شهوة فتوضأ ولا يخفى ان حملها على الاستحباب متعين لكون بعض
ما تقدم نصا في عدم الوجوب كالاخبار الامرة بالوضوء من المذي ولا من شهوة ويمكن حمل الكل على التقية لو وجد بظهورها في الوجوب ولو اريد بها خلاف ما بالقرائن المنفصلة فلا
لرفع اليد عن الحكم الاستحباب ولا ينقض الوضوء ايضا الودي ولا الوذي بالدال المهملة وهو ما يخرج عقيب البول كما في مرسلة ابن رباط وزاد جماعة انه ما بخين ولا اشكال في الاطلاق
في عدم النقض الا اذا علم خروج البول معه على وجه يتعين لا اما لو اشتبهه هل انه اجزاء لطيفة منه في الودي قبل الخروج فلا حدث ولا خبث واما الوذي بالمعجمة ففي مرسلة ابن رباط انه
يخرج من الادواء وظاهر الاول اصرح ولا ينقضه ايضا الدم ولو خرج من احد السبيلين عدا الدماء الثلثة التي هي تنقض الوضوء ويوما عدا الاستحاضة القليلة منها الغسل
نعم في رواية حسن بن علي بن معمر يقول رايت ابا عبد الله عليه السلام وقد رعف ما توضأ دما سائلا متوضأ وفي خبر عبيد بن زرارة قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام
عن رجل امنى بما انه قال يتوضأ ويعيد قال وان لم يكن سائلا توضأ بيه قال ويصنع ذلك بين الصفا والمروة الخبر وهما على تقدير سلامة الكلمة محمولان على الاستحباب
ولا ينقضه قيء ولا نخامة ولا تقليم ظفر ولا حلق شعر بل في خبر زرارة عن ابي جعفر وقد سئلته عن الرجل يقلم اظفاره ويجز شاربه وياخذ من شعر لحيته وراسه هل ينقض ذلك
وضوءه قال يا زرارة كل هذه سنة والوضوء فريضة وليس شيء من السنة ينقض الفريضة وان ذلك ليزيده تطهيرا وفي خبر ابي هلال قلت له ا ينقض القيء والرعاف وفي نتف
الابط الوضوء قال وما تصنع بهذا هذا قول المغيرة بن سعيد لعنه الله يجزيك من الرعاف والقيء ان تغسله ولا تعيد الوضوء وقد تقدم حكم النخامة وبها امر على نقضها في
اخبار المذي ولا ينقضه مس ذكر ولا قبل ولا دبر منه او من غيره خلافا للمحكي عن الصدوق من النقض بمس الرجل باطن دبره او احليله او فضه وعن الاسكافي النقض بمس
ما انضم اليه الثقبتان ومس ظاهر الفرج من غيره لشهوة اذا كان محرما ومس باطن الفرجين محرما او محللا وفي خبر عمار عن الرجل يتوضأ ثم يمس باطن دبره قال نقض
وان مس باطن احليله فعليه ان يعيد الوضوء وان كان في الصلوة قطع الصلوة ويتوضأ ويعيد الصلوة وان فتح احليله اعاد الوضوء واعاد الصلوة وفي خبر
ابي بصير اذا قبل الرجل المرأة او مس فرجها اعاد الوضوء ولا يخفى ما فيهما من القصور من وجوه ولا ينقضه ايضا لمس امرأة ولا اكل ما مسته النار بلا خلاف ولا ما يخرج
من السبيلين لما عرفت من الاخبار الحاصرة الآن بخالطه شيء من النواقض لما تقدم في تفصيل النواقض وكذا لا ينقض الوضوء الارتداد عن ملة ولا عن فطرة مع
التوبة ومع عدمها لا عبرة في النقض وعدمه لعدم حصول المشروط بالطهارة منه ولو وقع بعد تمام الغسل لا يبطل لامتناع المسح بالماء النجس وقبل تمامها بني على ما فعل
بعد التوبة بلا فصل يخل بالموالاة مع اتمام الوضوء بما طاهر بل يحتمل حبط ما سبق وصيرورته كالعدم على الاطلاق ممنوعة نعوذ بالله من شرور النفس والشيطان
خصوصا ما يوبق الاديان ويضعف الايمان

الثاني من الفصول المتعلقة بالوضوء في احكام الخلوة وهي ثلاثة الاول في كيفية التخلي ويجب فيه
كما في غيره من الاحوال ستر العورة عن الناظر المحترم عدا الزوجة والمملوكة الخالية عن مانع الاستمتاع ويدل على وجوب الستر قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من
ابصارهم ويحفظوا فروجهم فان احد افراد الحفظ حفظه من ان يطلع عليه خصوصا بمعونة تفسيره بذلك فيما ارسله الصدوق عن الصادق انه سئل عن قوله تعالى
قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم قال كل ما كان في كتاب الله من حفظ الفرج فهو من الزنا الا في هذا الموضع فانه للحفظ من ان ينظر اليه وما عن
امير المؤمنين في تفسيرها لا ينظر احدكم الى فرج اخيه المؤمن او يمكنه من النظر الى فرجه ثم قال قل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن اي ممن يلحقهن النظر
وما ذكره الصدوق فيما تقدم في باب جملة من مناهي النبي صلى الله عليه وآله اذا اغتسل احدكم في فضاء من الارض فليحاذر على عورته وما روي من انه صلى الله عليه وآله قال
يا علي اياك ودخول الحمام بغير مئزر ملعون ملعون الناظر والمنظور اليه قال لا يدخلن احدكم الحمام الا بمئزر وفي صحيحة حريز لا ينظر الرجل الى عورة اخيه وقد يستدل
على وجوب الستر بان الكشف اعانة على النظر وفيه نظر وفي النبوي المروي بطريق كالصحيح في مرسلة علي بن الحكم لا يدخل الحمام الا بمئزر وغض بصره ونحوها
رواية حمزة بن الحذاء من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل الحمام الا بمئزر ونحوها عن ابي جعفر نعم في صحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال
سئلته عن عورة المؤمن على المؤمن حرام قال نعم قلت يعني سفليه قال ليس حيث تذهب انما هو اذاعة سره وفي رواية حذيفة بن منصور قلت لابي عبد الله
شيء يقول الناس عورة المؤمن على المؤمن حرام فقال ليس حيث يذهبون انما عورة المؤمن ان يراه يتكلم بشيء يعاب عليه فيحفظ عليه ليعيره به يوما
ما قيل ونحوها دليل زيد الشحام في معنى الحديث قال ليس يكشف فيرى منه شيئا انما هو ان يزري عليه او يعيبه وظاهرهما حصر المراد من النبوي في ذلك لكن
غايته عدم الدلالة لهما على ما نحن فيه ويمكن حمله على ان المراد بالحصر فيهما اذاعة السر هو المقصود المهم من الكلام في الافشاء فكانه لكمال العناية به هو المعنى لا غير
ولان الاطلاع على العيوب الظاهرة الذي تخيل الناس انه المعنى لا غير بل الاطلاع على العيوب الباطنة بالتجسس عنها الذي هو اشد من الاول فكلاهما سهل
في جنبه الافشاء وبذلك يجمع بينهما وبين موثقة حنان قال دخلت انا وابي وعمي وجدي حماما بالمدينة فاذا رجل في بيت المسلخ فقال لنا ممن القوم فقلنا من اهل العراق

قال واي العراق قلنا كوفيون قال مرحبا بكم يا اهل الكوفة انتم الشعار دون الدثار ثم قال ما يمنعكم من الازر فان رسول الله صلى الله عليه وآله قال عورة المؤمن
على المؤمن حرام الى ان قال فسئلنا عن الرجل فاذا هو علي بن الحسين **اقول** وقد ورد في غير واحد من الاخبار ما يظهر منه الكراهة منها المحكي في الفقيه عن
النبي صلى الله عليه وآله انه كره دخول الحمام الا بمئزر ونحوه في آخر وموثقة ابن ابي يعفور قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام ايتجرد الرجل عند صب الماء ترى
عورته او يصب عليه الماء او يرى عورة الناس فقال كان ابي عليه السلام يكره ذلك من كل احد وعن بعض متاخري المتاخرين انه لو لم يكن مخافة خلاف الاجماع لامكن القول
بكراهة النظر دون التحريم جمعا كما يشير اليه ما رواه في الفقيه عن الصادق انه قال انما اكره النظر الى عورة المسلم فاما النظر الى عورة من ليس بمسلم مثل
النظر الى عورة الحمار فيسهل الجمع بين الروايات انتهى ولا يخفى ان الجمع بحمل الكراهة في هذا الخبر على التحريم اولى من وجوه ثم ان ظاهر هذه الرواية اختصاص
حرمة النظر بعورة المسلم كما جزم به المحدث العاملي فيما حكي عنه في كتاب البداية وهو ايضا ظاهر الصدوق ويدل عليه ايضا حسنة ابن ابي عمير عن غير واحد من اصحابنا
عن ابي عبد الله قال النظر الى عورة من ليس بمسلم مثل النظر الى عورة الحمار ويؤيدهما اختصاص ما دل على المنع بعورة المسلم وعدم ما يدل على العموم عدا الاستثناء
المتقدم وفي افادته للعموم كلام فضلا عن بقائه عليه مع الخبر المذكور بين نعم العمدة في تاييد الثبوت الشهرة وعدم نقل الخلاف فيه الا ان العمل بالخبر بين قوي
ثم المشهور ان العورة ثلثة الدبر والقضيب والبيضتان للاصل ومرسلة ابي يحيى الواسطي العورة عورتان القبل والدبر مستور بالاليتين فاذا سترت
القضيب والبيضتين فقد سترت العورة وفي رواية محمد بن حكم ان الفخذ ليس من العورة وفي الفقيه حكاية عن الكاظم انه كان يطلي عانته وما يليها ثم يلف
ازاره على طرف احليله ويدعو قيم الحمام فيطلي سائر بدنه وعن القاضي انها من السرة الى الركبة وعن الحلبي انه لا يتم الا بستر نصف الساق ويمكن استناد القاضي
الى عموم ما النهي عن دخول الحمام الا بمئزر ورواية قرب الاسناد اذا زوج الرجل امته فلا ينظر الى عورتها والعورة ما بين السرة والركبة وفي خبر الاربعمائة عن
الخصال انه ليس للرجل ان يكشف ثيابه عن فخذه ويجلس بين قوم والعمل على المشهور وهذه الروايات فيما نحن فيه محمولة على الاستحباب ولذا قال في الغنية والوسيلة
ان ما بين السرة والركبة عورة يستحب سترها ثم ان ظاهر جماعة ان العبرة في الحفظ والنظر بلون البشرة ومرادهم به نفس الجسم لاخصوص اللون حتى يكفي
في الستر صبغها بلون اخر بل المراد مقابل الحجم واضرابه ولذا منع الناظر والمنظور اليه حرمة الكشف الى متن التجرد ولعله لصدق الستر الواجب في قوله اذا سترت
القضيب والانثيين فقد سترت العورة فيكفي سترها بساتر لطيف مع ظهور شكلها على ما صرح عليه ويؤيده ما رواه الصدوق عن عبيد الله المرافقي وقد تقدم في
المسئلة السابقة الى قوله فيطلي سائر بدنه وفيه فقال له بعض الحاضرين يوما من الايام ان الذي تكره ان اراه فقد رايته فقال كلا ان النورة سترة ومرسلة محمد بن عمر
عن بعض اصحابنا قال كان ابو جعفر يقول من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل الحمام الا بمئزر قال فدخلت ذات يوم من الايام الحمام فتنور فلما اطبقت
النورة على بدنه القى المئزر فقال له مولى له بابي انت وامي انك توصينا بالمئزر ولزومه وقد القيته عن نفسك فقال اما علمت ان النورة قد اطبقت العورة خلافا
للمحكي عن المحقق الثاني وغيره من وجوب ستر الحجم ولعله لصدق النظر الى العورة مع النظر الى الحجم اذا لم يكن الحائل غليظا كما لو طلى العورة بنورة رقيقة او جعل القضيب
في كيس رقيق يحكي حجمه كما هو منع الانصراف للمذكور ويمكن حمل الروايتين على اطباق النورة الكثيرة للعورة خصوصا مع النص القضيب بالبيضتين فيصير
المجموع مع النورة كومة واحدة لا يتميز حجم القضيب هذا اذا طلى القضيب حتى الحشفة لكنه غير متعارف فيشكل التمسك بالروايتين واما الاكتفاء في
ستر المرأة بدنها بستر البشرة فلعله لان المحرم عليها ابداء الزينة ولبس الا البشرة فتامل والمسئلة محل اشكال وان كان ما عليه الاكثر لا يخلو عن قوة
ثم انه لا يعتبر في الناظر البلوغ لاطلاق ادلة الحفظ ورواية لعن المنظور اليه ومرفوعة سهل بن زياد لا يدخل الرجل مع ابنه في الحمام فينظر الى عورته ومرسلة
محمد بن جعفر عن بعض رجاله عن ابي عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا يدخل مع ابنه الحمام فينظر الى عورته وقال ليس للوالدين ان ينظرا
الى عورة الولد وليس للولد ان ينظر الى عورة الوالد وقال لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الناظر والمنظور اليه في الحمام بلا مئزر ثم مقتضى وجوب
الاقتصار على المتيقن من تقييد هذه المطلقات هو غير المميز ناظرا كان او منظورا اليه فانه بمنزلة البهائم ويدل عليه في الجملة جواز تغسيل المرأة ابن
خمس سنين وتغسيل الرجل بنت خمس سنين ويظهر من المعتبر في مسئلة الغسل التوقف استنادا الى اصالة حرمة النظر فان اراد النظر الى ما عدا العورة
فظاهر الاخبار جواز النظر الى ذي الخمسة سنين بل والى غير البالغ والبالغة وان اراد النظر الى العورة فالظاهر ان معيار التميز مع ان حرمة النظر
الى العورة لا يوجب التوقف من حيث عدم مماثلة الغاسل للمغسول واما المجنون فلا يلحق بغير المميز وكذا السكران والظاهر ان معيار الاحترام في الناظر
والمنظور اليه واحد وهو بلوغ الانسان حدا يستنكف بجبلته عن النظر الى سوأته ثم الحفظ الواجب يتحقق بعدم تعريض العورة للنظر بالكشف في موضع
لا يامن عن وجود الناظر فيه او تجدده واما النظر فيكون حرمته كذلك فيحرم الوقوف من دون غض في موضع لا يامن من وقوع نظره على المحرم او لا وجهان
من اطلاق الامر بغض البصر ورواية من لم يطاوله غضه عن المحرم والاول اقوى والثاني احوط ويستحب ستر البدن كله بقعوده في مكان لا
يراه الناس لقوله في مدح النبي صلى الله عليه وآله انه لم ير على بول ولا غائط وفي مدح لقمن على نبينا وآله وعليه السلام انه لم يره احد على بول وغائط
ولا اغتسال لشدة تستره وتحفظه وقوله تعالى من اتى الغائط فليستتر اما استر به بغيا ونحوها كما يقتضيه مقابلة البدن بالعورة في عبارة المصنف فلم
اعثر على دليل استحباب ويحرم استقبال القبلة صبيا او جهة واستدبارها بمقاديم بدنه ومنها اصل القضيب والبيضتان المنطلي على القبلة مستقبل

خصوصاً اذا وضع ساقيه وبال او تغوط او مستدبر وكذا المضطجع الموجه الى القبلة وبالجملة فالاستقبال بالنسبة الى الكل شيء واحد والاختلاف ههنا في
المستقبل وما اختاره من الحرمة هو المشهور وفي الغنية كما عن الخلاف عليه الاجماع ويشهد له ظواهر اخبار غير نقية السند والدلالة ومن ثم اختار بعض الكراهة
والعمل على المشهور ثم ان في غير واحد من الاخبار حرمة استقبال القبلة ببول ولا غائط وبمثله عبر جماعة وظاهره انه لو انحرف بعورته عن القبلة حين البول لم يضر
الاستقبال ببدنه واظهر منه المنقول عن الشهيد في الالفية ويجب ستر العورة والانحراف عن القبلة بها قبلاً ويظهر ذلك من التنقيح حيث حرم الاستقبال بالفرج دون
الوجه والبدن فرتب المستقبل المنحرف فنفى كراهة عنها لم يكن عليه باس **اقول** الظاهر ان هذا التفريع استنباط من الناظر في عبارة التنقيح والاقتصار على طرف
الذكر عن القبلة لا يوجب انحراف تمام الفرج عنها قال شارح الوجيز في شرح قول العلامة قدس سره ويجتنب القبلة وعكسها عند الحاجة بفرجه الى اخره وانما
قال بفرجه ولم يقل بالبول لان المحرم هو الاستقبال بالفرج لا بالبول فلو استقبل بفرجه وميل احليله الى غير القبلة وبال كما يفعله بعض الجهال لم يجز اذ
لا فرق بين اصل الفرج وطرفه انتهى اللهم الا ان يدعى ان الظاهر من الاستقبال جعل راس الفرج مما يلي القبلة فالعصب اي انحرف راسه عن القبلة لم يستقبل
به ولذا تكلم غير واحد في عبارة الشهيد في الالفية واستظهر بعضهم منها كفاية امالة طرف القضيب لصدق الانحراف بها او اخر وجعل باء التعدية متضمناً لمعنى
المصاحبة فيعني ستر براوذهب به اخذه معه في الستر والذهاب ورده الاول بتصريح جماعة على ما عن فخر بن حمزة التعدية وباءها ونقضه اخر بقوله تعالى
ذهب الله بنورهم لكن هذا كله مستغنى عنه بحمل العورة على مجموع القبل والدبر اذ الانسان لا تمكنه الانحراف بها الا بانحراف بدنه عن القبلة نعم لو اريد خصوص
العورة التي يتخلى منها اعني المخرجين فلا باس باستقبال البيضتين القبلة مع انحراف مخرج البول لانه لم يستقبل القبلة ببول صح ما ذكر من ان ترك الاستقبال
بالعورة يتحقق بتحريفها خصوصاً مع تصريح الاخبار باستقبال القبلة ببول وغائط لانهما واردة مورد الغالب من ملازمة الاستقبال بالبول الاستقبال بالبدن
وبلده الانحراف بخصوص الفرج كما انه يمكن دعوى ذلك في المطلقات منها الظاهرة في استقبال نفس المتخلي بان المناط الاستقبال بخصوص العورة الا انها كانت ملحقاً
في الغالب باستقبال الشخص وقع النهي عن الجلوس مستقبلاً لئلا يقع العورة الى القبلة لكن هذا بعيد في اخبار الاستدبار فان الظاهر منها حرمة الا
ستدبار من حيث مخالفته لاحترام القبلة وخصوص العورة لا دخل لها في هذا المعنى لان البول على ظهر القبلة وكذا مواجهته بمقدم القضيب لا ينافي احترامها
بخلاف جلوس الشخص مستدبراً لها لهذا الفعل فقد يمكن ان يلاحظ فيه نوع من الاهانة وكيف كان فالمشهور هو المتعين بل لم نجد من صرح بخلافه وان
حكي عن مجمع الفوائد انه نسب ذلك الى توهم بعض وحكاه في الحدائق صريحاً والاحوط الجمع بين الانحراف بتمام البدن والعورة معاً لا بتدبير العورة الى طرف القبلة
اذا كان غير مستقبل ببدنه ويستوي في ذلك الصحاري والابنية لاطلاق الاخبار وضعف ما استدل به للجواز في الابنية كما سيجيء ويجب الانحراف بالبدن
او العورة عن القبلة في موضع قد بني على ذلك ان امكن والا لم يقعد في ذلك الموضع مع التمكن من غيره وعليه يحمل صحيحة ابن بزيع قال دخلت على ابي
الحسن عليه السلام وفي منزله كنيف مستقبل القبلة وسمعته يقول من بال حذاء القبلة ثم ذكر فانحرف عنها اجلالاً للقبلة وتعظيماً لها لم يقم من مقعده ذلك حتى يغفر
له ونحوها البرقي في المحاسن فانه لو سلم ان بناء الكنيف كان بامر الامام وان المراد بالكنيف المقعد دون بيت الخلاء لم يدل ذلك على جواز القعود للتخلي على وضع
البناء نعم في ذلك الرواية اشعار بكون الترك مستحباً لان المناسب في مقابل اطلاق الواجب ذكر العقاب المتوعد على تركه مقتصراً عليه او مع ذكر الثواب الموعود
على فعله كما في الصلوة دون الاقتصار على ذكر الثواب المقرر عند اتيان المستحبات لكن هذا الاشعار لا يرفع به اليد عن ظواهر الاخبار ثم انه لو اشتبه القبلة
وجب الفحص لثبوت النهي عن الاستقبال والاستدبار ولا يحصل الاجتناب عن المنهي عنه الا بالفحص فلو لم يحصل الا الظن ففي وجوب العمل به وعدمه
استقلال العقل بالتخيير بين الجهات فمثله الالتزام بسقوط التكليف مخالف لاطلاق الادلة الا ان يدعى اختصاصها بصورة التمكن المفقود مع عدم العلم فتامل
ولو دار الامر بين الاستقبال والاستدبار ارتكب الثاني لانه اهون ولو دار الامر بين احدهما وبين كشف العورة فالظاهر اهمية الستر ثم مقتضى الاصل الاقتصار
في التحريم على حال التخلي فيجوز عند الاستبراء والاستنجاء لكن في رواية عمار قال سألته عن الرجل يريد ان يستنجي كيف يقعد قال عليه السلام كما يقعد
للغائط ورد بعض الفحول دلالتها بعد الاغماض عن سندها بان المراد من ذلك الرد على العامة حيث يقعدون للاستنجاء نحواً اخر من زيادة التفريج
وادخال الانملة **اقول** ادخال الانملة لم يوجد الا لمحمد بن الحسن الشيباني وزيادة التفريج لم اعثر عليه مسنداً الى احد من العامة وعلى تقديره فظاهر
الرواية السؤال عن جميع الكيفيات التي يجب القعود عليها فالجواب يدل على العموم فيشمل الاستقبال والاستدبار فتامل والله العالم الثاني في الاستنجاء
وهو استفعال من النجو وهو ما يخرج من البطن او الغائط كما في الصحاح وفيه استنجى اي مسح موضع النجو او غسله وفيه عن الاصمعي استنجيت النخلة
اذا التقطت رطبها واستنجيت الشجرة قطعتها من اصلها وكان المسح ماخوذ من الاستعمال الاول والغسل من الثاني وشرعاً كما في كره ازالة البول
والغائط الناقضين عن مخرجهما ويرد عليه ازالة القذر المتعدي عن المخرج منهما وعكساً لملازمة بين ناقضية الخبثين وصدق الاستنجاء على ازالتهما
كما لا يخفى الاولى فيه الرجوع الى العرف وكانه قد نقل الى المعنى العرفي على وجه يدخل فيه بعض الافراد الخفية ولا خلاف في وجوب اصل الاستنجاء بمعنى
اشتراطه في الصلوة لعموم ما دل على وجوب ازالة النجاسة عن البدن وخصوص الاخبار المقابل لظاهر بعضها اشتراطه في الوضوء بمعنى اعادة الوضوء مع نسيان
الاستنجاء من البول كما عن الصدوق لكنه ضعيف ولا خلاف ايضاً في انه يجب غسل مخرج البول بالماء ولو كان مضافاً على قول السيد قدس سره وان كان

ضعيفاً

ضعيفاً للاخبار العامة والخاصة في عدم كفاية غيره ففي صحيحة زرارة ويجزيك من الاستنجاء ثلثة احجار واما البول فلا بد من غسله بالماء وفي رواية بريد بن معاوية
لا يجزي من البول الا الماء لكن الوجوب انما يثبت مع القدرة ويسقط لا معها كما في كل واجب وفي جواز ازالة العين كما صرح به الشيخان وابن حمزة والحلي والمحقق والعلامة
والشهيد وغيرهم بل الظاهر انه المشهور وعدمه كما حكي عن ظاهر المتاخرين قولان يشهد لثانيهما الاصل وان الواجب هو التطهير لا جزء له خارجاً لا ذهناً حتى يجري فيه قاعدة
وجوب الاتيان بالميسور وما استطيع مع ان في جريانها في الاجزاء الغير الخارجية كلاماً ولو امكن ان يستدل له باطلاق ما دل على ان حد الاستنجاء النقاء كما في حسنة ابن المغيرة
الاتية بناء على عموم الاستنجاء فيه للبول وحصول النقاء بازالة العين فقط ولذا استدل به جماعة وكثير من مسائل الاستنجاء التي لا يشترط فيها ذهاب غير العين اجماعاً
غاية الامر تقييد الاطلاق في الغسل بالماء بازالة الاثر مع القدرة فيبقى صورة العجز داخلة في اطلاق كفاية النقاء لكن سيأتي ان الرواية ظاهرة بل مرسلة للاستنجاء وان قلنا بعمومها للبول فانا
وحمل النقاء على زوال الاثر اولى من حمله على زوال العين وتقييده من الخارج بزوال الاثر لخروج الحد عن كونه حداً والتصرف في ظاهر التحديد بعيد مع ان الظاهر من
النقاء هو زوال الاثر لانه بمعنى النظافة لغة واضعف من ذلك استدلال العلامة قده بخبر عبد الله بن بكير عن الرجل يبول ولا يكون عنده الماء فيمسح ذكره بالحائط
قال كل شيء يابس زكي لان الظاهر كونه بمنزلة الزكي في عدم سراية النجاسة لا في حكم اخر من احكام الطاهر ولا دليل على وجوب جعل البدن بحيث لا يسري نجاسته نعم
يجب التحفظ حتى لا ينجس ثوبه او موضع اخر من بدنه وقريب منه في الضعف ما تمسك به في الوسائل من خبر زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام عن طهور المرأة في النفاس
اذا طهرت وكانت لا تستطيع ان تستنجي بالماء انها ان استنجت اعقرت هل لها رخصة ان تتوضأ من خارج وتنشفه بقطن او خرقة قال نعم تنقي من داخل بقطن او
خرقة الخبر فان ظاهر الرواية غسل ظاهر الفرج وتنشيف داخله والداخل لا يجب غسله الا ان يراد من الداخل ما يظهر عند قعودها للتخلي بحيث يجب غسله
مع القدرة لكونه من الظاهر ويمكن الاستدلال عليه بعموم مثل قوله تعالى والرجز فاهجر وقوله تعالى في الخمر وشبهه فاجتنبوه ونحو ذلك حيث دل على وجوب
هجر النجاسات واجتنابها في الصلوة ونحوها واقل مراتب الهجر والاجتناب ازالة عينها وفي مثل هذه يجري قاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور ويمكن الاستدلال
عليه ايضاً بما دل على المنع عن الصلوة في النجس فان العين ما دامت في البدن يصدق انه صلى في النجس لان كلمة في للتلبس لا الظرفية نظير قوله كلما لا يؤكل
فالصلوة في بوله وروثه وكل شيء منه فاسد واذا زالت العين لم يصدق انه صلى في النجاسة نعم صلى مع نجاسة البدن ومناط هذا الاستدلال ان الصلوة
في النجس عنوان للمنع عن الصلوة بنجاسة البدن فاذا تعذر تحصيل الثاني لم يسقط الاول ويمكن منع ذلك ولو قلنا بعدم جواز حمل النجاسة في الصلوة كان
وجوب ازالة العين واضحاً ولا ريب ان ما ذكر هو الاحوط وفي وجوب تخفيف حكم النجاسة كما اذا لم يقدر الا على غسل الثوب من البول مرة بل وكذا ازالة بعض اجزائه
دون الباقي وجهان واعلم انه قد اختلف الاخبار وكلمات الاصحاب في اقل ما يجزي من الماء في ازالة البول ففي رواية نشيط بن صالح عن ابي عبد الله عليه السلام
قال سألته كم يجزي من الماء في الاستنجاء قال مثلا ما على الحشفة من البلل وبه عبر في المقنعة والمبسوط وقبلهما الصدوق وبعدهما جماعة ونسبه جماعة الى المشهور
والمراد من الحشفة مطلق المخرج المعتاد وان لم يكن طبيعياً بل وغيره ايضاً والاستدلال به للمرتين مبني على ارادة التعدد من المثلين لانه حكم ازالة مطلق البول
والمراد من البلل هي الاجزاء اللطيفة المائية المعبر عنها عرفاً بالرطوبة لا نفس الرطوبة كما ظنه بعض فاعترض على من فسره بالرطوبة بانها عرض لا يقلعه الماء وعدم
ذلك وجهاً او وجوب رفع اليد عن ظاهر الرواية والانصاف ان سند الرواية لا يخلو عن اعتبار خصوصاً مع انجبارها بالشهرة بحيث عبر الاصحاب بمتنها واما الرواية
الاخرى لنشيط بن صالح عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال يجزي من البول ان تغسله بمثله فهي ضعيفة سنداً بالارسال ودلالة بعدم معلومية
معارضتها للاولى الا على تقدير ارادة مثل البلل الكائن على المخرج ومن المعلوم عدم تحقق الغسل به ولذا ارتكب الشيخ قده البعيد في تاويلها بارجاع الضمير
الى البول الخارج وكيف كان ففي رواية المشهور لا قصور فيها من حيث السند المعاضد الا ان المراد بها لا يخلو عن التباس نظراً الى انه يحتمل فيه وجوه فالذي استظهره
الشهيدان والمحقق الثاني والفاضل المجلسي من الرواية ومن كلام من عبر من الاصحاب بمتنها هو الغسل مرتين قال في الذكرى واما البول فلا بد من غسله ويجزي
مثلاه مع الفصل الخبر ويمكن استظهار ذلك من العلامة حيث اختار في المنتهى مذهب ابي الصلاح من كفاية ازالة العين واحتج عليه بكفاية ذلك في الغائط
ففي البول بطريق اولى ثم ذكر رواية المثلين وتوقف فيها من جهة الراوي فان ظاهره ذكر الرواية في مقام المعارضة وربما نسب الى المحقق ايضاً في المعتبر حيث
ايد الرواية المذكورة بما دل على وجوب صب الماء مرتين لكنه قده ذكر تاييداً اخر وهو ان الغسل بالمثل لا يحصل معه اليقين بغلبة المطهر على النجس
وهو الظاهر من الصدوق في الفقيه وحكي الهداية قال ويصب على احليله من الماء مثلي ما عليه من البول يصبه مرتين وهذا ادنى ما يجزي وهذا الاحتمال في
نفسه بعيد من جهة ان الغسل لا يحصل بمثل البلل حتى يكون المثلان بغسلتين الا ان يراد من البلل القطرة المتخلفة غالباً بعد انقطاع البول كما تقدم
مع انها ساكتة في مقام البيان عن ذكر تعدد الغسل ولا دليل عليه غيرها فان ما دل على صب الماء مرتين من البول ظاهر الاختصاص بما اذا اصاب
الجسد من الخارج ولاجل ذلك حملها جماعة من الاصحاب كما حكي على الغسلة الواحدة وجعلها بياناً لاقل ما يتحقق به استيلاء الماء على النجس فان
الغسل والجريان وان لم يحصل بمثلي البلل الا ان اعتبار تضاعف البلل لا يبعد ان يجعل كناية عن الغلبة والاستيلاء وهو الذي يظهر مما ذكرنا من
المعتبر من تاييد الرواية بان اليقين بغلبة المطهر لا يحصل بالغسل بالمثل نعم ينافي ذلك تاييدها بمطلقات التعدد ايضاً والتاويل ممكن في كليهما
وربما يستظهر من الشهيد في البيان حيث قال ويجب غسل البول بالماء خاصة واقله مثلاه مع زوال العين والاختلاف هنا في مجرد العبارة انتهى ادمن

الواضح ان ظاهر جماعة كفاية مجرد الغسل وتحقق الجريان فاذا فرض كون الاختلاف في مجرد العبارة تعين حمل المثلين على ما يتحقق به الجريان ان العكس بعيد ولذا جزم العلامة الطباطبائي بان مراد الشهيد ارجاع المثلين الى كفاية المرة بارادة ما يتحقق معه الغلبة نعم في جامع المقاصد ان ما في البيان ليس ببعيد لان الخلاف ليس في العبارة انتهى وربما ينسب اسقاطها هذا المعنى الى كل من صرح بكفاية المرة المزيلة او يظهر منه ذلك كالسيد والشيخ في الجمل والحلبي والقاضي والحلي وابن حمزة والعلامة في المختلف والمنتهى وفيه نظر لان القول بكفاية المرة لا يدل على اسقاطها ذلك المعنى رواية المثلين او حملها على الكفاية عن الغلبة فان صريح المحقق في المعتبر والعلامة في المنتهى حمل الرواية معارضة للفتوى بكفاية ازالة العين وكذلك ظاهر الحلي في السرائر حيث قال واقل ما يجزي من الماء لغسلها ما يكون جاريا ويسمى غسلا وقدروا ان اقل ذلك مثلا ما عليه من البول وان زاد على ذلك كان افضل فان ظاهر مقابلة الرواية لفتواه فتامل نعم يمكن ان شهرة الرواية بين العلماء قديما وحديثا مع عدم الفتوى بالتعدد منهم يدل على عدم فهمهم منها الا مطلق الغسل و هنا احتمال ثالث في الرواية وهو ارادة المثلين في تحقق الغسل مع كون الواجب غسلتين فالرواية متعرضة لاقل ما يعتبر في كل غسلة وتعدد الغسلة يفهم من دليل اخر وربما يحمل ذلك عبارة الفقيه والهداية فراجع وهو بعيد فيهما وفي غيرهما من النص والفتوى وابعد منه ما احتمله بعض من كون التحديد بالمثلين والانصاف ان الرواية لا ينبغي طرحها من جهة السند ولا يستقيم ظاهرها الا بارادة القطرة المتخلفة على الباقي على الحشفة لا بمجرد البلل للقطع بعد تحقق الغسل المعتبر اجماعا بمثليه بل لا اربعة امثاله ومثل تلك القطرة المتخلفة يحصل اقل الغسل والجريان قطعا وحينئذ فيحمل الرواية على التعبد بوجوب الزائد عما يتحقق به اقل الغسل في غسلة واحدة من البعيد بحيث لا يبعد دعوى القطع بعدمه فتعين ارادة الغسلتين من المثلين كما فهمه من عرفت من الاساطين ثم من البعيد ان يصرح الشهيد في البيان بان الاختلاف بين العلماء في هذه المسألة بمجرد العبارة ويريد بذلك اتفاقهم في المعنى على كفاية الغسلة الواحدة كما ادعاه بعض الاجلة على ما عرفت مع خرقه هذا الاتفاق في الذكرى بالجزم بوجوب المرتين والاطلاع على تصريح الصدوق وبذلك اليس من جملة العبارات عبارته في الذكرى وعبارة الصدوق في الفقيه والهداية فكيف تنطبق على الغسلة الواحدة فلو عكس الامر وادعي ان مراده اتفاق الكل في المعنى على وجوب المرتين لكان اقرب وان كان مشتركا مع الاول في كونه في حيز المنع لان الاختلاف بين العلماء في كفاية المرة والمرتين مما لا ينبغي انكاره وكيف كان فاظهر الاحتمالات في الرواية ارادة المرتين ويؤيدها صحيحة البزنطي المروية في المستطرفات عن نوادره قال سألته عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين فانما هو ماء اما بناء على عموم موردها لما نحن فيه كما ادعاه بعض ويشهد له تأييد المحقق رواية المثلين بها واما لان التعليل بكونه ماء يدل على ان العلة في ذلك نفس هذه النجاسة الخاصة اعني البول من دون مدخلية للمحل الملاقي له في هذا الحكم الا ان يدعى رجوع التعليل الى كفاية الصب في مقابل الحاجة الى الدلك كما ينبئ عنه مرسلة الكليني انه ماء وليس بوسخ وبالجملة فذكر العلة في مقام تسهيل امر البول وهو لا يصلح علة لاعتبار المرتين فيه في مقابل المرة لكن يدفع هذا ظهور اللفظ في كون العلة لمجموع الحكم وهو الصب مرتين فيدل على ان كل نجس مائي لاقى محلا يكون تطهيره بالصب مرتين فيحمل على ان النجاسة في نفسها يحتاج الى المرتين واكتفى هنا بالصب لعدم الجرم له ومن هنا استدل بعضهم بعمومه على وجوب المرتين في غير البول من النجاسات فتامل هذا كله مضافا الى استصحاب النجاسة او حكمها عند من يسمي مثل هذا الاستصحاب بالتمسك بعموم الدليل اذ لا حاكم على هذا الاصل عدا بعض الاطلاقات الظاهرة الورود في بيان امر اخر مثل قوله عليه السلام في موثقة يونس بن يعقوب او صحيحته قلت لابي عبد الله عليه السلام الوضوء الذي افترضه الله تعالى على العباد لمن جاء من الغائط او بال قال يغسل ذكره ويذهب الغائط ثم يتوضأ مرتين مرتين ومرسلة نشيط بن صالح المتقدمة انه يجزي من البول ان يغسله بمثله بناء على اخراج غير الاستنجاء منه لما دل على المرتين عند اصابة البول الجسد فيبقى نصا في الاستنجاء ويؤيدهما ما ذكره في المنتهى من نفي كفاية ازالة العين في الاستنجاء من الغائط اجماعا ويشهد لمنع الفحوى حكم جماعة في غير الاستنجاء بلزوم التعدد في البول وكفاية المرة في غيره والمرسلة ضعيفة مخالفة للمشهور والمراد من المثل فيها مشتبه لعدم امكان ارادة مثل المغسول وهو البلل وارادة مثل الخارج مع عدم تقدم ذكره في غاية البعد وان ارتكبه الشيخ قده فلا ينهض مع ذلك لمعارضة رواية المثلين على تقدير دلالتها فالواجب الرجوع بعد فرض التكافؤ الى اطلاق الغسل في رواية يونس بن يعقوب الا انه لا اطمينان بورودها في مقام بيان الوضوء المفترض من الله بجميع تفاصيله ولذا لم يذكر كثير من واجبات الاستنجاء فلا يبعد ان يكون واردا في مقام بيان ان الوضوء الواجب ازالة الخبث ورفع الحدث مع ان قوله ثم توضأ مرتين مرتين في الوضوء المفترض لا يخلو عن اشكال ومع ذلك فالاولى والاحوط الرجوع الى الاستصحاب المذكور ويجب غسل مخرج الغائط مع تلوث ظاهره بالنجاسة لا مطلقا كما يوهمه بعض فروع المنتهى بالماء عند تعينه عليه او اختياره له حتى يزول العين والاثر كما في غير الاستنجاء لحسنة ابن المغيرة قلت هل للاستنجاء حد قال لا ينقى ماثمه وفي بعض النسخ لا حتى ينقى ماثمه ولقوله فيما رواه في المعتبر عن الحسين بن ابي العلاء عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين الاولى للازالة والثانية للانقاء بحمل الازالة على ازالة العين والانقاء على ازالة الاثر والرواية وان كانت اجنبية عما نحن فيه الا ان فيها دلالة على تغاير ازالة العين للانقاء فيظهر منها ان في المحل بعد ازالة العين شيئا يجب ازالته واصطلح عليه جماعة من الاصحاب تبعا للشيخ في المبسوط بالاثر واختلف في حقيقته بعد الاتفاق على وجوب ازالته بالغسل وعدم وجوبها عند الاستنجاء فعن جماعة منهم الشهيد الثاني والفاضل الميسي انها اجزاء لطيفة عالقة بالمحل لا تزول الا بالماء والحصر في مقابل الاستنجاء على الوجه المتعارف اذ لا ريب في زوالها بالماء

٢ ان يقال

٣ تعدديا وعلم كفاية مطلق الغسل ولو حصل بالاول قل من التعليق متن

الاخو

الاخو بالاستجمار مع المبالغة الخارجة عن العادة ومرجع ذلك لما عن المحقق الثاني انه ما يتخلل على المحل عند التنشيف والمسح وعن بعض انه اللون وكان مراده اللون الزايل بادنى مبالغة في المسح هو الذي حكي عن المنتهى والنهاية الجزم بوجوب ازالته والا فمطلق اللون لا يجب ازالته [2] اجماعا وعن بعض انه الرطوبة المتخلفة بعد قلع الجرم وربما يحكى عن العين وتوضيح الرد ان الرطوبة المجردة الموجودة بعد المسح بالاحجار يجب قلعها اجماعا وعند الغسل لا تتميز رطوبة مجردة من اثر النجاسة عن رطوبة الماء المستعمل في قلع الجرم الا ان يراد رطوبة حاصلة من ملاقاة ماء الغسل لاجزاء لطيفة من الجرم ممتازة عن رطوبة نفس الماء وتبقى ناشفة عند قلع الجرم بغير الماء وعن بعض انها النجاسة الحكمية الباقية بعد ازالة العين فيكون اشارة الى تعدد الغسل ولعله استفاد ذلك من ذيل رواية ابن ابي العلاء المتقدمة المشعرة بان النظافة في نظر الشارع غير ازالة العين وهذا التفسير في غاية الضعف لان النجاسة الحكمية بعد زوال العين حكم شرعي وزوالها عبارة عن طهارة المحل شرعا فكيف يجعل في كلمات الاصحاب حدا للغسل مع ان التعدد في الاستنجاء من الغائط منفي اجماعا على ما تقدم عن المنتهى فكيف يحمل عليه كلام من صرح بانه لا حد للاستنجاء الا النقاء وفي كشف الغطاء ان المراد بالاثر الاجزاء التي لا تحس والظاهر انه اراد عدم الاحساس بالبصر للطافتها وان حس بها باللمس والا فمن اين يعلم بقاؤها وزوالها فيرجع الى التفسير الاول ولعله اوضح التفاسير بقي ينبغي الكلام في الدليل على وجوب ازالتها فان كان صدق الغائط عليها او عدم صدق النقاء المحدود به الاستنجاء في الرواية السابقة مع وجودها ففيه مع امكان منع الامرين ان اللازم من الثاني عدم تحقق النقاء في الاستنجاء مع اشتراط حصوله فيه اجماعا ومن الاول كون اجزاء الغائط الموجودة المحسوسة ولو باللمس طاهرة لاتفاق اصحابنا ظاهرا كما ستعرف على طهارة المحل بعد الاستنجاء وهو مخالف للادلة القطعية الدالة على نجاسة الغائط اللهم الا ان يمنع صدق الغائط عليها ويلتزم بوجوب ازالتها في الغسل لادلة الغسل الظاهرة بعد ضم بعضها الى بعض في اذهاب الاثر والتنظيف العرفي وهو المراد بالنقاء في حسنة ابن المغيرة ورواية ابن ابي العلاء المتقدمتين ويؤيد ذلك ان الواجب في الاستنجاء هو اذهاب الغائط اجماعا ونصا في موثقة يونس بن يعقوب المتقدمة فلو كان الاثر غائطا لزم مخالفة النص وكيف كان فلا اشكال في انه لا اعتبار بالرائحة المجردة التي من قبيل العرض الباقي في محل النجاسة واليد بلا خلاف لقوله في حسنة ابن المغيرة قلت ينقى ماثمه ويبقى الريح قال الريح لا ينظر اليه نعم لو كان الرائحة في الماء بحيث يحكم بنجاسته والعفو عنه كما يوهمه المحكي عن الشهيد لا وجه له نعم لو شك في قيام الرائحة بالماء او المحل حكم بالطهارة ويحتمل استصحاب النجاسة واذا تعدى الغائط المخرج مخرج النجو كما في المبسوط والغنية وكتب الفاضلين والشهيد والمحقق الثاني او حواشي الدبر كما فسره به الشهيد الثاني وابو العباس ونسبه في الحدائق الى الاصحاب او الشرج كما في السرائر وهي بتحريك الراء حلقة الدبر لم يجز في تطهيره الا الماء اجماعا كما في التذكرة والغنية وفي المعتبر انه مذهب اهل العلم وعن الانتصار انه لا خلاف فيه ويكفي ذلك بعد الاصل لا لانجبار الخبر العامي المروي في المعتبر والمنتهى عن الجمهور عن علي عليه السلام انكم كنتم تبعرون بعرا واليوم تثلطون ثلطا فاتبعوا الماء الاحجار وقوله يكفي احدكم ثلاثة احجار اذا لم يتجاوز محل العادة والروايتان وان كانتا عاميتين الا ان استدلال الخاصة بهما كاف في انتظامهما في تلك الاخبار خصوصا مع رواية الشيخ قده في العدة عن الصادق عليه السلام اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي عليه السلام وبذلك كله يمكن تقييد ما سيجيء من اطلاق اخبار الاستجمار والاستنجاء عن دعوى انصراف تلك الاطلاقات الى صورة عدم التعدي فيرد عليه مضافا الى منع الانصراف ان اللازم من ذلك الاقتصار في الحكم بطهارة ماء الاستنجاء ايضا على هذا المنصرف مع ان جماعة منهم كالشهيدين وغيرهما صرحوا بما يقتضيه اطلاق غيرهم ايضا من عدم الفرق هناك بين صورتي التعدي وعدمه مستندين في ذلك الى الاطلاق فلا يقال ان المستند هناك لعله الاجماع والانصراف بحاله فيؤخذ به هنا ثم لو بني على طرح الخبرين بناء على ما ذكره صاحب الحدائق من منع انجبار الاخبار العامية او طعن في دلالتهما بان ظاهر الاولى الاستحباب وظاهر الثانية تجاوز محل العادة وهو ازيد من المخرج الذي هو معقد الاجماع تعين القول بمقتضى اطلاق اخبار الاستنجاء والحكم بكفاية الاحجار الا مع التفاحش المخرج عن حد الاستنجاء الملزم معه بنجاسة الماء كما قواه جماعة تبعا للمحقق الاردبيلي وشتان ما بينه وبين ما يظهر من بعض شراح الجعفرية حيث فهم المخرج الحقيقي وجعل الحواشي هي المتعدى اليها لا منها والقول الفصل في ذلك ان المتيقن من معاقد الاتفاقات ما في السرائر من اعتبار تعدي الشرج الظاهر في التعدي عنه وهو ازيد من حواشي الدبر كما انها ازيد من المخرج الحقيقي فلا يضر وصول النجاسة اليها اذا كان ذلك بالخروج واما اذا اتفق ذلك بعده فلا دليل على الرخصة ولهذا استجود في المنتهى ما اشترطه الشافعي من عدم قيام المتخلي معللا بان النجاسة تنتقل من مكان الى مكان ولو شك في التعدي فالاصل عدمه واستصحاب النجاسة لا ينظر اليه لو نفذ ذلك الاصل عليه فتامل والاحوط الغسل ولو زال مقدار التعدي بالماء لم يصر البواقي كغير المتعدي نعم اذا لم يتعد مجموع ما خرج كان مخيرا بين الماء مع ازالة العين والاثر به وبين الاحجار المزيلة للعين بلا خلاف فتوى ونصا ففي صحيحة زرارة ويجزيك من الاستنجاء ثلثة احجار وفي صحيحته الاخرى جرت السنة في اثر الغائط بثلثة احجار ان يمسح العجان ولا تغسله وفي مرسلة بن علي جرت السنة في الاستنجاء بثلثة احجار ويتبع بالماء وفي رواية بريد بن معاوية يجزي من الغائط المسح بالاحجار ولا يجزي من البول الا الماء وفي موثقة زرارة عن ابي جعفر قال سألته عن التمسح بالاحجار قال كان الحسين عليه السلام يتمسح بالاحجار وفي صحيحة زرارة كان الحسين بن علي يستنجي بالكرسف ولا يغسل ومداومته على ترك الغسل مع ان الماء افضل لما ورد في سبب نزول ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين وان الناس كانوا يستنجون بالكرسف والاحجار ثم احدث الوضوء وهو خلق كريم مع كون المناسب عليه السلام الجمع بين الماء والاستنجاء الذي هو مكمل لبعض ما تقدم محمول على بعض

٢ وبالنص

الوجوه

الركن الثاني

في كيفية الاستنجاء

الوجوه المرجحة لترك هذا المستحب ثم ظاهر العبارة كغيرها استحباب الجمع مع التعدي ولا يكاد يظهر صريحا مما عثرنا عليه من الاخبار ويمكن الاستدلال عليه بما تقدم من رواية
الجمهور عن علي عليه السلم ويؤيده ان الظاهر ان الانصار الذين نزلت فيهم الآية المذكورة استنجوا بالماء بعد الاحجار مع ان الظاهر في التعدي لانه لم يمكن ترك الاحجار المامور بها في
الاستنجاء مطلقا مع انه يكفي في الاستنجاء فتوى الفقيه فكيف فتوى الجمع الكثير واعلم ان ظاهر الاخبار المتقدمة انه لا يجزي اقل من ثلثة احجار وان حصل النقاء بادونها كما هو صريح المقنعة
والسرائر وظاهر المبسوط والكافي والمحكي عن المراسم جميع الفاضلين والشهيدين وغيرهما بل عن جماعة انه المشهور وفي شرح الجمل للقاضي وقد الاحجار عندنا ثلثة لا يقتصر على اقل منها ويكفي
بل ظاهر الاخبار المتقدمة الاصل لعدم اطلاق حاكم عليه في المقام عدا ما يرى من حسنة ابن المغيرة المتقدمة قلت هل للاستنجاء حد قال لا ينقي ما ثمة او حتى ينقي ما ثمة كما في
بعض النسخ قلت ينقي ما ثمة ويبقى الريح قال الريح لا ينظر اليه وموثقة يونس بن يعقوب او صحيحة قلت لابي عبد الله عليه السلم الوضوء الذي افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط او بال قال يغسل ذكره ويذهب
الغائط ويتوضأ مرتين مرتين وفي الاولى ان الظاهر كون مورد السؤال الاستنجاء بالماء لقلة وجوده بل في ذلك الازمنة المتأخرة عن زمن الصحابة والتابعين ولان النقاء هنا
وان كان لغة النظافة التي هي صفة المحل لكن استعمل هنا في ملاقي المحل فهو عبارة عن الازالة وهو في الموثق يقتضي ظهوره في زوال جميع ما في المحل حتى الاثر الذي هو من
الاجزاء وذلك لا يكون الا في الغسل بالماء ولان الظاهر ان الريح المسئول عنه هو الباقي في المحل لشهادة وجوده في اليد الا فلا يمكن استشمام المحل ولا يكون ذلك الا في

بيننا الاضعف للرواية وعدم صلوحها لتقييد المطلقات فليحمل على ما ذكرنا ولو على جهة التأويل وعلى الاستحباب هذا كله بالنسبة الى ما تلوث من الاحجار
واما المستعمل منها بعد التنقية فالظاهر جواز استعماله عند من بنى على ان العبرة بالطهارة لا بالبكارة كما صرح به الذكرى وهو ظاهر المحقق والشهيد الثانيين
وصريح الثانيين وكذا استعمال هذا الشخص لغيره في غير هذا التطهير كما صرح به في المقاصد العلية بجوازه وهذا التطهير على وجه التعلق بالماسح وهو كذلك ايضا
واعلم انه لا فرق بين المتنجس بالاستنجاء به والمتنجس بغيره في عدم الجواز الا بعد ازالة النجاسة والظاهر عدم الخلاف فيه مضافا الى الاصل بناء على ما نقله من عدم الاطلاق
ويستفاد من فحوى ذلك انه لا يجوز استعمال الاحجار النجسة وعن التذكرة والتحرير والغنية الاجماع عليه ولو قلنا باكتساب النجاسة بنجاسة خارجية اتضح وجه
المنع لان ملاقي المحل يتنجس حينئذ ومن هنا قيل انه لا بد بعد ذلك من الغسل بالماء اما لو تنجس المحل به فلا اشكال في لزوم الماء ولا يجوز الاستنجاء بالعظم والروث
الطاهرين اتفاقا على الظاهر المصرح به في المعتبر والمنتهى وفي الغنية والروض كما عن جماعة دعوى الاجماع عليه مضافا الى الاخبار الواردة في المسألة نعم يظهر من العلامة
في التذكرة التردد ولعله لعل الحكم لا يصلح في رواية ليث المتقدمة في التحريم بل يحمل الحكم التكليفي اعني الكراهة والفساد وهو لازم التحريم نعم عن الدعائم انهم
عليهم السلام نهوا عن الاستنجاء بالعظام والبعر وكل طعام وعن مجالس الصدوق ان النبي صلى الله عليه وآله نهى عن الاستنجاء بالروث والرمة يعني العظم البالي ويمكن دعوى
انجبار ضعفها بالشهرة لكن في الغنية ولا يجوز الاستنجاء بالعظم والروث لان وفد الجان جاؤا الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا امتعنا يا رسول الله فاعطاهم الروث
والعظم فلذلك لا ينبغي ان يستنجى وظاهره بل يقاص صريحه وعن الخلاف روى سلمان ان رسول الله صلى الله عليه وآله امرنا ان نستنجي بما ليس فيها رجيع ولا عظم ولعل
الاتفاقات المستفيضة يصلح لجبر السند بل الدلالة في هذه الاخبار بل هي حجة بالاستقلال ثم ان معقد الاجماعات المتقدمة واكثر الاخبار الروث دون مطلق الرجيع او البعر
فينبغي الاقتصار عليه لكن الانصاف انه لا يبعد دعوى ارادة العموم لان السؤال في رواية ليث المتقدمة عن البعر فذكر الروث في الجواب يدل على ان المراد به مطلق الرجيع وتخيل
ان عدوله عليه السلام عن مورد السؤال الى الروث دليل على الاختصاص انما يحسن لو كان البعر غير الروث اما اذا كان ظاهرا عرفا مغايرا للروث فهو دليل على ارادة العموم
من الروث كما لا يخفى الا ان يقال ان الامر دائر بين ارادة التعميم من البعر وبين ارادته من الروث فيسقط الاستدلال فافهم ويشهد للتعميم الاستدلال في المنتهى بقوله
من استنجى بعظم او رجيع فهو بريء من محمد صلى الله عليه وآله ولا يجوز الاستنجاء بالمطعوم ايضا اجماعا على ما صرح به في الغنية وظاهر المنتهى لفحوى تعليل الحكم
في العظم والروث بانها طعام الجن وبذلك كله يمكن دعوى انجبار ما عن دعائم الاسلام نهوا عليهم السلام عن الاستنجاء بالعظم والبعر وكل طعام فان اخبار هذا الكتاب من
المراسيل القابلة للانجبار لكن عن البحار بعد نقل هذا الكتاب وحال المصنف ان اخبار هذا الكتاب يصلح للتأييد والتأكيد وانكر صاحب الحدائق على هذا الكتاب و
يفهم من الحكم في المطعوم تحريم استنجاء كل محترم يلزم من الاستنجاء به هتك حرمته وان لم يلزم من ذلك من مطلق تنجيسه فان للاستنجاء خصوصية في الاهانة ولا يجزي استعمال
صيقل يزلق عن النجاسة ولا يزيلها ولو استعمل ذلك لم يطهر لعدم قلعه للنجاسة بخلاف الاجسام السابقة فان تحريم استعمالها لا يدل على فسادها وفاقا لجماعة بل عن
شرح الموجز دعوى الشهرة عليه وخلافا للآخرين وعن الغنية الاجماع عليه لو كان مستند المنع عن الاجسام المنصوصة الى غيرها الاجماع كان المتعين هو الحكم
بالفساد للاصل وعدم الدليل فتأمل الثالث في سنن الخلوة وهي مندوبات ومكروهات فالمندوبات امور منها ستر البدن بان يبعد عن الناس او يدخل بيتا او حفيرة
ومنها ارتياد موضع مناسب للبول فانه من فقه الرجل كما في الروايات ومنها تغطية الراس اتفاقا كما عن المعتبر والذكرى وغيرهما ويكفي مثله في الاستحباب نعم في
مرسلة [illegible] كان الصادق عليه السلام اذا دخل الخلاء يقنع راسه وارسله في الفقيه ايضا وعن الفقيه ايضا ينبغي للرجل اذا دخل الخلاء ان يغطي راسه اقرارا
بانه غير مبرئ نفسه من العيوب انتهى وعن المفيد تعليله بستره وليغط راسه ان كان مكشوفا ليأمن بذلك من عبث الشيطان ومن وصول الرائحة الخبيثة الى دماغه
وهو سنة من سنن النبي صلى الله عليه وآله وفيه اظهار الحياء من الله لكثرة نعمه على العبد وقلة الشكر منه انتهى وفي بعض الروايات الستر عن الناس
ولو بالبعد او دخول بيت ومنها التسمية عند الدخول والخروج لرواية معاوية بن عمار اذا دخلت المخرج فقل بسم الله وبالله اللهم اني اعوذ بك من الخبيث المخبث
الرجس النجس الشيطان الرجيم واذا خرجت فقل بسم الله وبالله والحمد لله الذي عافاني من الخبيث المخبث واماط عني الاذى وفي مرفوعة سعد عن عبد الله الى الصادق عليه السلام
من كثر عليه السهو فليقل اذا دخل المخرج بسم الله وبالله اعوذ بالله من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم ومنها تقديم الرجل اليسرى عند الدخول واليمنى
عند الخروج عكس المسجد قال في المعتبر لم اجد لهذا حجة غير ان ما ذكره الشيخ وجماعة من الاصحاب حسن وذكر جماعة ان المدار في الصحراء على موضع الجلوس ويحتمل
الحكم في كلام من ذكره بالبنيان بقرينة الدخول والخروج ومنها التسمية عند التكشف للبول وغيره فان الشيطان يغض بصره عنه كما في الرواية ومنها الاعتماد على الرجل
اليسرى وفتح اليمنى ومنها الاستبراء من البول على المشهور وعن الغنية والوسيلة الوجوب وهو ظاهر الاستبصار وهو ضعيف لعدم الدليل والظاهر استحبابه اذا
درة البول وصب الماء وفي كيفية الاستبراء اختلاف واحوطها ما سيذكره المصنف في باب الجنابة من انه المسحات التسع واصح ما ورد فيه صحيحة ابن مسلم قال
قلت لابي جعفر رجل بال ولم يكن معه ماء قال يعصر اصل ذكره الى طرفه ثلاث عصرات وينتر طرفه فان خرج بعد ذلك شيء فليس من البول وانما هو من الحبائل والنتر على
ما في النهاية جذب فيه جفوة وقوة وربما استظهر من الصحيحة ان المنجر لا يحصل عن الذكر والانثيين وذكر التنحنح ثلثا بعد المسحات وظاهر الاكثر اختصاص الاستبراء
بالرجل كما هو مورد الاخبار وقيل بثبوته للانثى وانها تستبرئ عرضا وعن المنتهى ان الرجل والمرأة سواء ومنها تعجيل الاستنجاء ومنها ان لا ينقطع الا
على وتر ومنها الدعاء بالمأثور عند الاستنجاء لما رواه عبد الرحمن بن كثير في حكاية وضوء امير المؤمنين عليه السلام قال ثم استنجى وقال اللهم حصن فرجي

واعف

واعفه واستر عورتي وحرمني على النار وما ارسله الصدوق عن النبي صلى الله عليه وآله انه اذا استنجى قبل الوضوء قال اللهم اذهب عني القذى والاذى واجعلني
من المتطهرين وعند الفراغ بما رواه ابو بصير عن احدهما عليهما السلام اذا فرغت فقل الحمد لله الذي عافاني من البلاء واماط عني الاذى ومنها البدأة بالمقعدة في الاستنجاء بالماء
لموثقة عمار ومنها تقديم اليمنى عند الخروج وقد تقدم والتسامح في مأخذه والدعاء بعده بقول امير المؤمنين الحمد لله الذي رزقني لذته وابقى قوته في جسدي واخرج عني اذاه
يا لها نعمة يقوله ثلثا وارسل عن النبي صلى الله عليه وآله انه اذا دخل الخلاء يقول الحمد لله الحافظ المؤدي واذا خرج مسح بطنه وقال الحمد لله الذي اخرج عني اذاه وابقى قوته
فيا لها من نعمة لا يقدر القادرون قدرها والمراد بالحافظ المؤدي معطي قوتي الماسكة والدافعة واما المكروهات فهي ايضا امور منها الجلوس في الشوارع فعن الخصال
بسند معتبر عن امير المؤمنين في جملة حديث قال ولا تبل على المحجة ولا تتغوط عليها وصحيحة عاصم بن حميد عن ابي عبد الله قال قال رجل لعلي بن الحسين اين يتوضأ
الغرباء ببلدكم قال يتقي شطوط الانهار والطرق النافذة وتحت الاشجار المثمرة ومواضع اللعن قيل له واي موضع اللعن قال ابواب الدور ومنه يستفاد كراهة الخلوة
في المشارع وتحت الاشجار المثمرة وفي بعض الروايات عبر بمساقط الثمار وفي النبوي رواية السكوني تحت شجرة فيها ثمرتها وظاهره الاختصاص بما فيه الثمرة بالفعل وهو اخص
من الاولين نعم في المحكي عن العلل عن الباقر ان لله عز وجل ملائكة موكلين بنبات الارض من شجر ونخل فليس من شجرة ونخلة الا ومعها من الله عز وجل ملك يحفظها
وما كان فيها ولولا ان معهن من يمنعها لاكلها السباع وهوام الارض اذا كان فيها ثمرها وانما نهى رسول الله ان يضرب احد خلاه تحت شجرة او نخلة قد اثمرت لمكان الملائكة
الموكلين بها ولذلك يكون الشجرة والنخلة انسا اذا كان فيه حمله لان الملائكة تحضره الا ان الجمع بين الكل لا مانع منه فلا وجه للتقييد مع ضعف المقيد
ان مواطن النزال وشبهها يمكن ان يستفاد حكمه من مواضع اللعن المنصوص عليه في تلك الصحيحة بناء على ان تفسيرها فيه بابواب الدور تمثيل لها كما يظهر من جماعة
مضافا الى التصريح به في مرفوعة الكافي عن مولينا ابي الحسن وهو غلام صغير لابي حنيفة حين سئل عنه اين يضع الغريب ببلدكم اجتنب افنية المساجد
وشطوط الانهار ومساقط الثمار ومنازل النزال ولا يستقبل القبلة ببول ولا غائط وارفع ثوبك وضع حيث شئت ومنها التخلي على القبور ومنها استقبال
الشمس والقمر للمرسل لا تستقبل الشمس ولا القمر وظاهره الاستقبال بمقاديم البدن الا ان في رواية السكوني نهى رسول الله ان يستقبل الرجل الشمس والقمر بفرجه
وعليه فلو انحرف عن القبلة ببوله الى الطرف المقابل للنيرين كان مكروها ولو عكس فالظاهر ايضا ثبوت الكراهة ايضا لان اصل الذكر باق على الاستقبال
وقد تقدم في استقبال القبلة عبارة الموجز وشرحه في قصد الاستقبال بالفرج مع ان المتخلي حينئذ ايضا مستقبل لهما الا ان يخص الحكم بمخرج البول ثم الا
وان صدق على مجرد مقابلة الجهة الا ان الظاهر ارادة استقبال جرم النيرين من غير حائل كما يدل عليه حسنة الكاهلي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال قال رسول الله
لا يبولن احدكم وفرجه باد للشمس والقمر يستقبل به وفي حديث المناهي نهى ان يبول الرجل وفرجه باد للشمس او القمر وما عدا الاول من الاخبار مختص بالبول
وظاهر الاكثر كالمصنف قدس التعميم وفي مرسلة الفقيه لا تستقبل الهلال ولا تستدبره وعن نهاية العلامة التصريح بعدم كراهة الاستدبار ومنها استقبال
الريح بالبول لرواية عبد الحميد المسئول فيها عن حد الغائط لا تستقبل الريح ولا تستدبرها وصريحها ثبوت الاستدبار ايضا وعدم الاختصاص بالبول بل الاختصاص
بالغائط الا اذا اريد من الغائط المسئول عن حده ما اريد من قوله جاء احد منكم من الغائط وكان وجه الكراهة عند من خصه بالاستقبال والبول ما عن الخصال
بسنده عن امير المؤمنين اذا بال احدكم فلا يستقبل ببوله الريح وان الاستقبال مظنة رد البول اليه فيكون مستفادا من وجه كراهة البول في الارض الصلبة
المنصوص عليه في رواية ابن مسكان عن الصادق عليه السلام قال كان رسول الله اشد الناس توقيا للبول حتى انه كان اذا اراد البول عمد الى مكان مرتفع
من الارض او مكان يكون فيه التراب الكثير كراهة ان ينتضح عليه وفي رواية السكوني من فقه الرجل ان يرتاد موضعا لبوله وظاهر الرواية ارتفاع الكراهة
بعلو مكان الرجل عن مصب البول بل بكل علاج يؤمن معه رد البول ويكره البول ايضا في ثقوب الحيوان وفي الماء جاريا او راكدا واشد منه كراهة اذا كان واقفا وعليه
يحمل رواية عنبسة عن البول في الماء قال لا باس اذا كان جاريا وصحيحة ابن مسلم لا باس بان يبول الرجل في الماء الجاري وكره ان يبول في الراكد وفي مرسلة
مسمع نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يبول الرجل في الماء الجاري وقال ان للماء اهلا وعن الخصال بسنده عن امير المؤمنين لا يبولن الرجل من سطح
في الهواء ولا يبولن في ماء جار فان فعل شيئا من ذلك فاصابه شيء فلا يلومن الا نفسه فان للماء اهلا وللهواء اهلا وفي مرسلة الفقيه ان البول في الماء الراكد
يورث النسيان ومورد الاخبار كعبارة المصنف البول الا ان التعليل بان للماء اهلا ربما يعم الحكم للغائط بالفحوى ولعله منشأ الحاق الاصحاب كما حكي
عنهم عموما ومنها البول قائما ومنها مس الذكر باليمين عند البول ومنها البول مطمحا به في الهواء ويكره الاكل والشرب حال الكون في بيت الخلاء واستدل
عليه بما ارسله في الفقيه عن ابي جعفر قال دخل عليه السلام الخلاء فوجد لقمة خبز في القذر فغسلها ودفعها الى مملوك معه فقال يكون معك لآكلها
اذا خرجت فلما خرج عليه السلام قال للمملوك اين اللقمة فقال اكلتها يا ابن رسول الله فقال انها ما استقرت في جوف احد الا وجبت له الجنة فانت حر وانا
اكره ان استخدم رجلا من اهل الجنة وعن العيون رواية هذه القصة بثلاثة اسانيد عن الرضا عليه السلام عن ابائه عن الحسين بن علي ولعل القصة اتفقت
منهما عليهما السلام ثم الرواية على تقدير دلالة تأخير الاكل فيها على ان المانع عن المبادرة وتعجيل ابتلاء هذه المثوبة هو كراهة الاكل في بيت الخلاء وكونه
عليه السلام في اثناء التخلي بحيث لا يمكن الخروج والاكل ثم العود وكراهة استصحاب الخبز معه في المخرج مختصة بالخبز ولعل للخصوصية مدخلا في كراهة
الاكل فلا يتعدى الى كل مأكول فضلا عن الشرب الا ان فتوى الاصحاب بل بعضهم يكفي في الكراهة لكن يشكل مع علم المستند وظهور عدم دلالته ومنها السواك

المضمرة التهذيب لمرسلة في الفقيه ان السواك في الخلاء يوجب البخر ومنها الاستنجاء باليمين لنهي النبي صلى الله عليه وآله عنه في مرسلة يونس وفي رواية السكوني
ان الاستنجاء باليمين من الجفاء قال الصدوق وقد روي انه لا باس اذا كانت اليسرى معتلة ومنها الاستنجاء من الغائط والبول اذا لم يكن بالصب باليد اليسار ومنها خاتم
عليه اسم الله لرواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام من نقش خاتمه اسم الله فليحوله من اليد التي يستنجي بها في التوضي وروى
الصيقل قلت لابي الحسن الرضا الرجل يستنجي وخاتمه في اصبعه ونقشه لا اله الا الله فقال اكره ذلك له فقلت جعلت فداك اوليس رسول الله صلى الله عليه وآله
وكل واحد من آبائك عليهم السلام يفعل ذلك وخاتمه في اصبعه قال بلى ولكن اولئك كانوا يتختمون في اليد اليمنى فاتقوا الله وانظروا لانفسكم وفي رواية
وهب بن وهب عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان نقش خاتم ابي العزة لله وكان في يساره يستنجي بها لكن وهب عامي خبيث بل من اكذب البرية مع امكان حملها
كما قيل على نزعه عند الاستنجاء ثم الظاهر ان الكراهة انما هي مع الامن من التلويث والا فهو حرام ثم ظاهر خبر الصيقل عدم كراهة استصحاب الخاتم
المذكور لا لطباق النبي والائمة صلى الله عليه وعليهم على المداومة عليه لان في خبر واحد من الاخبار كراهة استصحابه ولو مستورا فهو مستعمل في موضعه كرواية
ابان بن عثمان عن ابي القاسم قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يريد الخلاء وعليه خاتم فيه اسم الله تعالى فقال ما احب ذلك قلت فيكون اسم محمد قال لا باس
بل ظاهر بعضها الحرمة كرواية ابي ايوب قلت لابي عبد الله عليه السلام ادخل الخلاء وفي يدي خاتم فيه اسم الله تعالى قال لا ولا تجامع فيه وفي قرب الاسناد بسنده
عن علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام قال سألته عن الرجل يجامع ويدخل الكنيف وعليه الخاتم فيه ذكر الله او شيء من القرآن ايصلح ذلك قال لا وفي رواية عمار
لا يمس الجنب درهما ولا دينارا عليه اسم الله تعالى ولا يستنجي وعليه خاتم فيه اسم الله تعالى ولا يجامع وهو عليه ولا يدخل المخرج وهو عليه ولعله لذلك عبر الصدوق
في الفقيه بقوله ولا يجوز للرجل ان يدخل الخلاء ومعه خاتم عليه اسم الله او مصحف فيه القرآن لكن قوله بعد ذلك فان دخل وعليه خاتم عليه اسم الله تعالى
فليحوله من يده اليسرى اذا اراد الاستنجاء ظاهر في الكراهة وكيف كان فيشكل الجمع بين هذه الاخبار وبين الخبر المتقدم ولا يحضرني الان وجه جمع ظاهر وعلى اي
حال فظاهر الاخبار اختصاص الكراهة بكون الخاتم في اليد ولا يظهر من الاخبار كراهة مطلق الاستصحاب كما عبر في الفقيه وتبعه غيره ثم ظاهرها كراهة كونه
في محله ثم انه نسب الى المشهور الحاق اسم الانبياء والائمة صلوات الله عليهم باسم الله وهو حسن من جهة الاعتبار الا انه لا دليل عليه من النص بل رواية ابي القاسم
المتقدمة ظاهرة في نفي الكراهة وحملها على ما اذا كتب الاسم لا بقصد النبي صلى الله عليه وآله بعيد ومنها الكلام ففي رواية صفوان نهى رسول الله صلى الله عليه وآله
ان يجيب الرجل آخر وهو على الغائط او يكلمه حتى يفرغ وظاهر النهي عبر الصدوق فقال لا يجوز الكلام في الخلاء لنهي النبي صلى الله عليه وآله عن ذلك
ولكن الظاهر عنه ارادته الكراهة وعليها يحمل النهي في الخبر ايضا كما يرشد اليه التعليل في رواية ابي بصير لا تتكلم على الخلاء فان من تكلم على الخلاء لم يقض حاجته
الا ان يكون تكلمه بذكر الله تعالى كرواية الحلبي لا بأس بذكر الله وانت تبول فان ذكر الله حسن على كل حال فلا تسأم من ذكر الله وفي صحيحة ابي حمزة عن
ابي جعفر مكتوب في التوراة التي لم تغير ان موسى على نبينا وآله وعليه السلام سأل ربه فقال الهي انه يأتي علي مجالس اعزك واجلك ان اذكرك فيها فقال يا موسى ان ذكري
حسن على كل حال والظاهر الحاق ذكر النبي صلى الله عليه وآله بذكر الله حكما او موضوعا كما يرشد اليه ما سيأتي من كون الاذان ذكر الله فتأمل وفي صحيحة الحلبي
يقرء النفساء والحائض والجنب والرجل يتغوط في المخرج القرآن قال يقرؤن ما شاؤا والمراد بقراءة ما شاؤا من القرآن او قراءة ما شاؤا من قرآن ونحوه كا
الادعية وعلى كل حال فتخصيصها برواية عمر بن يزيد سألت ابا عبد الله عليه السلام عن التسبيح في المخرج وقراءة القرآن قال لم يرخص في الكنيف في اكثر من
آية الكرسي او يحمد الله او آية وفي رواية الصدوق وآية الحمد لله رب العالمين بعيد بل مستهجن ويمكن حمل الصحيحة على ما لا ينافي الكراهة كما في الجنب والحائض و
النفساء والمراد بالكراهة المصطلحة لان الاذن في صحيحة ابن مسلم لا يراد مجرد الجواز بل المراد المشروعية الثابتة في اصل القراءة المسؤول عن ثبوتها في هذه
الاحوال ومما استثني من الذكر حكاية الاذان ففي الصحيح عن ابي جعفر يا ابن مسلم لا تدعن ذكر الله على كل حال قال ولو سمعت المنادي ينادي بالاذان وانت على
الخلاء فاذكر الله وقل كما يقول المؤذن وفي رواية ابي بصير ان سمعت الاذان وانت على الخلاء فقل كما يقول المؤذن ولا تدع ذكر الله في تلك الحال فان ذكر الله
حسن على كل حال وظاهر قوله فقل كما يقول المؤذن شموله لحكاية الحيعلات وهذا طعن بعض على الشهيد الثاني حيث انكر النص في ذلك واستشكل فيها لا لاستدلال
عليه بعموم الذكر لان الحيعلات ليست من الذكر قال الا ان تبدل بالحولقة لكن الانصاف ان روايتي العلاء لا يخلو ظهورهما المذكور من الوهن حيث علل
الحكاية فيهما بانها من ذكر الله مع ان الحيعلات ليست منه والتزام كونها منه فلا يكون التعليل اخص من الحكم حتى يخصصه يوهن عموم يخالف العرف
واللغة لكن الانصاف ان ظهور الامر بالحكاية في حكاية الكل اقوى من حمل التعليل على التغليب على ان اشتمالها على الذكر مع كونه عملا واحدا هو المسوغ للتكلم به و
يؤيد ارادة جميع فصول الاذان ما عبر به في رواية سليمان بن مقبل قلت لابي الحسن الاول عليه السلام لاي علة يستحب للانسان اذا سمع الاذان ان يقول كما يقول
المؤذن وان كان على البول والغائط قال لان ذلك يزيد في الرزق فان التعليل المذكور ظاهر في ارادة حكاية جميع فصوله لانها هي التي تزيد في الرزق مع انه
لو اختص المحكي بما كان منه ذكرا لم يكن وجه للسؤال عنه وكان الانسب تعليله بذكر الله لانه اصلح لحكمة الاستحباب واقعا وابعد للمخاطب ليستفيد منه عموم رجحان
الذكر فيعلم ان هذا ايضا غير عنوان ذكر الله ولذا يمكن ان يستدل به على جواز التكلم بكلما يضطر اليه الانسان في امر دينه او دنياه وضابطه كل حاجة يضر
فواتها فظهر بفوات زيادة الرزق بترك حكاية الاذان ويمكن ان يؤيد الحكم بما تقدم في رواية ابي بصير من جعل حكمة النهي مقتضاء الحاجة الشاملة للدنيوية

فان

فان مثل هذا لا ينافي فوات الحاجة الحاضرة ويؤيده نفي الحرج بناء على جريانه في الحكم الغير الالزامي وان الضرورات تبيح المحظورات فالضرورات العرفية وان لم تبلغ
مرتبة الوجوب تبيح المكروهات ومنه يعلم ان حال الاضطرار مستثنى من جميع المكروهات

الفصل الثالث

في كيفية الوضوء وهي افعاله الواقعة
في جواب قول السائل كيف يتوضأ كما هو الحد للامور المتسقة والافعال فروض وسنن اما فروضه والمراد بها مطلق الواجبات او المستفاد وجوبها من الكتاب ولو بمعونة
آية الاخلاص فهي خمسة ولم يعد منها المباشرة والترتيب والموالاة لانها قيود ماخوذة في تلك الافعال ليس لها وجود مستقل ممتاز في المركب من حيث هو ولذا لم يذكر
هذه الامور في واجبات الصلوة اولا لانها شرط وهو ضد الاجزاء لكنه ينتقض بالنية فانها عند المصنف قد اشبه بالشرط بل شرط اولا ان وجوب ما عداها غير
مستفاد من الكتاب فينتقض بالمباشرة فالوجه هو الاول ومنه يظهر ان تحميضها اولى من الزيادة بادخال الترتيب والموالاة كما في النافع والقواعد وفيادة تكملة
كلمة الذكرى حيث قال ان واجباته المستفادة من نص الكتاب ثمانية وتكلف في استفادة الترتيب من الكتاب بما لا يخفى على من راجعه وحكي عن الشيخ الاستدلال على
الموالاة بافادة الامر للفور وان تضمن الجملة في آخر كلامه كيف كان فالاولى ما فعله المصنف تبعا للامر فهو الاول من الفرض النية وهي واجبة في الوضوء اجماعا محققا
ومستفيضا والمحكي عن الاسكافي من الاستحباب محمول على الصورة المخطرة او شاذ مطرح وقد اشتهر الاستدلال على ذلك قبل الاجماع بقوله تعالى وما امروا الا
ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقوله صلى الله عليه وآله انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى وقوله عليه السلام لا عمل الا بنية والآية ظاهرة في التوحيد ونفي
الشرك من وجوه منها لزوم تخصيص العموم باكثر من الباقي ومنها عطف اقامة الصلوة وايتاء الزكوة على العبادة الخالصة عن الشرك وهو التوحيد والحصر في بالنسبة
الى العبادة الغير الخالصة عن الشرك بما ذكرنا منه وجماعة منهم البيضاوي مخلصين له الدين اي لا يخلطون بعبادته عبادة من سواه وعن البيضاوي اي لا يشركون به وعن
النيشابوري تفسيره بالتوحيد وجزم بذلك شيخنا البهائي في الاربعين وكيف كان فلا اشكال في ان الآية لا تدل على انحصار المامور به في العبادة المستفاد منه ان الاصل
في كل واجب ان يكون عبادة كما زعمه بعض لينفع فيما نحن فيه وانما يمكن ان يدعى دلالتها على ان العبادة لم يؤمر بها الا على جهة الاخلاص ولهذا استدل الفاضلان
في ظاهر المعتبر وصريح المنتهى بها على وجوب الاخلاص في الواجب المفروغ كونها عبادة لكنه ايضا مبني على كون المراد بالدين الطاعة والامر منها او من العبادة لا
على وجوب اخلاص عبادة الله عن عبادة الاوثان وطاعته تعالى عن الرياء ونحوه لكن الظاهر بقرينة عطف الصلوة والزكوة ارادة الاخلاص في العبادة وهو التوحيد فقد
حكى الله سبحانه في الآية الشريفة من تكاليف اهل الكتاب اهم اصول الدين وفروعه ومن تامل نظائر الآية مما ذكر فيه العبادة على وجه الاخلاص مثل قوله تعالى
قل الله اعبد مخلصا له ديني وقوله تعالى فاعبد الله مخلصا له الدين الا لله الدين الخالص والذين اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله
الى غير ذلك من الآيات ظهر له ما استظهرناه من ارادة التوحيد في مقابل الشرك واما الاخبار فحملها على ظاهرها ممتنع وعلى نفي الصحة بمعنى ترتب الاثر موجب
للتخصيص المخرج للكلام عن الوضوح الا ان يراد من النية مطلق قصد الفعل فيراد من الروايات ان الفعل الغير المقصود لا يعد من الاعمال للفاعل لانه صادر بغير قصد
واذا ترتب من اكرم رجلا لا يقصد انه زيد لم يكن اكرام زيد بهذا العنوان من افعاله الاختيارية فالعمل عمل من حيث العنوان المقصود دون غيره من العناوين الغير المقصودة
لكن هذا المقدار لا ينفع فيما نحن فيه لانا نطالب بدليل وجوب كون الوضوء بعنوانه الخاص عملا اختياريا للمكلف ثم لا يكتفي كغسل الثوب بحصوله من المكلف ولو
من دون قصد العنوان بان يقصد الفعل بعنوان آخر فيتبعه حصول هذا العنوان من دون قصد فلو حملنا هذه الاخبار على ظواهرها من ارادة الحقيقة
والتمسك بها لما نحن فيه خطأ فاحش مع ان ارادة ظاهرها يشبه الاخبار عن الواضحات مع ان في بعض تلك الروايات ما يمنع عن ذلك مثل قوله عليه السلام لا
قول الا بعمل ولا عمل الا بنية ولا نية الا باصابة السنة وفي آخر لا نية الا باصابة السنة فالاظهر في هذه الاخبار حمل التنوين منها على ارادة نفي الجزاء على الاعمال
الا بحسب النية فالعمل لا يكون عملا للعبد يكتب له او عليه الا بحسب نيته فاذا لم يكن له نية فيه لم يكتب اصلا واذا نوى كتب على حسب ما نواه حسنا او سيئا واما قوله لا عمل الا بنية
فالظاهر منه ارادة العمل الصالح وهي العبادة المنبعثة عن قصد النفع فيه ثم النية لغة وعرفا وشرعا ارادة الشيء والعزم عليه والقصد اليه ففي الصحاح نويت
كذا اذا عزمت عليه وقد تتعدى كالارادة الى محل الفعل المراد كما يقال اراده فلان بسوء اي اراد له السوء ومنه ما في المنتهى انه يقال نواك الله بخير اي قصدك وهي مقارنة
للمراد تارة ومنفصلة عنه اخرى بان يكون مقيدا بامر مترقب كما اذا اراد السفر غدا وقد يدعى تخصيص النية حقيقة في ارادة الفعل الغير المقيد بامر مترقب فيلزم
المقارنة للدخول فيه فيكون النية اخص من الارادة لكن هذه الدعوى لم تثبت وان ادعاها غير واحد كما في المبسوط وقت النية عند اول جزء من الصلوة وما
ما يتقدمها فلا اعتبار بها لانها يكون عزما انتهى وظاهره في العبادة مغايرة النية للعزم وعن فخر الدين قده في الايضاح التصريح بان النية حقيقة في الارادة
المقارنة وفي الذكرى ان الارادة المتقدمة عزم لا نية وعن فخر الدين قده ايضا في رسالة النية انه عرفها المتكلمون بانها ارادة من الفاعل للفعل مقارنة له
والفرق بينها وبين العزم انه مسبوق بالتردد دونها ولا يصدق على ارادة الله انها نية فيقال اراد الله ولا يقال نوى الله وعرفها الفقهاء بانها ارادة ايجاد الفعل
المطلوب شرعا على وجهه انتهى وظاهر كلامه عموم تعريف الفقهاء للمقارن وغيره الا ان يريد ان المغايرة من حيث المتعلق فقط وحينئذ فيمكن ان يحمل على تحديد
النية الصحيحة كما تراهم يختلفون في شرائط الصحة في تحديدها عن غيرها من العبادات والمعاملات ويحتمل ان يبنى على وضع هذه اللفظة عند الشارع او المتشرعة
للصحيحة كغيرها من الفاظ العبادات بل المعاملات عند جماعة ثم وصف الارادة بانها فعل بالقلب توضيح اذ لا محل لها غيره ويمكن[2] تعريضا على من استحب
التلفظ بها كما عن بعض الشافعية او اوجبه ويمكن ان يحترز عن ارادة الله سبحانه فانها لا تسمى نية وقد تقدم عن المنتهى نواك الله بخير فراجع وتامل ويمكن ان

[2] ان تكون

يكون

يكون اشاله الى ان النية هي الارادة التفصيلية التي تعلقت فعلا للقلب وهي التي يجب في اول كل عمل كما هو صريح المشهور دون الامر المركوز في الذهن في اثناء العمل
وهي التي تعبر عنها المتأخرون بالداعي ويجعلونها النية كما حكى ذلك عن المحقق الاردبيلي وشيخنا البهائي والمحقق صدر الدين الشيرازي والمحقق الخونساري
وجماعة ممن تأخر عنهم بل استقر عليه المذهب في هذا العصر توضيح محل الخلاف انه لا خلاف بين العقلاء في ان الفعل الاختياري لا بد وان يسبقه متصلة بارادة
عليه منبعثة عن تصور وتصديق بشئ مشتمل على منفعة او دفع مضرة ثم لا فرق بين الجزء الاول من الفعل وما عداه من الاجزاء في كون كل منها حركة اختيارية وفعلا اختياريا
كالكل الا انه يكفي في اتصاف ما عداه بكونه امرا اختياريا بما يبقى مركوزا في الذهن من التصور والقصد التفصيليين المذكورين المتعلقين بمجموع الفعل اولا وان
منتهى اراده متصلة تتم الحركة باستمرارها ولذا قال المحقق الطوسي قده في التجريد والحركة الى مكان يتبع ارادة بحسبها وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات
وارادات جزئية يكون السابق من هذه علة للسابق من تلك ثم المراد باجزاء الفعل
ما كان مرتبطا بجامع بحكم العادة النوعية او الشخصية مثلا اذا تصور المحتاج المشي الى السوق لاجل شراء اللحم للبس ثيابه ولعله كفى القصد المقتضي في اول
قيامه واما اللبس ثيابه فلعله فضلا عن اول جزء من المشي فيكفي فيها الامر المركوز في الذهن وان ذهل عن هذه الافعال تفصيلا لكنها افعال اختيارية صادرة
عن قصد واختيار يترتب عليها ما يترتب على الفعل الاختياري لو فرض صدوره من اوله الى اخره بالقصد والتصور التفصيليين نعم لو لم يكن الحركة اللاحقة مرتبطة
بالسابق ولم يكتف بقصد المجموع وفي اول الامر بعد تصور شراء اللحم ثم زيارة مؤمن لم يكتف في صدق زيارة المؤمن التصور والقصد المتعلقان في اول الشروع
بالشراء والزيارة بل لا بد عند الاشتغال بالمشي للزيارة من تصور وقصد مستقلين اذا عرفت هذا **فنقول** ان من تصور الصلاة مع مقدماتها من الاذان
والاقامة مشتملة على غاية هي اطاعة الله سبحانه بها فقام واشتغل بالاذان والاقامة فاذن واقام وكبر وقرأ وركع وسجد وفعل ذلك في الركعة الاخرى فلا فرق بين
مجموع العمل المصاحب بعضه للتصور والقصد التفصيليين وبين الجزء الاول منه المقارن بعينهما وبين باقي الاجزاء التي لم يوجد فيها تصور تفصيلي اصلا
في كون كل من الثلثة امورا اختيارية صادرة عن ارادة واختيار فالخلاف حينئذ في ان النية هي الارادة التفصيلية المنبعثة عن تصور الفعل وغايته المقارنة
لاول الجزء المقصود فعلا فيما عداه وان كان حكما مستندا اليها على ما يأتي من تفسير الاستدامة الحكمية او انها اعم منها ومن ذلك الامر المركوز في الذهن المعبر عنه في لسان المتأخرين
بالداعي الى الفعل والباعث عليه الذي هو ايضا من قبيل الارادة كما عرفت من المحقق الطوسي وان لم يشعر به الفاعل فيكون كل جزء من العمل واقعا عن ارادة مقارنة
اما تفصيلية كما في الجزء الاول واما اجمالية كما فيما عداه ويتفرع عليه جواز تقديم الارادة عند غسل اليدين في الوضوء ولا يقدح عزوبها عند غسل الوجه ويكون العمل
الواجب هو الوضوء الذي اوله غسل الوجه واما مع النية فلا باس بتقديم النية عند احضار الماء للوضوء واخذ الابريق للصب ولا يقدح عزوبها عند غسل اليدين
ويمكن ان يجعل ذلك ثمرة بعد التمام على كون النية هي الارادة التفصيلية المتوقفة على الاخطار في ان المعتبر مقارنة تلك الارادة لنفس المأمور به او يكفي مقارنتها
لما يتعلق به مما يعد معه فعلا واحدا والاظهر في كلماتهم جعل محل الخلاف هو الاول اذا عرفت هذا علمت ان ما نسب الى المشهور من ان النية هي الصورة المخطرة بالبال
وانها عندهم حديث نفسي متدرج وانها عندهم مركبة لا بسيطة لا يخلو عن شئ لان النية عند هؤلاء هي الارادة المنبعثة عن تصور الفعل وتصور غايته فالصورة
المخطرة مقدمة للنية لا نفسها نعم ربما يظهر من بعض كلماتهم ان النية امر متدرج كما لا يخفى على من راجع ما في الذكرى وغيرها من الترديدات المذكورة لجزئية
النية وشرطيتها واضعف من ذلك ما ظن نسبته المشهور ونكوصهم اليه فيما اختاره فقال في مفتاح الكرامة اظن ان الباعث لهم على ما ذكروه حصر القوى الباطنة
في الحواس الخمسة المشهورة فلما حصر القوى الباطنة المؤثرة في حركة الاشياء والعلة الغائية الموجبة لها في المخطر بالبال اذ لو لم يكن حاضرا في البال لم تصدر
عنها شئ لعدم حضورها في الذهن والمعدوم لا يؤثر وكذا اذا كانت موجودة في الذهن الا انها في الحافظة لا في البال لان الساهي والناسي لتلك الصورة والغاية
عن العلة الغائية كيف يصدر عنه معلولها المتوقف عليها فلا بد ان تكون ملحوظة حتى تؤثر ثم قال وليس الامر كما ذكروه لانه كثيرا ما لا يكون العلة الغائية
والداعي حاضرا في البال بل يكون في اوائل الحافظة او الخيال ومع ذلك توجد اثارها ظاهرا شديدا لمثل الصادر عن المخطر بالبال من غير تفاوت اصلا ونحن نشاهد
بالعيان ان الفعل الكثير الاجزاء لا يصدر من المخطر الا الجزء الاول منه والباقي يحدث من الموجود في اوائل الحافظة بل كثيرا ما يقع مجموع الفعل عنه انتهى ولا يخفى
على المتأمل ما فيه فضلا عما في ارتباطه بمذهب المشهور واضعف من الكل ما قيل من ان حاصل الفرق بين القول بالداعي والقول بالاخطار انه يرجع الاول الى ايجاب
العلم بالمخطور وقت الفعل بخلاف الثاني فانه يكفي بالمخطور من دون علم والتفات وما عسى يظهر من بعضهم من انه بناء على الداعي يكفي وجوده وان غاب عن ذهنه
حال الفعل ولذا لم يفرقوا بين الابتداء والاستدامة مما لا ينبغي الالتفات اليه ويقطع بفساده وكيف يعد مثل هذا الفعل في العرف بمجرد هذا العزم السابق
منويا ومقصودا واما بان يفرق بينهما ان المراد بالداعي نما هو العلة الغائية الباعثة للمكلف على ايجاد الفعل في الخارج وهو ليس من النية بناء على تفسيرها
بالقصد والارادة فاطلاق لفظ النية عليها مجاز عند بعضهم انما هو بحسب الاصطلاح المتأخر **فنقول** ح يكفي بقيا الداعي في المكلف لكن لا بد من
حصول الارادة حين العمل وان غفل عن الداعي في ذلك الوقت لكن بحيث لو سئل يقول افعل هذا لذلك الداعي وبهذا يظهر الثمرة بينه وبين القول بالاخطار
ولعل الاولى بناء على ان يجعل المدار بناء على الداعي على ما لا يعد في العرف انه فعل ساهيا عن القصد فيكفي بذلك انتهى ولم اجد لما ذكره من الفرق بين القولين
محصلا ولست شعري هل اعتبر القائل بالاخطار العلم بالمخطور او اعتبر القائل بالداعي الخطور وتفرق القائل بالداعي بين غيبة الداعي عن الفعل وغيبته نفس

في كيفية النية

الفعل ثم لو اجد فرقا بين ما ارتضاه اخيرا وجعله الاولى وبين ما انكره وقطع بفساده ايضا مما سيجئ في مسئلة الاستمرار الحكمي كما سيجئ وكيف كان فالاقوى
ما اختاره المتأخرون وحاصله ان العبادة لا تتوقف شرعا على ازيد مما تتوقف عليه عقلا الا ان الغاية فيها هي الاطاعة والتقرب ولعل هذا مذهب كل من اهمل
ذكر النية من القدماء الا في اعتبار اصلها بحكم العقل باعتبارها في كل فعل اختياري وفي اعتبار غاية التقرب لما هو اللازم من فرض كونها من العبادات الملحوظ فيها
قصد التعبد والاطاعة ويدل عليه مضافا الى الاصالة عدم اعتبار امر زائد على ما يصدق معه الاطاعة والعبادة جميع ما دل على اعتبار النية في العمل من قوله صلى الله
عليه وآله انما الاعمال بالنيات وقوله عليه السلام لا عمل الا بالنية وقوله لكل امرئ ما نوى فان ظاهر الكل اعتبار النية في كل جزء من العمل خصوصا مع عد عملا كما في
مجموع الاجزاء الواجبة من الوضوء فانه عمل قطعا فيعتبر اصابته بالنية ولا يكون متلبسا بها فعلا اذا قدمت عند غسل اليدين الا اذا جعلنا النية اعم من الامر المركوز
الذي لا ينافيه الغفلة والذهول التفصيلي ومن هنا اعترفوا بان مقتضى الدليل اعتبار استمرار النية فعلا الى اخر العمل لعدم اختصاص اعتبار النية بالجزء الاول الا ان
تعذر ذلك وجب الاكتفاء بالاستمرار الحكمي الاتي تفسيره قال الشهيد قده في قواعده قضية الاصل استحضار النية فعلا في كل جزء من اجزاء العبادة لقيام دليل
الكل في الاجزاء لانها عبادة ولكن لما تعذر ذلك في العبادة البعيدة المسافة وتعسر في القريبة اكتفى بالاستمرار الحكمي انتهى ولولا اعترافهم بذلك لامكن ان يوجه
اكتفائهم بالاستمرار الحكمي بان لفظ النية في الادلة المذكورة كلفظ الارادة والقصد ظاهر في القصد التفصيلي الا ان مقتضاها تلبس الفعل بالنية ويكفي في ذلك
كون العمل عن نية ولا يعتبر وجودها في كل جزء منه ولكن هذا لا ينفعهم فيما ذكرنا عليهم اذ اللازم حينئذ الاكتفاء بمقارنة النية عند مقدمات العمل الخارجة عنه كاحضار
الماء واخذ الابريق للصب اذ يصدق معه ايضا كون الوضوء عن نية ثم انهم اختلفوا في جزئية النية وشرطيتها وذكروا لكل منها وجوها لا طائل تحتها في المطلوب والاقوى
عقلا ونقلا كونها شرطا اما العقل فالحكم بتوقف الفعل عليها لا تركبه منها ومن غيرها واما النقل فلانهم عرفوا النية كما نقلنا سابقا بالارادة المقارنة للعمل الا
ان يقال انه لا خلاف في خروج النية عن حقيقة المنوي وانما الخلاف في العمل الشرعي المعلوم من العبادات هل هو الفعل مع نية او بشرط كونه منويا لكن المتعين
مع ذلك كونها شرطا لقوله صلى الله عليه وآله تحريمها التكبير وقوله افتتاحها التكبير وما روي عليه السلام لا عمل الا بنية ونحو فيحتمل كونه من قبيل لا صلاة الا بطهور
وقوله لا صلاة الا بفاتحة الكتاب والثمرة يظهر في اشتراطها بشروط الصلاة مثل الطهارة والستر والاستقبال والقيام ورده الشهيد بان المقارنة المعتبرة فيها
للتكبير ينفي هذه وفيه ان المقارنة لا توجب الا اعتبار هذه الامور في الجزء الاخير منها لا مجموعها الا ان يقال ان النية هي القصد البسيط المتأخر في الوجود عن
تصور المقصود فهي غير قابلة لان يحلل مع اول التكبير في القبلة والاستقبال فضلا عن الطهارة والستر هذا كله على مذهب المشهور واما على ما اختاره المتأخرون
فلا اشكال في كونها شرطا هذا حقيقة النية البسيطة في نفسها واما كيفيتها باعتبار المنوي فهي ان ينوي ايقاع الفعل المنوي له ولو اجمالا بجميع قيوده المشخصة
له التي لها دخل في تعلق الامر به لاجل الغاية التي بها يكون العبادة عبادة مأمورا بها والحاجة الى تصور الفعل بجميع القيود المذكورة لتصحيح كون تلك الغاية داعية الى الايقاع
اذ لو لم يتصور بجميع تلك القيود لم يتصور كونها مأمورا به لان المتصور حينئذ غير المأمور به فلا يتصور كون الداعي اليه تلك الغاية لانها لا تدعو الى ما يترتب
عليه والخلاف هنا في مقامين احدهما في وجوب ملاحظة بعض القيود المشخصة للفعل الثاني في اعتبار ملاحظة الوجوب والندب او وجههما في الغاية
بان يوقع الفعل لاجل وجوبه او ندبه قربة الى الله تعالى اما المقام الاول فتوضيحه ان القيود المأخوذة في متعلق الامر على قسمين احدهما ما يكون محققا لنفس العنوان
المأمور به كما لو كلف بقضاء صلوة نيابة عن زيد فان قصد كون الصلاة عنه مقوم لنفس الموضوع لان الموضوع حقيقة هي النيابة عن زيد في تدارك ما فاته من الفعل
بل لو قصد النيابة لا يكون نيابة ونحو الامر بضرب اليتيم تاديبا فان الموضوع حقيقة هذا التاديب فلو قصد التشفي او مجرد الايلام كان ظلما ولا كلام في وجوب
قصد مثل هذا القيد الثاني ما يكون مميزا له عن فرد اخر من العنوان كتقييد الظهرية في قوله صل صلوة الظهر وهذا على قسمين لان ذلك المميز اما ماخوذ مبدا
للعنوان في الادلة الشرعية كقوله صل صلوة الظهر وقوله صل نافلة الفجر وكغسل الجنابة والجمعة وغير ذلك واما ان لا يكون كذلك كما اذا امر وجوبا بصوم يوم
فان صوم يوم يعلم انه في نفسه غير متصف بالوجوب والا لوجب صوم كل يوم بل الخصوصية الملحوظة فيه مفقودة في الزائد عليه والاول على قسمين احدهما
ان يكون الفرد الاخر مأمورا به بالفعل كما اذا كان عليه صلوة مندوبة او مندوبة متحدة مع صلوة الظهر والثاني ان يكون الفرد الاخر غير مأمور به بالنسبة
الى المخاطب كما اذا لم يكن عليه الا صلوة الظهر اما الاول من القسم الاول فالظاهر الاتفاق على وجوب تعيينه بالقيد المأخوذ مبدا للعنوان وملاحظة القيد
لا يقع امتثالا لشئ من الامرين لان الموضوع في كل منهما عنوان مقيد بهذا مضافا الى ما سيجئ في القسم الثاني وهو ما اذا لم يكن الفرد الاخر مأمورا به بالفعل
كما اذا لم يكن عليه الا صلوة الظهر فان الظاهر فيه ايضا عدم كفاية القصد الى مطلق الصلوة كما هو المعروف ولم يعرف خلاف فيه من العامة لان مطلق الصلوة
ليس موضوعا للوجوب لانها قد تقع مندوبة ولو بالنسبة الى غير هذا المكلف او بالنسبة اليه في غير هذا الوقت فالوجوب حقيقة متعلق بالصلوة المقيدة
التي هي المشتملة على المصلحة الوجوبية دون غيرها فهي المأمور بها وهي التي تدعو الغاية الحاصلة من فعل المأمور به الى فعلها دون فعل مطلق الصلوة
ومما ذكرنا يندفع توهم ان المحوج الى قصد القيد هو اشتراك العنوان بين فردين مأمور بهما فعلا لتمييز امتثال احد الامرين عن الاخر كما في القسم الاول
اما اذا لم يكن عليه الا صلوة واحدة فلا حاجة الى المميز وحاصل الدفع ان المحوج الى المميز هو لزوم تصور الفعل على الوجه الذي صار متعلقا للامر لتصوره
وقصده على غير ذلك الوجه لا يصح معه كون الداعي الى فعله هو القرب بهذا ولكن لا يخفى عليك ان ما استند اليه في اعتبار التعيين في هذا القسم

وما يقع انما يثبت لو لم يوجد احضنا القيد المأخوذ في العنوان اذ لو تعين موضوع الامر بوجه اخر اما لو تميز بوجه اخر كما لو كان الاشتراك في القسم الاول بين واجب ومستحب فقصد الى الصلوة الواجبة او قصد في القسم الثاني ما وجب عليه بالفعل مع عدم الالتفات الى القسمين الى كونه ظهرا او مع الجهل به والتردد بينه وبين غيره اغنى ذلك عن استحضار قيد الظهرية قال في الذكرى لو نوى فريضة الوقت اجزأ عن نية الظهر والعصر لحصول التعيين اذ لا مشارك لها هذا اذا كان في الوقت المختص واما المشترك فيحتمل المنع لاشتراك الوقت ووجه الاجزاء ان قضية الترتيب يجعل الوقت مختصا بالاولى ولو صلى الظهر ثم نوى فريضة الوقت اجزأ وان كان في المشترك انتهى واما القسم الثالث وهو ما لم يكن القيد المأخوذ وصفا في موضوع الامر مكونا مع ضبط المأمور به كما اذا امر وجوبا بصلوة ركعتين فيجب ان يعلم اولا انه لا يتصور فيه الا القسم الثاني من القسمين المتصورين في القسم الاول لان اشتغال الذمة فيه بما لا حد بفعلين مختلفين في نظر الامر متحدين في جميع مشخصات الخصوصيات المذكورة في الخطاب المتوجه بكل منهما غير صحيح بان يقول لهم صم يوما ويقول ايضا صم يوما الا انهما ان كانا على وجه الوجوب رجعا الى قوله صم يومين بلا اختلاف في موضوعهما حتى يحتاج كل منهما الى قصد مميز وان كان احدهما على وجه الوجوب والاخر على وجه الاستحباب فان كانا مما لا يوجدان الا متدرجا كان المطلوب اولا واجبا والاخر مندوبا ففي كل زمان لا يوجد الا تكليف واحد فلا اشتراك للصوم فعلا بين الواجب والمندوب لان طبيعة صوم الثواب اذا فرضت مطلوبة على وجه لا يرضى بتركها فالمنطبق عليها الفرد الواقع اولا اما الواقع ثانيا فهو صرح الترك قطعا ولو فرض الفعلان المختلفان بالوجوب والاستحباب مما يمكن ايجادهما دفعة كاعطاء درهم واعطاء درهم اخر رجع الامر الى كون اعطاء الواحد لا بشرط الزيادة واجبا واعطاء الواحد بشرط الزيادة افضل افراده فيصير كصوم المتبرع في اختصاص الزمان الاول بالوجوب والثاني بالاستحباب فتحصل مما ذكرنا ان اشتراك الفعل في هذا القسم بين الفردين المختلفين اشتراك بالقوة دون الفعل ومنه يظهر ان ضبط الوجوب والندب لا يقع الحاجة اليهما في صورة اشتراك ما في ذمة المكلف فعلا بين الواجب والمندوب لما عرفت ان الاشتراك الفعلي انما يكون مع تقييد عنوان كل منهما او احدهما في الادلة الشرعية بقيد مميز يكفي ملاحظة القيد في التمييز عن ملاحظة الوجوب والندب كما يكفي ملاحظتهما عن ملاحظة القيد كما عرفت مما تقدم فالحاجة اليهما انما هي مع اشتراك العبادة بحسب قابليتها في نفسها ولو مع قطع النظر عن هذا المكلف وهذا الوقت بين فردين والمشهور اعتبارهما بل ظاهر الفاضلين في المعتبر والتذكرة عدم الخلاف فيه الا من بعض العامة حيث حكى في المعتبر عن ابن ابي هريرة ان نية الظهر يكفي عن نية الفريضة مستندا الى ان الظهر لا يكون الا فرضا ثم رده بان جنس الفعل لا يستلزم وجوهه الا بالنية وكل ما امكن ان يقع على اكثر من وجه واحد افتقر اختصاصه باحد الوجوه الى النية فينوي الظهر ليتميز عن بقية الصلوات والفريضة ليتميز عن ايقاعه ندبا كمن صلى منفردا ثم ادرك الجماعة وكونها اداء ليتميز عن القضاء انتهى وقد سبقه الى اعتبار الفريضة في صلوة الظهر للتميز عن المعادة ندبا مع الجماعة في المبسوط وفي التذكرة اما الفريضة والنفلية فلا بد من التعرض لهما عندنا لان الظهر يقع على وجهي الفرض والندب كصلوة الصبي ومن اعادها للجماعة فلا يتخصص لاحدهما الا بالقصد ثم حكى عن ابي حنيفة وابن ابي هريرة انه يكفي صلوة الظهر عن الفرض لان الظهر لا يكون الا واجبة قال وتنتقض بصلوة الصبي انتهى لكن هؤلاء الاساطين اكتفوا في المبسوط والشرايع والتحرير بكفاية القربة في صوم رمضان وغاية توجيه ما ذكروه من لزوم التميز عن الفرد المغاير له في الوجود ان لم يكن ذلك في ذمة المكلف ما اشرنا اليه في اول المسئلة انه يجب ان يتصور المكلف متعلق الامر حتى يكون الداعي له هو القرب الحاصل من فعل المأمور به من المعلوم ان تصور صلوة الظهر من حيث هي ليس تصورا للمأمور به بل هي مشترك بين ما هو واجب في نظر الشارع كما بالنسبة الى المكلف الذي لم يصل وما هو مندوب كما في الصبي المميز ومن صلى منفردا فادرك الجماعة ومن المعلوم ان اختلاف الامرين في الوجوب والندب لا يكون الا لخصوصية موجودة في احديهما مفقودة في الاخرى فالموضوع للوجوب هي صلوة الظهر مع تلك الخصوصية ولما لم يكن معلومة بالتفصيل للمكلف وكان وصف الوجوب معرفا لها كاشفا عنها وجب القصد الى الفعل المتصف بوصف الوجوب نعم لو لم يلتفت المكلف الى اشتراك الفعل بحسب القابلية بين الواجب وغيره او اعتقد عدمه او شك فيه واستكشف من ظاهر الامر الموجه اليه ان الواجب هو عنوان المأمور به كفى قصد العنوان لانه الموضوع في زعم المكلف ومما ذكرنا يظهر ما في كلام شارح الروضة حيث قال لعل منع ان الوجوب والندب من وجوه الفعل وانما هما من وجوه الامر قال فمرد الاستدلال على وجوب قصد الوجه بوجوب ايقاع الفعل على وجهه انه ان اريد وجوبا بايقاع الفعل على وجوهه وصفاته وخواصه التي تعلق الامر بالفعل مقيدا بها فهو مسلم لكن الوجوب والندب ليسا من ذلك وان اريد بايقاعه على وجوه الامر فغير مسلم بل لا محصل له توضيح ما في هذا الكلام ان الوجوب والندب معرفان لتلك الخصوصيات كما اوضحنا الا ترى من تلك القيود ان نعلم ما يتصور المكلف من مطلق صلوة الظهر مختصة بالواجبة بملاحظة هذا الفاعل الخاص والزمان الخاص من الخصوصيات المشخصة لمتعلق الامر المميزة له عن متعلق الندب موجودة فيه فهي مما لا نعرفه في نفسها فلا يتصور المكلف الفعل من حيث صدوره عن خصوص الفاعل وفي خصوص ذلك الزمان نتصوره بعنوان وصف الوجوب لان ملاحظة خصوص صنف الفاعل لكونه بالغا غير مؤد للفرض انما هو من ادلة وجوب الفعل على البالغ وندبه على غيره فهو مسبوق بملاحظة وجوب الفعل وندبه ولو لم يتصور من حيث صدوره عن خصوص الفاعل لم يتصور الموضوع هذا ولكن غير بان غاية ما ثبت من هذا الوجه مضافا الى انتقاضه بصوم اليوم الذي هو من رمضان الذي عرفت اكتفائهم فيه بمجرد القربة مع انه يقع ايضا مستحبا من الصبي والشاك في الهلال وحراما من الحايض والمسافر وجوب القصد الى العنوان المذكور في الخطاب بوصف انه مطلوب بهذا الطلب الشخصي

لكون قصد هذا الوصف المعرف للخصوصيات المأخوذة في موضوع المميزة له عن الفرد المستحب بمنزلة قصدها اما توصيفه بخصوص الوجوب او الندب فلا بل لو قصد خصوص احدهما بخصوص جنس الطلب لكون المكلف عالما بالوجه تفصيلا ذاكرا له فهو والا كفى في لحاظ موضوع المأمور به توصيفه بالطلب الشخصي الموجود واقعا وهذا المقدار لا يفي بما ادعوه في هذا المقام من وجوب استحضار وصف الوجوب والندب ولو لم يحضر الا باعمال روية ووجوب استعلامه بالاجتهاد من وكيفيتهما او التقليد كما صرح به العلامة قده في غير واحد من كتبه وهو ظاهر غيره ممن اطلق وجوب قصد الوجه الظاهر في وجوب المطلق المستلزم لوجوب معرفته من باب المقدمة بل صرحوا بوجوب الجزم في جميع مشخصات النية فلا يجزي التردد بين الواجب والندب ومما ذكرنا يظهر انه لو نوى الوجوب في المندوب جهلا او بالعكس صح العمل لان المقصود الاصلي اتيان الفعل من حيث انه مطلوب للمولى بالطلب الثابت له واقعا الا انه اعتقد ذلك الطلب على خلاف ما هو عليه فهو كمن قصد الاقتداء بالشخص الحاضر من حيث هو حاضر الا انه اعتقده زيدا فبان عمروا ولهذا اصحة ما لو نوى الندب مع الشك في دخول الوقت والوجوب مع الشك في خروجه لاجل الاستصحاب ثم بان الخلاف لوجود الامر الشرعي في الظاهر بخلاف الصلوة السابقة وصرح في التذكرة بوجوب الاعادة مع التمكن من تحصيل الظن وكذا لو نوى الوجوب او الندب في الثاني عملا بالظن فظهر الخطاء صرح بالاعادة مع التمكن من العلم ولعلهما مبنيان على عدم جواز الاعتماد على الاستصحاب مع التمكن من الظن وعدم جواز العمل بالظن مع التمكن من العلم والاخير حسن والاول محل تامل وفعلية ما يوجه ان جواز العمل بالاستصحاب لا ينافي الاعادة لتقصيره في الفحص كما في الصايم المستصحب الليل وغيره مما نبه في ذلك مع الجهل بالحكم اما لو تعمد النية المخالفة فالاولى البطلان لكونه تشريعا وما عن المحقق قده من ان الاخلال بنية الوجوب ليس مؤثرا في بطلان الوضوء ولا اضافتها مضرة ولو له المتكلمون من ان الارادة تؤثر في حسن الفعل وقبحه فاذا نوى الوجوب والوضوء مندوب فقد قصد ايقاع الفعل على غير وجهه كلام شعري ولو كان له حقيقة لكان الناوي مخطئا في نيته ولم يكن النية مخرجة للوضوء عن التقرب به انتهى فكانه محمول على غير صورة التعمد وتوجيهه على ما ذكرنا من ان حقيقة القصد تعلق بموافقة الطلب الشخصي المتعلق بالفعل قال شارح الروضة بعد حكاية هذا عنه ان كلامه في غاية السقوط اذ من اوضح الاشياء ان نية الوجوب فيما ندب الله اليه وعكسها مناقضة ومعاندة له تعالى فكيف لا ينافي القربة ثم قال ويجوز ان يكون مراده ما وقع سهوا او غفلة او خطاء في الاجتهاد ولو في غير الاخير تامل انتهى اقول والامر في الاخير واضح لان المجتهد مأمور بالوجه الظاهر بل هو الوجه في حقه وتوجيهه فيما عداه على ما ذكرنا ثم صرح في الذكرى بان قصد الخلاف عمدا يصح على عدم اعتبار قصد الوجه ونقل شارح الروضة عن المحقق البهبهاني الاعتراض كان ما ولو علم بوجوب الوضوء مع اشتغال ذمته بواجب وندبه الا انه اعتقد عدم الاشتغال ونسبه فنوى الا النفسي للوضوء والغيري لاجل مندوب فان قصده بوصف انه مطلوب بهذا الطلب الموجه فصح الا انه اعتقده ندبا لاعتقاده عدم سبب الوجوب فهو كما تقدم في الجهل بالحكم وان قصده بعنوان ذلك المستحب لا عنوانا محققا في ذلك العنوان هنا ففي الصحة اشكال وان قلنا بكفاية الوضوء المندوب للدخول في العبادة الواجبة من حيث ان ما نواه غير موجود والموجود غير منوي قال في البيان ولو نوى مشغول الذمة بواجب الندب لم يجز وكذا العكس وقيل يصح العكس لانه نوى كذا الندب انتهى وكلامه يحمل الجهل بالحكم والموضوع وكذا الاشكال فيما نوى التجديد فبان واجبا الا ان الصحة هنا لا تخلو عن بعد مما ذكرنا ايضا يظهر انه لو شك في الحدث بعد اليقين بالطهارة فتوضأ احتياطا فان كشف كونه محدثا اجزأت طهارة اذا المقصود من الاحتياط فعل ما احتمل وجوبه واقعا فالوجوب على تقديره منوي واما ملحوظ للمحتاط لكن المصرح به في القواعد والبيان وجامع المقاصد البطلان بناء على اعتبار نية الوجوب في الواجب المقام الثاني في اعتبار ملاحظة الوجوب والندب غاية وهو مذهب كثير وفي الروضة في باب الصلوة انه مشهور وان اختلفوا بين من يظهر منه الاقتصار على اخذهما غاية كالحلبي في الكافي والعلامة في القواعد والارشاد وابن فهد في الموجز وبين من يظهر منه اعتبار اخذهما وصفا مميزا وغاية كالنية والوسيلة والسرائر والمنتهى وكل من استدل على اعتبارهما بحصول التميز عن المندوب ووجوب ايقاع الفعل على الوجه الذي كلف بايقاعه عليه بناء على دلالة الوجه الاخير على لزوم اعتبار الوجه غاية كما فهمه الشهيدان ونسبه في الذكرى في باب الصلوة الى المتكلمين قال انهم اوجبوا ايقاع الواجب لوجوبه او وجه وجوبه جمعوا بين الامرين يعني الوصف والغاية فينوي الظهر الواجب لكونه واجبا انتهى والذي ينبغي ان يقال انه اما ان يراد من الوجوب والندب المجعول غاية الشرعيان وهو طلب الشارع على وجه الحتم او عدمه فهو راجع الى جعل الغاية موافقة ارادة الله التي هي عين القربة المجعولة غاية بالاتفاق فالقربة مغنية عنه كما انه مغن عنها ولذا احترز في النهاية عن ابتيان الفعل لوجوبه او ندبه او وجههما من الاتيان به للرياء او طلب الثواب وحكى هذا الاحتراز في الروض عن بعض تحقيقات الشهيد قده ولن تامل فيه الحاكي واما ان يراد بهما العقليان الثابتان للافعال في انفسها مع قطع النظر عن امر الشارع كما هو ظاهر اطلاق المتكلمين مثل قولهم انه يشترط في التكليف زيادة على حسن الفعل يعني عدم الحرج ان يكون فيه صفة بان يكون واجبا او مندوبا وامكان التكليف بفعل يشترط ايضا علم المكلف بصفة الفعل لئلا يأمر باجتناب واجب ومندوب والى غير ذلك من موارد استعمال الوجوب والندب وصرح به الشيخ ايضا في مواضع من العدة قال في اثناء الشيخ ما لفظه ان الشيء لا يجب بايجاب موجب وانما يجب بصفة هو عليها تقتضي وجوب ذلك الشيء وانما يدل ايجاب الحكم على ان له صفة الوجوب لا بان يصير واجبا بايجاب لان ايجاب ما ليس له صفة الوجوب يجري في القبح مجرى ايجاب الظلم والقبيح ثم اخذ في الاستدلال على كون وجه الوجوب في السمعيات كونها الطافا في مصالح ويظهر منه هذا ايضا في مسئلة ان الامر للوجوب فيها وكيف كان فلا دليل على اعتبار هذا المعنى في الغاية كيف واكثر العوام بل بعض الخواص يعتقدون عدم وجوب كون الفعل الواجب واجبا عقليا بل يكفي في التكليف حسنه ولا يتوقف على حسن المكلف به والذي يجب وجوده فيه هو خصوصية مرجحة لو قوعه في حيز الابتلاء بان كان حسن التكليف مشروطا بتعلقه بهذا الفعل وبعبارة اخرى يكون المصلحة في التكليف بهذا الفعل دون غيره والحاصل انه لعن قلنا في العبادات

والاشاعرة المنكرين للوجوب العقلى وهذا مما يحصل على مذهب العدلية والاشاعرة المنكرين للوجوب العقلى
الاتيان بالفعل بجميع قيوده الداخلة فى تعلق الامر به والقصد الى فعله طاعة لله وهذا مما يحصل على مذهب العدلية
الزايد على ذلك الذى يختص تحققه بمذهب العدلية لا دليل على اعتباره مع ان ظاهر من اعتبر الوجوب والندب فى الغاية انما اراد بهما الشرعيين دون العقليين و
للفقه فى جامع المقاصد وشراح الروضة وجه الوجوب والندب بما هو سبب ايجاب الشارع او ندبه ثم استدل لا لم على المطلب بما ينسب الى العدلية وصرح به بعضهم
كالمحقق الطوسى من انه يشترط فى استحقاق الثواب على الواجب والمندوب الاتيان به لوجوبه او ندبه او وجههما مع ان ظاهرهم ارادة العقليين وربما يوهم ارادة
المستدلين ايضا بهما وعلى اى حال فجعل الوجوب الشرعى غاية موافقة لارادة الشارع وجعل الوجوب العقلى كذلك راجعا الى اعتبار القربة ما جعلها غاية لمريد
عليه دليل وما اشتهر عن العدلية يمكن منع دلالته على اشتراط جعل الوجوب غاية وان ادعاه الشهيد فى الذكرى والروض بل مرادهم ملاحظة على جهة التوصيف
بان ياتى بالواجب من حيث انه واجب عقلى ليطابق غرض الشارع حيث ان غرضه حمل العباد على الواجبات العقلية من حيث نفسها كالعدل ونحوه او لتقربها فيما
هو واجب فى نفسه كالواجبات السمعية التى اشتهر انها الطاف فى الواجبات العقلية فالموضوع فى الواجب الشرعى هو الواجب العقلى والموضوع للواجب العقلى هو
وجهه المقتضى له فاللطف موضوع للوجوب العقلى فاذا قصد المكلف باتيانه وجه الوجوب فقد قصد الموضوع الحقيقى واذا قصد الوجوب العقلى فقصد ما هو لازم
للموضوع وبالجملة فالمظنون كل الظن ان مراد المتكلمين ملاحظة الوجوب والندب العقليين او وجههما فى اتيان ما امر به ليؤتى به على وجه غير الذى امر به فى الحقيقة فان
هذا من جعل الوجوب الشرعى غاية كالقربة حتى انه حكى الشهيد عن بعض الاشكال فى اعتبار النية وهى افعل كذا لوجوبه قربة الى الله من حيث اشتمالها على غايتين بلا
عاطف فتقضى عنه بوجوه منها ان الوجوب غاية للفعل والقربة غاية للفعل المغيا بالوجوب ومنها التزام بجواز ترك العطف فى مثل ذلك كما سمع عن بعضهم ومنها
غير ذلك ثم ان المراد من وجه الوجوب والندب كما ذكره جامع المقاصد وشارح الروضة على شرع الحكم والسبب الباعث عليه وحكى الثانى عن الشهيد فى رسالته ان المتكلمين
فيه على اربعة اقوال الاول انه لا وجه له الا الامر وهو مذهب الاشاعرة الثانى انه اللطف فى الواجبات والمندوبات العقلية الثالث انه الشكر قال وهو راجع الى
اللطف لكنه لا فى التكليف العقلى مطلقا بل فى نوع منه وهو الشكر الرابع انه وجه المصلحة فى الفعل والمفسدة فى الترك ثم حكى عن الشهيد فى تلك الرسالة
مواضعة ما فى الغنية من ان الوجه فى وجوب الوضوء استباحة الصلوة والاولى ان لا يقصد من يريد قصد وجه الوجوب الا الوجه الواقعى المعلوم عند الله للوجوب و
الندب اذ ليس على الوجوه المذكورة دليل يطمئن نعم قوله تعالى اقم الصلوة ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر يمكن ان يكون دليلا على تعليل الوجوب باللطف ويؤيده قوله
تع انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة ويمكن التفصيل بين فعل العبادات وترك المحرمات
وتوجيه الاول باللطف والثانى بدفع المفسدة وكان هذا اظهر من الكتاب والسنة الواردة فى بيان علل شرع الواجبات والمحرمات وقد تلخص مما ذكرنا انه لا يعتبر
شئ فى الوضوء على وجه الغاية الا القربة التى هى اعلى الغايات واشرفها لمن يطيع الله لتحصيل الفوائد لغايات والا فالانسان الكامل لا يقصد بطاعته القربة
من حيث انها فائدة عائدة اليه بل الباعث له اهلية المطاع للاطاعة فيريد التقرب اليه لانه محبوب عنده فلا داعى له على الفعل الا الفناء بما يستحقه المطاع من حيث
ذاته لا من حيث احسانه اليه ودونه من يقصد بطاعته اداء بعض ما يستحقه الله عليه من الشكر ولا يقصد بها عوض فائدة اليه ولو اراد من شكره مزيد النعم ودفع الموذى
خرج عن حاق الشكر ودونه من يقصد مجرد الرفعة والتقرب عنده فلا شئ احب اليه منه وهذا اول مراتب الطالبين بطاعتهم تحصيل الفوائد لانفسهم
ودونه من يطلب بطاعته التفصى عن البعد من الله وهاتان الغايتان خاصتان من الاغماض عن الجزاء ودونهما من يطلب ما يبذل على العمل ودونه من يقصد
بها التقرب لدخول الجنة لان فى تركها البعد الموجب لدخول النار وحيث ان التقرب فى الصورتين الاخيرتين غير مقصود لذاته بل لاجل التوصل الى الملاذ
الجسمانية او دفع المنافرات فيمكن منع تحقق العبادة فيهما قال فى القواعد اما نية الثواب والعقاب فقد قطع اكثر الاصحاب بفساد العبادة بقصدهما وعن اجوبة
المسائل المهنائية للعلامة قدس سره اتفقت العدلية على ان من فعل فعلا لطلب الثواب او لخوف العقاب لا يستحق بذلك ثوابا والاصل فى ذلك ان من فعل فعلا
ليجلب نفعا او يدفع به ضررا فانه لا يستحق المدح على ذلك والاتيان المذكوران فى السؤال اعنى قوله تع لمثل هذا فليعمل العاملون وقوله تعالى وفى ذلك
فليتنافس المتنافسون لا دلالة فيهما على كون غرضهم لفعله مثل ذلك انتهى وعن الرازى فى تفسيره الكبير اتفاق المتكلمين على عدم صحة هذه العبادة وما
ابعد ما بين هذا القول وتفسير ابن زهرة للعزيز بانها طلب المنزلة الرفيعة عند غسل ثوبه وعن الحلبى من انه يستحب للمصلى ان يرجو بفعلها مزيد الثواب والنجاة
من العقاب وكيف كان فهو ضعيف ولذا نسبه فى الذكرى الى الوهم قولا لان الفعل الثابت من ادلة وجوب الاطاعة والعبادة هو ان يكون الفعل لاجل امر الله
سبحانه واما ايجاب الفعل بهذا الداعى فربما يكون لداع اخر فانه لا يشترط فى صدق الاطاعة ان لا يكون الغرض منها شيئا اخر ويشهد له صدق المطيع على الخدام
والعبيد القائمين بالخدمة ولا دليل على اعتبار ازيد من ذلك ثم المدح على هذا النحو من الاطاعة ثابت اذا قيس هذا الشخص الى من لا يعتنى بثواب الله ولا
يبالى بعقابه لضعف اعتقاده بهما او لغلبة شهوته على عقله القاطع بوجوب تحمل الكلفة العاجلة لدفع المضرة العظيمة وان كانت اجلة فلا عما لو كان فى تلك
الكلفة مع ذلك منفعة عظيمة اجلة فالانصاف ان من يطيع لرجاء الثواب او لخوف العقاب او لهما معا يحصل له من جهة رجائه وخوفه منزلة عند الله فيكون اليهما
معراج الراجين والخائفين فقد تحقق من الشخص المفروض عنوان الاطاعة وحصل له التقرب وان لم يكن التقرب مقصودا له بالذات لما عرفت من ان نفس العمل
راجيا او خائفا مقرب وان كان الداعى الى فعله هو الرجاء العامل لاجل الخوف مستحق للثواب بعدم ترجيه وان لم يقصد بعمله حصول الثواب فان من عظم السلطان خوفا

يستحق ما يستحقه الطامعون وليس هذا الا لاستحقاقه المدح ولذا مدح الله الراجين والخائفين فما ذكره العلامة فى اجوبة المسائل من ان هذا الشخص
لا يستحق الا انه يوصف بحسن اليقين وكونه مطمئنا بما وعد الله خائفا مما اوعد غير مغرور بملاذ الدنيا ولا ريب فى استحقاق هذا الشخص للمدح
والثواب نعم من خاف ولم يرد بعمله دفع الخوف ولم يرد بعمله جلب المرجو بل عمل الله وجه الدفع والجلب من تفضله لا مجازاته كان اعلى مرتبة من ذلك ولا
ينبغى عواما الا لمن ادعاها بقوله صلوات الله عليه ما عبدتك خوفا من نارك ولا طمعا فى جنتك لكن وجدتك اهلا للعبادة فعبدتك والمراد انى
وان كنت طامعا خائفا لكن لا اريد بعبادتى جلب المرجو ولا دفع المخوف هذا كله مضافا الى الايات والاخبار الواردة فى بيان ثواب الطاعات وعقاب العاصى
والامر بتحصيل ثواب الله ودفع العقاب مضافا الى ما دل على ان العبادة على ثلثة عبادة الاجراء وعبادة العبيد وعبادة الاحرار وهى افضل فان التفصيل
يدل على صحة الاولين وملخص الكلام ان الثابت من ادلة وجوب التعبد فيما ثبت كونها عبادة هو لزوم صدق الاطاعة او حصول غرض الشارع من الامر فى
العبادات وهو القرب والاول مستلزم للثانى لما ذكرنا من ان المطيع يحصل له بترجيحه داعى الامر على داعى الهوى والاعتناء بوعد الشارع ووعيده
قرب فيكفى تحقق الثانى وان لم يقصد الاول كما فيمن يفعل الفعل لاجل المصلحة الكامنة الداعية الى ايجاب الشارع لما اذا كانت مما يتعلق بامر
الاخرة لانه مرجعه حينئذ الى حصول القرب به وان لم يقصد هنا الاطاعة الا ان الغرض منها حاصل نعم المصلحة الموجودة فيه من قبيل الخواص الراجعة
الى الامور الدنيوية كان علم بالتجربة ان صلوة الليل يزيد الرزق مع قطع النظر عن امر الشارع لم يصح العمل بها فعله لذلك نعم لو ترتب ذلك لا امر الذى
على اطاعة الله عز وجل فى مثل صلوة الحاجات التى يتوصل بطاعة الله اليها وليس المقصود هى الحاجات نفسها بل لو قصد الثواب على هذا الوجه ايضا
وكان الداعى على فعل العبادات مجرد الثواب لا لانه امر به المولى كان العمل فاسدا ولعله مراد من ذكر بطلان العبادة بقصدها قال فى محكى النهاية
فى باب الصلوة ويجب ايقاع الواجب لوجوبه والمندوب لندبه او لوجههما لا للرياء وطلب الثواب وغيرهما انتهى فيحتمل موافقته من تقدم اليهم الاشارة
وما ذكرنا من ارادة الثواب يعنى مطلق العوض من الله لا من حيث الاطاعة كالاجر على العمل فان الفرق بينه وبين الخادم الذى يعمل لاجل انتظام معا
واضح فان الاول طلب لعوض بازاء العمل والثانى بازاء الاطاعة ويحتمل ان يريد من الثواب العوض العايد عليه عن المخلوقين من حيث كونه فى
اعتقادهم من اهل الصلاح الذين امر الله بصلتهم والاحسان اليهم فيكون تفسيرا للرياء ثم ان ظاهر قوله قده لوجوبه او لوجهه ارادة الغاية الا
التى هى القربة ولذا احترز بها عن الرياء وطلب الثواب نفيه تاييد لما قدمنا فى الوجوب الغائى من كونه بالمعنى الشرعى راجعا الى قصد القربة ولما ذكرنا
من انه يكفى عن قصد الامر قصد الوجه الموجب لايجاب الشارع وهل تجب فى الوضوء المبيح للصلوة لا مطلق الوضوء لعدم اعتبارها فيه اتفاقا كما
ستظهر مع ما ذكر من الوجه والقربة نية رفع الحدث كما عن بعض كتب الشيخ او يجب نية استباحة الصلوة او غيرهما مما اشترط بالطهارة كما هو
ظاهر اللمعة تبعا للمحكى فى غاية المراد عن السيد واحدهما كما فى المبسوط وموضع من الوسيلة والسرائر مدعيا عليه اجماعنا والمعتبر واكثر كتب
العلامة والشهيد وفخر الدين فى رسالة النية وغيرهم او كلاهما كما هو ظاهر الكافى والغنية وموضع اخر من الوسيلة وحكى عن الاصباح وقرا
والمصرى والقاضى ولا يجب شئ منهما كما هو ظاهر النهاية والمحكى عن الشرايع اقوال اظهرها عند المصنف قده الاخير ولانه لا يجب شئ منهما وعليه
جماعة من متاخرى المتاخرين للاتفاق على انه لا يجب ان ينوى فى الفعل ما عدا مشخصاته وغايته ولا شئ منهما غاية له ولا مشخصا الا انهما اثران مترتبان
على ايقاع الوضوء بقيوده المشخصة لغاية القربة فالرفع والاباحة من احكام امتثال الامر بالوضوء واتيانه على الوجه الذى امر به لا من الوجوه التى يقع
الوضوء عليها حتى يجب اخذه قيدا للفعل ليوقع الفعل المقيد به قربة الى الله فالوضوء المعين المأتى به قربة الى الله رافع للحدث ومبيح للصلوة لان
الوضوء المعين الرافع للحدث او المبيح للصلوة ما اتى به قربة الى الله كيف ولو كان الفعل المعين فى نفسه رافعا للحدث او مبيحا للصلوة لم يشترط فى صحة
الوضوء قصد القربة لان رفع الحدث حينئذ كرفع الخبث يكفى فى سقوط الامر مجرد وجوده فى الخارج باى غاية كان ومن هنا يظهر فساد الاستدلال
على اعتبار احدهما بما دل على وجوب الوضوء من حيث كونه طهورا مثل قوله اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور فيجب قصد العنوان المامور به لعدم تحقق
الامتثال بدونه بل عرفت سابقا وجوب قصد قيود العنوان فلا بد ان يقصد الى هذه الافعال بعنوان حصول الطهارة ورفع الحدث بها توضيح الفساد
انه لو فرض الامر متعلقا بعنوان التطهير اعنى رفع الحدث او استباحة الصلوة كان ذلك الامر توصليا قطعا اذ لا يقصد منه الا حصول التطهير فى
الخارج ولو لم يقصده ولم يشعر به اذ بعد حصوله على اى وجه يسقط الامر جزما فالمامور به بالامر التعبدى المدخل له فى العبادات المعتبر فيها قصد القربة هى
الافعال التى تصير سببا لحصول التطهير فى الخارج بعد اتيانها فى الخارج منويا بها بعد تعيينها بجميع مشخصاتها التقرب الى الله تعالى ونظير الامر
بالتطهير كل امر يعنون بعنوان مترتب على عبادة كالامر بالاطاعة وما فى معناها كقول الامر ابرئ ذمتك مما عليك فان هذه كلها اوامر توصلية لم يقصد
لغرض التعبد بمضمونها وانما اريد حصول مضمونها فى الخارج فتحصل مما ذكرنا ان الفعل المامور به على جهة التعبد لم يؤخذ فيه رفع الحدث والذى اخذ
رفع الحدث لم يؤمر به على جهة العبادة ومن هنا ايضا يظهر ضعف ما استدل به فى المعتبر والمنتهى وغيرهما على اعتبار الاستباحة التى يتحقق تارة برفع المانع
وهو الحدث واخرى برفع منعه كما فى المستحاضة والسلس ونحوهما بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم قالوا ان الظاهر منه كون ذلك

لاجل الصلوة كما يقال اذا قمت الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم واذا قمت للامير فتحنا هيبته فلا بد من ايقاع الافعال لاجل الصلوة اى باحتياجها وجه الضعف
انه لا يفهم هذا التعليل في الاية كالامثلة الاخر من تعليق وجوب الفعل على ارادة القيام الى الصلوة الا لوجه لوجوب الفعل عند ارادة ذلك الفعل الا توقف
تلك المراد على ذلك الفعل لان ارادة الشئ لا يكون سببا لمطلوبية فعل قبله الا الارتباط بينهما ومن المعلوم ان الذي يتوقف عليه الصلوة هو ايقاع
هذه الافعال المشخصة بجميع قيودها الغاية الاخلاص وكانه قال والله العالم اذا اردتم القيام وجب عليكم من اجل الصلوة هذه الافعال مع النية المشتملة
على المميزات والغاية وبعبارة اخرى يجب عليكم لاجل الصلوة الوضوء بجميع شرائطها لا انه يجب عليكم هذه الافعال المقيدة بقيد انها للصلوة على
ان يكون قصد كونه للصلوة من مشخصات الفعل لان هذا مما لا يقتضيه سببية الشرط للجزاء ولا مقتضى له زاده من الكلام غير قضية السببية واضعف
من الكل الاستدلال على ذلك بقوله صلى الله عليه وآله انما لكل امرئ ما نوى فاذا لم ينو رفع الحدث لم يقع والا كان له ما لم ينو وجه الضعف ان معنى قوله
صلى الله عليه وآله ان له ما نوى اى يرجع فائدة النية وفائدة هذه الافعال المنوية هي الطهارة ورفع الحدث والفائدة لا يحتاج الى نية الا ترى انه اذا نوى
استباحة الصلوة يباح له غيرها مما يشترط فيه الطهارة ويكمل له ما يشترط في كماله وان لم يخطر ذلك بباله بقي في نية الوضوء امور لا بد من التنبيه عليها الاول
مقتضى ما ذكرنا كون الطهارة يعني الرفع او الاستباحة متفرعة على تحقق الوضوء على وجه العبادة والمفروض انه لا يكون عبادة الا بعد الامر ليتمكن فيه قصد
موافقة ارادة الشارع ولا امر بالوضوء لاجل الصلوة الا على وجه الوجوب الغيري المختص بالمقدمات حيث ان رفع المانع وهو الحدث احد المقدمات فتحقق
الامر الغيري يتوقف على كونه مقدمة ومقدميته بمعنى رفعه للمانع متوقفة على اتيانه على وجه العبادة المتوقفة على الامر فيلزم الدور وبعبارة اخرى ايجاب
الوضوء لاجل الصلوة يتوقف على كون الوضوء في نفسه مقدمة لها وهو منافي لما ذكرنا من ان رفع الحدث الذي باعتباره صار الوضوء مقدمة من احكام الاتيان
بالوضوء امتثالا للامر فلا بد اما من التزام امر اخر غير الوجوب الغيري فيكون امتثاله محصلا للمقدمية الوضوء فيجب من حيث المقدمية بالوجوب الغيري واما من
التزام كون الرفع ملحوظا في الوضوء قبل الامر الغيري فيصير منشأ له لكن الاول خلاف الفرض والثاني مستلزم لعدم اعتبار القربة في الوضوء من جهة توقف
رفع الحدث عليها بل كان رفع الحدث كرفع الخبث من لوازم الفعل وهو مخالف للاجماع ويمكن دفع الاشكال بوجهين احدهما ان الوضوء في نفسه له عنوان
واقعي راجح في ذاته رافع للحدث بشرط القصد الى ذلك العنوان واتيان الفعل من حيث كونه بذلك العنوان فهو مقدمة مع قطع النظر عن الامر فيؤمر به امرا
غيريا ولما كان ذلك العنوان مجهولا لا يمكن القصد اليه وجب القصد اليه اجمالا باتيان ذلك الفعل لاجل ارادة الشارع فان ارادته وامره به
من حيث ذلك العنوان فالقصد الى موافقة امر الشارع قصد اجمالي الى ذلك العنوان واما حصول التقرب للفاعل فباعتبار رجحانه الذاتي الذي لولا الوجوب
الغيري لكان مستحبا نفسيا بل هو كذلك مع الوجوب الغيري عند بعض والقول بان الوجوب الغيري لا يصير منشأ للتقرب والاستحباب فعلا غير موجود
حتى يتقرب بامتثاله لان المفروض ايقاع الفعل لوجوبه مدفوع بمنع عدم حصول التقرب بالواجب الغيري اذا كان في نفسه عبادة مطلوبة ندبا بالنظر الى الصوم
الذي يجب مقدمة للاعتكاف المنذور غاية الامر عدم زيادة ثواب لاجل هذا الوجوب فانه لا يوجب الثواب ولا يزيله لكن يبقى الاشكال فيما لو تم بناء على عدم
رجحانه في نفسه فلا منشأ لحصول التقرب فيه فتأمل الثاني ان الفعل في نفسه ليست مقدمة فعلية وانما هو يصير مقدمة اذا اتى به على وجه العبادة
فاذا اراد الشارع الصلوة المتوقفة على تلك المقدمة الموقوفة مقدميتها على الامر الواجب لامر مع نصبه للدلالة على وجوب الاتيان به على وجه العبادة
بناء على ان وجوب قصد التعبدية في الاوامر انما يفهم من الخارج لا من نفس الامر فهذا الامر محقق لمقدميته مغن عن امر اخر به بعد صيرورته مقدمة
والمسئلة محتاجة الى التأمل الثالث حكى في الحدائق عن بعض متأخرى المتأخرين ان من ليس من نيته فعل الصلوة بعد الوضوء لا يجوز له الوضوء
ولو فعله كان باطلا بل لو كان من نيته فعل الصلوة ولم يفعلها تبين بطلانه انتهى **اقول** الكلام هنا في مقامات الاول جواز الوضوء بنية الوجوب
وعدمه لمن يريد فعل الفريضة الثاني جواز الوضوء له مطلقا الثالث انه لو نواها ولم يفعلها فهل ينكشف بذلك بطلان الوضوء ام لا اما المقام الاول فصرح كل
جماعة من الاصحاب منهم العلامة في جملة من كتبه كالتذكرة والمنتهى والنهاية والقواعد حيث ذكر ان من ليس عليه واجب فنوى بالوضوء الوجوب وصلى به اعاد الصلوة
فان تعددتا يعني الصلوة والطهارة مع تخلل الحدث اعاد الاولى انتهى فان صحة نية الوجوب من دون الالتفات الى اشتغال ذمته بواجب يقتضي صحته مع الاتيان
وان لم يرد الفعل بطريق اولى وقد حكى هذا عن ولده فخر الدين قده بل قيل انه هو الذي نبه والده على ذلك بعد الافتاء بوجوب اعادة الكل نعم نافيها جامع
المقاصد وغيره في صحة نية الوجوب مع عدم اعتقاد بل اعتقاد عدمه لكن هذا اجنبي عما نحن فيه وهو ايضا صريح الذكرى قال فيها من عليه موجب لو نوى الوجوب في طهارة
ما دام كذلك فلو نوى الندب عمدا او غلطا بنى على اعتبار الوجه والحدث يرتفع وان لم يقصد فعل ما عليه من الواجبات وجوب الوضوء مستقر هنا عند سببه
انتهى بل هو ظاهر الشهيد الثاني وجماعة ممن تأخر عنه بل نسب الى المشهور من ان الوضوء في وقت اشتغال الذمة بالواجب لا يكون الا واجبا وعلل ذلك كاشف اللثام
بانه لما اشتغلت ذمته بواجب مشروط وجب عليه وان كانت موسعة فكيف ينويها الندب وان كان يقصد ايقاع ندب مشروط فان معنى الندب انه لا يجب عليه مع انه
وجب ليس هذا لكن عليه واجبة فيصلي ندبا ان جوزناه لشاغل الذمة بها انتهى لكن يحتمل ان يريد واس هذا الكلام مجرد عدم نية الندب بالوضوء في حق من اشتغلت ذمته
بواجب مشروطة لا جواز نية الوجوب وان لم يرد الاتيان بذلك المشروط فلعلهم ما نعوا من الوضوء مطلقا لمن لم يرد فعل الواجب كما هو ظاهر ما حكاه صاحب الحدائق

فيما تقدم فتأمل ومن صرح بعدم اعتبار قصد الصلوة في صحة فعل الوضوء الواجب صاحب الحدائق الا ان بعض كلامه ربما يشعر بانه اخطأ محل الكلام فانه بعد ما حكى
من بعض ان من لم يكن من نيته فعل الصلوة بعد الوضوء لم يجز له الوضوء ولو فعله كان باطلا وحكى عن الاصحاب ما يناسب هذا القول وما ينافيه وتردد في القول الى الضعف
القصور مستندا الى عدم الدليل عليه قال لا يخفى ان الواجب هو الوضوء والصلوة والاتيان باحد الواجبين دون الاخر بعد دخول الوقت غير مضر بصحته فمن اين لا يجوز له الوضوء
وهو مخاطب به وواجب عليه غاية انه يجب عليه الصلوة معه لكن وجوب الصلوة موسع عليه حينئذ فلو توضأ اول الوقت لاجل الصلوة في اخره فلا مانع من صحته
انتهى ولا يخفى انه لم ينكر احد صحة الوضوء في اول الوقت لاجل ان يصلي في اخره ولا يقبل الانكار وانما الكلام في ان من لم يرد الصلوة الا بوضوء اخر بعد نقض هذا الوضوء كمن
اراد الوضوء في اول الوقت لقراءة القران وهو قاصد الى النوم بعد القراءة ثم القيام الى الصلوة فان الامتثال بالواجب الغيري والاتيان به لاجل امر الشارع توصلا الى اباحة
الصلوة مع عدم قصد التوصل به الى الغير بل لغرض اخر لا يعد اطاعة وموافقة لذلك الامر ولا يصلح لان يكون هذا الفعل اطاعة لذلك الامر الغيري الا ترى انه اذا امر المولى
بتحصيل المال لاجل شراء اللحم الواجب عليه فحصل العبد المال لغرض اخر لا دخل لشراء اللحم لم يعد تحصيله هذا بداعي امر المولى لم يمكن ان ينبعث عنه وهذا ما قويناه
اولا وان كان مؤنة معنا الاطلاق ما تقدم حكايته في كلام صاحب الحدائق كما لا يخلو عن قوة الا ان يقال بملاحظة ما ذكرنا سابقا ان قصد التقرب في الوضوء انما هو باعتبار
رجحانه الذاتي لا باعتبار وجوبه المقدمي فاذا لم يكن هذا الوجوب داعيا اليه لم يقدح ذلك في صحته واتصافه بالوجوب يكون ملحوظا فيه على وجه التوصيف لا العلة الغائية
فتأمل فيما ذكر الاكثر كما عرفت لا يخلو عن قوة وربما استظهر بعض من عاصرناه من كلمات الاصحاب في تقسيم الوضوء الى واجب ومندوب وجعل الواجب ما كان للصلوة الواجبة
او طواف واجب كما في عبارة الشرايع والجعفرية او الوضوء للصلوة والطواف المفروضين كما في عبارة الجامع او الذي يؤدى به صلوة مفروضة كما في عبارة المراسم ان مجرد وجوب
الغاية لا يؤثر في كون الوضوء الملحق به واجبا ولو لم يوجد لاجل تلك الغاية بل الواجب ما وجد لاجل الغاية الواقعة لكن الظاهر ان قوله في الشرايع ما كان للصلوة
اى ما ثبت في الشريعة لاجل الصلوة وبهذا الاعتبار يكون واجبا للغير لا ما تحقق في الخارج من المكلف لاجل الصلوة ويدل على ذلك اطلاق قول العلامة المحقق
فيما بعد يجب الغسل اذا بقي من طلوع الفجر من يوم يجب صومه بقدر ما يغتسل الجنب لصوم المستحاضة حيث لم يقيد بصورة ارادة الجنب المستحاضة صوم ذلك اليوم هذا
مع ان جعل الواجب من الوضوء والغسل هو الفرد الموجود في الخارج المنوي به الصلوة لا ينفك عن القول بوجوب نية استباحة الصلوة والحال ان المحقق في الشرايع ممن
يعتد بوجوب الاستباحة ولا رفع الحدث في الوضوء الواجب واما عبارة الجامع فلم يحضرني حتى انظر فيها قبلها وما بعدها واما عبارة المراسم ففيها مسامحة واضحة لان
ما يؤدى به الواجب قد يكون واجبا وقد لا يكون وكذا ما يؤدى به المندوب مع ان ظاهر هذه الكلمات معارضة بظهور اكثر كلماتهم في ان وجوب الوضوء لاجل الصلوة
وبذلك يكون واجبا للغير ففي المبسوط بعد التقسيم فالواجب هو الذي يجب لاستباحة الصلوة او الطواف لا وجه لوجوب الاخيرين ونحوها عبارة السرائر
وفيها ان في الصلوة غاية لوجوب الوضوء لا ان الوضوء يعرض للوضوء المأتي به لاجل الصلوة فقوله هو الذي الخ حصر للواجب في متميز باعتبار غاية الوجوب ونحوه
في جعل الغاية غاية للوجوب عبارات العلامة في كتبه كالقواعد والتحرير والنهاية والارشاد وقد اطال المعاصر المتقدم قدس الله روحه في حمل عبارة المبسوط والسرائر
وما وافقهما على مطلبه بلا داع عن نظره ومنع مضافا الى ما تقدم في عبارة الشرايع من ان اللازم من جعل الواجب هو الفرد المأتي به لاجل الصلوة وهو اعتبار نية
الاستباحة في الوضوء الواجب فما لم يرد به الصلوة لا يكون واجبا ما نوى به مع ان الشيخ والحلي وصاحب الجامع والعلامة لا يتعين عندهم في الوضوء الواجب كان او مندوبا
قصد الاستباحة بل يكتفون عنه برفع الحدث فتأمل واما المقام الثاني فاعلم ان بعض متأخرى المتأخرين يجوز الوضوء بنية الندب في وقت وجوب المشروط به ولكن
ظاهر كلمات اكثر من تقدم انه لا يجوز الوضوء بنية الندب لمن عليه وضوء واجب ان لم يقصد الا غاية يستحب لها الطهارة ولازم ذلك ان مثل هذا يقصد
الوجوب ويشكل حينئذ بناء على اعتبار الوجوب غاية حيث ان الداعي ليس وجوب الوضوء بل هو جهة الندب الموجودة الا ان الجزم بان هذا الذي لا يقصد الاتيان
بالواجب المشروط بالطهارة لا يشرع له الوضوء لان الاتيان بغاية الندب غير صحيح لعدم الندب والاتيان به لوجوبه خلاف مقصود الفاعل فالوضوء المندوب عنده
بمنزلة صلوة النافلة لمن عليه فريضة ولا يريد الاتيان بها على القول بحرمة التنفل نعم لو عنعد وجوبه لغاية مندوبة كالذاهب لنفسه قصدا وجوبه الواقعي
لاشتغال ذمته بغايته وقع منه الوجوب في محلها كما تقدم من الجماعة او يمنع اعتبار نية الوجه الا على وجه التوصيف بان يقصد اتيان هذا الوضوء الواجب عليه
لاجل غاية لا يوقعها لها لكن يوقعها الغاية الندب ولا يظن بهم الترام سواء على ما استوجهنا من عدم جواز نية الوجوب الا عند ارادة الواجب المشروط ففي جواز
ايقاع الوضوء بنية الندب وجهان مبنيان على جواز اجتماع الوجوب والاستحباب الفعليين في الشئ الواحد الاقوى المنع منه وان جوزناه في غير المقام نظرا الى
وحدة حقيقة الوضوء الواجب والمستحب ولذا لا يجوز الاتيان باحدهما عقيب الاخر بناء على ان الوضوء المندوب رافع للحدث فكان ماهية رفع الحدث اجتمع فيها
جهتا الوجوب والندب نظير اجتماعهما في قتل زيد مثلا وغيره من الامور الغير القابلة للتكرار نعم لو فرضنا المندوب غير رافع كالوضوء للنوم بل مطلق الوضوء
المندوب لغاية غير مشروطة برفع الحدث على القول بعدم جواز الدخول به في العبادة اتجه اتصافه بالندب لانه فرد مغاير للفرد الواجب فيصير من قبيل صلوة الليل
في وقت الفريضة على القول بجوازها ومن هنا يتجه ابتناء ما ذكره من عدم كون الوضوء في وقت الواجب المشروط به الا واجبا على اتحاد حقيقة الواجب
والمندوب حتى يمتنع اتصافه بهما معا وليس تعدد عنوانه من حيث كونها مقدمة لواجب مقدمة لمستحب مجوزا لذلك لان المفروض عدم تفاوت العنوانين فيهما
عنوان في الشخص والعدد وما ذكرنا من عدم كونه مندوبا باعتبار فعل يجوز الاتيان به لمن لا يريد غاية الوجوب مواظبة الجهة ندبها الموجود فيه بالفعل وان لم يكن السبب

فيهما

موجوبا اولا فلا يشرع الوضوء لهذا الشخص لعدم قصده الواجب المصحح لاتيانه على وجه الوجوب وعدم استحبابه فعلا ليصح الاتيان به على وجه الندب الا انه الا اذ

انه لا الاذن فى الامتثال الموجب لاستحقاق الثواب بملاحظة حيثية الطلب الموجود فى الفعل وان كان نفس الطلب المنفصل بجواز الترك مفقودا لوجود الجهة المانعة من الترك

فان نفس قصد عليه هذا الوجه لا ينافى كون ملاحظته منشأ لاستحقاق الثواب كما هو واضح بملاحظة طريقة العقلاء فى مثل المقام فراجع وهذا الوضوء له حكم المندوب وان

كان واجبا لانطباقه عليه امر به وجوبا وليس من باب سقوط الواجب بالمستحب ولعله يشير اليه بعضهم وحمل من كلمات المتأخرين من المانعين لما تقدم من الشهيد الثانى و

بل نسب الى المشهور من ان الوضوء لا يكون فى وقت العبادة المشروطة به الا واجبا منهم صاحب المدارك على ما حكى عنه حيث انه نسبه الى المتأخرين قال ولم

يقم دليل على ذلك عندنا ومنهم المحقق المدقق السلطان فى حاشية الروضة حيث ذكر عند قول الشهيد لانه فى وقت العبادة الواجبة لا يكون الا واجبا ما لفظه فيه

نظر لانا لا نسلم انه لا يكون فى وقت العبادة الواجبة الا الوضوء الواجب لان الوضوء فى كل وقت مستحب انتهى وحكى عنه فى حاشية اخرى انه قال ان الظاهر بناء على ما

ذكره الشارح على مذهب من يقول ان فى وقت العبادة الواجبة لا يصح الاتيان بالمستحب انتهى واعترض جمال الدين فى حاشية الروضة بان هذا التحقيق ذكره الشارح وغيره فى

خصوص الوضوء ولو جعل بناء على ما ذكره فلا اختصاص له بالوضوء انتهى وقال بعد حكاية الحاشية الاولى عن السلطان ولا يخفى ما فيه لانا اذا وجب عليه الوضوء لوجوب الصلوة

فكيف يكون مستحبا ولعل مراده ان للوضوء فى كل وقت غاية يستحب الوضوء لها كالكون على الطهارة فيجوز للمكلف الاتيان بالوضوء المندوب لها وان وجب عليه لغاية

اخرى ونقصد الندب فيه ليس بمعنى كونه مندوبا فى نفسه مطلقا حتى يكون فاسدا ما يجب كونه واجبا بل بمعنى كونه مندوبا لتلك الغاية والحاصل انه يقصد الوضوء ندبا

للكون على الطهارة لكونه الوضوء مندوبا له من غير قصد الى كونه واجبا عليه من جهة اخرى ولا دليل على عدم جواز الوضوء على هذا الوجه واعلم ان القول بان الوضوء

فى حال واحد لا يكون واجبا وندبا مشهور بين الاصحاب والظاهر ان مرادهم انه لا يجوز الوضوء بقصد الندب مع اشتغال الذمة بواجب مشروط به وسيجىء عليه ما اشرنا اليه

الان يقال ان بناء كلامهم على اشتراط قصد الوجوب والندب والنية بمعنى وجوب قصد حال الفعل فى نفسه مطلقا من غير نظر الى الخصوصيات غاية اذ لا شك فى وجوب

الوضوء عليه حال اشتغال ذمته بمشروط به فاذا وجب عليه ولم يقصد ذلك وقصد الندب باعتبار بعض غاياته لم يصح لكن بناء اشتراط قصد الوجوب والندب على هذا الوجه

بعيد خوطا للفتاوى انتهى ثم حكى عن والده قده فى شرح الدروس جواز الوضوء ندبا مع اشتغال ذمته بموجب الوضوء فان جوزنا التداخل كما هو الظاهر يكون كافيا عن الواجب

ايضا والا فلا بد من وضوء اخر للواجب انتهى ولا يخفى ان مبنى كلام والده قده كالسلطان فى الحاشية الاولى على تعدد حقيقة الواجب والمندوب ومبنى كلام المشهور على

منع التداخل الفعلى ومبنى كلام جمال الدين قده على ما ذكرنا من ملاحظة جهة الندب فتدبر واما المقام الثالث فاعلم ان ظاهر المشهور انه متى وقع الوضوء الواجب

الرافع للحدث المبيح للصلوة يترتب عليه اثره وهو ارتفاع الحدث منجزا من غير تعلق على تحقق الصلوة بعده فان المقدمة اذا تحققت تحققت واجبة ويترتب عليها

احكام الواجب وان لم يحصل ذو المقدمة فى الخارج وقد خالف هنا بعض فى المسئلة الفرعية والاصولية فى هذا المقام اما فى الاولى فقد حكى فى الحدائق عن بعض

عنه انه لا يجوز فعل الوضوء لمن لم يكن من نيته فعل الصلوة وانه لو كان من نيته فعل الصلوة ولم يفعلها تبين بطلانه انتهى واما فى المسئلة الاصولية فقد حكى

بعض المعاصرين فى حاشيته على المعالم انه ربما يتوهم ان المقدمة انما تتصف بالوجوب اذا تعقبها ذو المقدمة وتوصل بها اليه فاذا لم يحصل ذو المقدمة لم يكن المقدمة

موجودة على صفة الوجوب وقد تبعه المحشى الحاكى لانه ارتضاه بعض اخر من المعاصرين وبالغ فيه فى مواضع من كتابه وان علم تحقق ذى المقدمة يكشف عن عدم

اتصاف المقدمة بالوجوب فقاس المقدمات باللوازم الواجب فى انها اذا لاحظها الطالب بوصف التجرد والانفراد عن الواجب لم يكن مطلوبة له اصلا هذا ولكن الحق ما

عليه المشهور فى المسئلتين اما المسئلة الفرعية فظاهرهم الاتفاق على ان الوضوء بنية رفع الحدث او استباحة الصلوة متى وقع على وجه جامع لشرائط الصحة

ارتفع به الحدث وان لم يتحقق معه الصلوة التى نواها بل مطلق الصلوة ويدل عليه مضافا الى اصالة عدم اشتراط الصحة تعقيب المشروط قوله اذا توضأت

فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك قد احدثت ويحتمل بعيدا استناد هذا القائل الى ما دل على ان الطهور ثلث الصلوة ونحوه مما دل على كونه بمنزلة الجزء

حتى فى بطلانه اذا لم يلحقه باقى الاجزاء لكنه كما ترى واما المسئلة الاصولية فقد تحققت فى محلها وان وجوب المقدمة بمعنى مطلوبيتها بالفعل غير معلق على حصول

ذيها وهو توقف الواجب عليها واداء تركها الى تركه فكلما تحقق فى الخارج اختيارا بعد الطلب خصوصا للداعى الطلب فقد وقعت مطلوبة نعم لصاحب

المعالم فى مسئلة الضد كلام فى وجوب المقدمة فليراجع وكيف كان فالظاهر ان الوضوء المنوى به الواجب المراد به الاتيان بالصلوة او غيرها مما يتوقف عليه يقع

رافعا للحدث وان لم يحصل الفعل بعده الامر الثالث اشتراط نية الرفع عند القائل به لا يتعقل فى الوضوء المجامع للحدث الاكبر كوضوء الجنب والحائض ولا فى وضوء

المتطهر كالمجدد وهل يختص بالوضوء الذى يراد لاجل الصلوة وشبهها مما يتوقف على الطهارة او يعم مطلق الوضوء الصادر من المحدث بالحدث الاصغر ولو لغير

ما يتوقف على الطهارة كالتلاوة ودخول المساجد ونحوهما فلا يترتب عليها غاياتها بدون نية الرفع ظاهر جماعة من المتأخرين كصاحب المدارك وغيره من

هو الاول حيث عنونوا الخلاف فى جواز الدخول فى الصلوة بالوضوءات المندوبة واستدلالهم على الجواز بدعوى ان مطلق الوضوء المشروع رافع للحدث والا

على هذا الاستدلال بان المشروعية لا يستلزم رفع الحدث كما فى الاغسال المندوبة اذ لو اعتبر فى صحتها نية رفع الحدث لم يكن وجه للخلاف فى جواز الدخول بها فى

الصلوة لان الحدث عندهم معنى واحد اذا ارتفع جاز الصلوة ولم يكن وجه للاستدلال على الجواز بالدعوى المذكورة ولا للاعتراض عليه بان نية الرفع

متحققة بالفرض وهذا هو الظاهر من كلام الحلى فى السرائر ايضا حيث قال اجماعنا منعقد على انه لا يستباح الصلوة الا بنية رفع الحدث او استباحة الصلوة

فاما ان توضأ الانسان بنية دخول المساجد او الكون على طهارة او الاخذ فى الحوائج لان الانسان يستحب له فى هذه الاحوال الطهارة فلا يرتفع حدثه

بذلك حتى لا يستبيح بذلك الدخول فى الصلوة انتهى وظاهر ان الوضوءات المذكورة مشروعة غير رافعة ويحتمل بعيدا ان تكون هذه الوضوءات بهذه

النيات ومحصول غاياتها الا بنية رفع الحدث ظاهر جماعة هو الثانى بل يستفاد من جامع المقاصد ان ظاهر كل من اشترط نية الرفع او الاستباحة انما يكتفى

بعضهم بقصد الغاية المستحب لها الوضوء بعنوان قصدها قصد لرفع الحدث قال بعد ذكر الوضوء المندوب هل يعتبر فى الوضوء لواحد من الامور المذكورة

نية الرفع او الاستباحة لمشروطة الطهارة ليتحقق غايته ام يكفى قصد الغاية ينبغى ان يقال ان ابتناء ذلك على نية الطهارة المكملة له هل هى كافية فى رفع الحدث

ام لا فان قلنا بالاول كفت الغاية والا فلا بد من احد الامرين وبدونه لا يقع الوضوء صحيحا كما يظهر من كلامهم فى نية الوضوء بناء على اشتراط نية الرفع او الاستباحة

ويحتمل الاكتفاء بنية الغاية تمسكا بعموم ولكل امرء ما نوى ويظهر من المصنف قده فى الوضوء للتكفين انه استحبه وتردد فى جواز الدخول به فى الصلوة انتهى

اقول ما استظهره من المصنف قده فى الوضوء للتكفين من عدم الملازمة بين استحباب الوضوء وبين ملازمته للحدث به وعدم جواز الدخول به فى الصلوة

هو الذى استظهرناه من السرائر وهو الذى اختاره المستظهر فى مسئلة الوضوء لتكفين الميت وجزم به فخر الدين فى الايضاح واما ما استظهره من كلامهم

فالمراد به اطلاقهم القول باشتراط نية الرفع او الاستباحة فى الوضوء فان ظاهره كونها كسائر الشرائط معتبرة فى جميع افراد الوضوء ويؤيده ظواهر كلماتهم

الاخر قال فى المبسوط فى نية الوضوء وكيفيتها ان ينوى رفع الحدث او استباحة فعل من الافعال التى ليس من شرطها الطهارة لكنها مستحبة مثل قراءة القرآن ظاهرا

ودخول المسجد وغير ذلك لم يرتفع حدثه لان فعله ليس من شرطه الطهارة وحكم الجنب فى هذا الباب حكم المحدث سواء الا ان الجنب فى بعض ما نبه يشترط الطهارة

مثل دخول المسجد والجلوس فيه فانه ممنوع ولا يجوز له الا بعد الغسل وليس كذا المحدث فاذا نوى الجنب استباحة دخول المسجد والجلوس فيه ارتفع حدثه واما

الاجتياز فيه فحكم الجنب والمحدث فيه سواء انتهى فان بعض الفحول وان فهم منه ان مراده ان الوضوء الذى يتوضأ للصلوة لابد من قصد احد الامرين لا مطلق

الوضوء لكن هذا مناف لتسويته حكم غسل الجنب مع الوضوء فان الغسل للاجتياز فى المسجد ان ارتفع معه الحدث فلا معنى لعدم جواز الدخول به فى المسجد و

الجلوس فيه وان لم يرتفع به الحدث وقع فاسدا لا مشروعا ضرورة منعا لغسل للاجتياز عنده نظير الوضوء لقراءة القرآن ولكن قد يقال ان المفروض فى كلام الشيخ

الوضوء والغسل بنية استباحة ما لا يتوقف على الطهارة فلعل الفساد من هذه الجهة ولا ريب فيه وفيه ان الظاهر ارادته من الاستباحة مجرد الدخول فى

القراءة لا احراز جوازه ولذا حكم الفاضلان فى المعتبر والمنتهى والتذكرة بصحة الوضوء والغسل فى الفرض الذى ذكره الشيخ وفى الوضوء للكون على الطهارة

مستدلين بتحقق قصد رفع الحدث وتبعهما الشهيد فى الذكرى فان هذا الاستدلال يدل منهم على تسليم اعتبار نية الرفع فى مطلق الوضوء الا انهم يدعون

تحققها فى الفروض المذكورة **اقول** لا يخفى ان ادلة اشتراط نية رفع الحدث او الاستباحة التى ذكروها لا تدل على اعتبارها فى مطلق الوضوء كيف ولا يعقل

فى بعض افراده فاذا ورد الامر بالوضوء لاجل غاية فان لم يعلم منه مطلوبيته لاجل مطلوبية رفع الحدث فى تلك الغاية فلا دليل على اعتبار قصد رفع الحدث

فيه ثم ان قلنا بان كل وضوء مشروع للمحدث يقتضى رفع الحدث كما سيجىء فيرتفع الحدث وان لم ينوه والا كان من قبيل الاغسال المندوبة المطلوبة لغاياتها وان علم

مطلوبيتها لاجل مطلوبية ارتفاع الحدث فى تلك الغاية فان قصد بالوضوء رفع الحدث فلا اشكال فى صحة الوضوء بمعنى ترتب جميع اثاره عليه لارتفاع الحدث

كما سيجىء التنبيه عليه فى كلام المحقق الثانى وان قصد نفس الغاية فان قصد جوازها الوضعى بمعنى الصحة او التكليفى بمعنى الاباحة فى مقابل الحرمة فهذه

النية لغو لجواز الفعل بدون الوضوء فلا يصلح جعله غاية وان قصد كمال الغاية فقد قصد ما يتوقف على الطهارة فلا فرق بينه وبين صلوة النافلة فى

توقفهما على الوضوء وان علم ان الامر بالوضوء ليس لمطلوبية ارتفاع الحدث فى الغاية فالوضوء صحيح ولا يرتفع به الحدث لعدم قصده ولا قصد ما يستلزمه لكن

هذا الوضوء فى المحدث بالحدث الاصغر لم يوجد له مورد ومما ذكرنا ظهر ان المراد بالصحة المجعولة فى القواعد والذكرى ونحوهما محلا للخلاف فى الوضوء كقراءة القرآن

ونحوه يترتب جميع الاثار عليه لارتفاع الحدث به كما اعترف به المحقق الثانى فى مسئلة الوضوء لتكفين الميت اذا عرفت هذا ظهر لك انا لا نعرف ان كل وضوء مندوب

يقع من المحدث بالاصغر فهو رافع لحدثه توضيح ذلك ان الوضوءات المندوبة على اقسام منها ما يفعل لغاية يترتب جوازها على ارتفاع الحدث كصلوة النافلة ومس

كتابة القرآن ندبا ويلحق به الوضوء للناهب هذه الاحلاف فى ارتفاع الحدث به واستباحة الدخول به فى الصلوة وغيرها وان كان يظهر من صاحب الحدائق وجود الخلاف

فيما عدا الصلوة من الغايات المتوقفة على الطهارة لكنه غير صحيح كما تقدم من المبسوط والسرائر ومنها ما يفعل لغايات لا يتوقف على الطهارة وهو على اقسام منها

ما يتوقف فضيلة الغاية المقصودة على ارتفاع الحدث كقراءة القرآن المجعول غاية للوضوء ومثله كل عمل مندوب توقف فضله على ارتفاع الحدث واولى منه ما كان نفس

الغاية فيه ارتفاع الحدث كالكون على الطهارة ومنها ما لم يثبت توقف الغاية المقصودة منه الا على نفس الوضوء والطهارة بمعنى رفع الحدث كما فى السعى الى قضاء الحاجة

والنوم وبعض افعال الحج التى لم يدل الدليل الا على استحباب الوضوء لها بعنوان الطهارة بمعنى رفع الحدث وهذا الوضوء غير متحقق على وجه اليقين لان

لان الظاهر فى جميع موارد استحباب الوضوء استحبابه للطهارة ورفع الحدث ومنها الوضوء المامور بها استحبابا عقيب مثل المذى والتقبيل وشبههما مما

يستحب الوضوء منه ومنها الوضوء المامور به للتجديد اذا انكشف سبق الحدث ويلحق به الوضوء المأتى به احتياطا ومنها الوضوء المأتى به استحبابا باعتقاد الحدث

فيكشف عدمه وثبوت الحدث الاصغر وهنا قسم خامس وهو ما لو نوى المحدث بالاصغر وضوءا مطلقا ذكره الفاضلان والشهيد فى الذكرى مقابلا للوضوء للغايات

في الكون على الطهارة وحكموا فيه بالبطلان ولم يعلم مرادهم منه ولو اريد به الوضوء الآتي به لا لغاية ولا للكون على الطهارة خرج عن القسم وهو الوضوء
المندوب لكونه على هذا الوجه مشروعا مع ان تمام الامثلة كلها محل الخلاف وفي المدارك نسب القول المتقدم الى المعروف بين الاصحاب بل حكى عن بعض الاجماع وفيهما لا يخفى
على المتتبع فان القول بعدم ارتفاع الحدث بالوضوء لقراءة القرآن الذي هو اولى الامثلة الاربعة بالصحة قد اختاره جامع المقاصد بعد ان حكى عن الشيخ والحلي
وجماعة وفي الروض ان المشهور عدم كفاية التجديد اذا ظهرت الحاجة اليه بل عرفت من الحلي دعوى الاجماع على عدم كفايته الا ان يحمل كلام المجوزين على الوضوء المندوب
المشروع ويعترفون بعدم شرعية الوضوء لعدم نية رفع الحدث ويكون مراد المانعين اعتبار رفع الحدث في صحة الوضوء المندوب ولا خلاف بينهم في جواز الدخول في
الصلوة بالوضوء المندوب الصحيح لان خلافهم في الصحة لكن هذا خلاف ما عرفته سابقا من ان النزاع في ذلك بعد الفراغ عن المشروعية بل وبنية رفع الحدث
فافهم وكيف كان فما حكاه في المدارك عن بعض الاصحاب من الاجماع على الصحة ولعل منشأه عبارة اخرى للحلي في السرائر حيث قال ويجوز ان يؤدى بالطهارة المندوبة
الفرض من الصلوة باجماع اصحابنا انتهى ومن نظر في مثال الغاية المذكورة ولاحظ السرائر ظهر له ولو بقرينة ما تقدم من دعوى الاجماع على المنع ان مراده
بالطهارة المندوبة هي التي يؤتى بها بنية الندب لصلوة النافلة ونحوها والغايات المذكورة بعينها ذكرها ابن زهرة في الغنية واسند عليه ايضا بالاجماع ثم ذكر ان
من خالف في ذلك من اصحابنا فغير معتد به مما يجعل هذه الفقرة قرينة على ارادة مطلق المندوب ونظر الى انه لا خلاف بين اصحابنا ظاهرا في جواز الدخول
في الفريضة بالوضوء الآتي به لصلوة النافلة لكن الانصاف ان ظهور سياق كلامه فيما ذكرنا اقوى من ظهور هذه الفقرة فلاحظ ونظير اجماع الغنية والسرائر
في الايهام المذكور ما في التذكرة والمنتهى ففي الاول يجوز ان يصلي بوضوء واحد جميع الصلوة فرائضها وسننها ما لم يحدث سواء كان الوضوء فرضا ام نفلا
وسواء توضأ للنافلة او لفريضة قبل وصول وقتها او بعده مع ارتفاع الحدث بلا خلاف وانما يباح الحدث صحولا شيء انتهى وفي المنتهى ويصلي
بوضوء واحد ما شاء من الصلوات وهو مذهب اهل العلم انتهى ولا يخفى ان مساقهما اجنبي عما نحن فيه وكيف كان فالظاهر ان كثيرا من الاصحاب على خلاف ما استظهره
في المدارك منهم وان كان الاقوى في النظر ما اختاره قده اما في القسم الاول فلان المفروض انه توضأ وضوءا تؤتى به ما يتوقف على ارتفاع الحدث وهي فضيلة
القراءة فلا فرق بينه وبين نية جواز مس كتابة القرآن وان كان الدخول في الصلوة وبعبارة اخرى استحباب قراءة القرآن مرفوع الحدث يدل على استحباب نية رفع
الحدث لها في الوضوء فاذا اتى بالوضوء كذلك حصل الغاية المقصودة منه فهي رفع الحدث وهذا معنى ما في المنتهى تبعا للمعتبر من انه نوى شيئا من لوازمه صحة
الطهارة وهو ايقاع القراءة على وجه الكمال ولا يتحقق الا برفع الحدث فيكون رفع الحدث منويا واعترض في مع صدق ان المفروض نية القراءة لا النية
على هذا الوجه المعتبر اذ لو نواه على هذا الوجه ملاحظا ما ذكر لكان ناويا رفع الحدث فلا يتجه في الصحة اشكال فعلى هذا الاصح في المتنازع فيه البطلان
واليه ذهب الشيخ والحلي وجماعة هذا بناء على اعتبار نية الرفع او الاستباحة فعلى القول بعدم اعتبارهما في النية فلا اشكال في الصحة انتهى **اقول** لا نعني
للوضوء بنية قراءة القرآن معنى غير قصد وقوع القراءة على الوجه الاكمل وهو كون القارئ مرتفع الحدث فنية القراءة يرجع الى نية رفع الحدث نعم لو فرض ان مجرد
كون القارئ متوضئا وان لم يرتفع حدثه مستحب فهو وان كان خلاف المستفاد من ادلة القراءة والكون على الطهارة مع كونه مستلزما لكون استحباب القراءة
مرتفع الحدث آكد فيستحب الوضوء بنية رفع الحدث الا ان لما ذكره قده من انفكاك نية القراءة من نية رفع الحدث على هذا الفرض وجه ويتجه ما يرى مما ذكره
في الايضاح في وجه عدم صحة هذا الوضوء من انه ينوي نية القراءة مثلا غير مستلزم لرفع الحدث لان كل ما كان مستلزما للشيء منع اجتماعه مع نقيضه وهنا
يمكن اجتماعه مع الحدث حتى يكون ناويه غير ناو لرفع الحدث هذا ولكن المقرر ان المستفاد من الادلة كون فضيلة القراءة موقوفة على ارتفاع الحدث ثم الكلام
في الفرض المذكور وهو ما اذا ثبت استحباب الوضوء لاجل القراءة وان لم يرتفع حدثه داخل في القسم الثاني والحق فيه ايضا ارتفاع الحدث به بناء على ان الوضوء
المشروع الواقع من المحدث بالاصغر رافع لحدثه لا محالة ويدل على هذا المبنى وجوه الاول ان الامر بالوضوء في الكتاب والسنة امر مقيد يفيد وجوبه للغير وقد
اشرنا في الامر الاول الى ان اللازم من هذا كون الوضوء في نفسه مقدمة للصلوة رافعا لمانعها وصيرورته هذا امتثالا لوجوبه وقد اشرنا الى الجمع بين هذا وبين
عدم كون الوضوء رافعا لمانع الصلوة الا بعد تعلق الامر به واتيانه امتثالا لذلك الامر لكن المناسب لهذا الاستدلال الوجه الاول من وجهي الجمع المتقدمين
فراجع ويؤيده ذلك ما ورد في علة استحباب الوضوء للصلوة من قول ابي الحسن الرضا عليه السلام وانما امر بالوضوء وبدئ به لان يكون العبد طاهرا اذا قام بين
يدي الجبار عند مناجاته اياه مطيعا له فيما امره نقيا من الادناس والنجاسة مع ما فيه من ذهاب الكسل وطرد النعاس بين يدي الجبار فان الرواية ظاهرة بل صريحة في ان رفع
الحدث بل الخاصية المترتبة على ذات الوضوء وهو المقتضي للامر به فثبت ان مهية الوضوء لما كانت رافعة للحدث امر بها لا ان الوضوء المأمور به لاجل الصلوة
الملتزم به لاجلها رافع الثاني ان الوضوء مستحب في نفسه وهو رافع للحدث ومبيح للدخول في الصلوة فكلما امر به ندبا لغاية ترتب عليه ذلك الاثر وهو رفع
الحدث مع قابلية المحل الا في مثل الحائض والجنب لان المأمور به في الاوامر الغيرية هو المأمور به في الامر النفسي واحتمال التغاير حقيقة بين المأمور به في الاوامر الغيرية
والمأمور به في الامر النفسي يدفعه ظواهر الادلة في المقامين فالامر الغيري المتعلق بالوضوء في الحقيقة امر بتحصيل ذلك الاثر المترتب على فعل الوضوء
اما استحباب الوضوء في نفسه فالظاهر مما انه لا خلاف فيه كما في كشف اللثام وقد صرح به الحلي والفاضلان والشهيدان وغيرهم ويدل عليه الاخبار الآتية واما
انه رافع للحدث فلظهور الادلة الدالة على استحبابه في ذلك مثل قوله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين فانه يدل على استحباب التطهير في نفسه

والتطهر اما خصوص التطهر من الحدث واما اعم منه ومن التطهر من الخبث ومثل قوله عليه السلام الوضوء على الطهر عشر حسنات فتطهروا فان ظاهر الامر الاستحباب النفسي
ولا اختصاص له بموارد من الوضوء التجديدي ومثل قوله عليه السلام حكاية للحديث القدسي من احدث ولم يتوضأ فقد جفاني ومن توضأ ولم يصل ركعتين فقد جفاني ومن توضأ وصلى
ركعتين ودعاني ولم اجبه فيما سألني من امر دينه ودنياه فقد جفوته ولست برب جاف فان الظاهر من الرواية استحباب الوضوء للمحدث لمجرد رفع الحدث لا لاجل صلوة ركعتين
فظاهره ان ترك الوضوء جفاء وترك الصلوة جفاء آخر فهما مطلوبان مستقلا لا ان المقصود من الوضوء الصلوة كما لا يخفى ومثل ما عن الامالي من قوله يا انس اكثر من الطهور
يزد الله في عمرك وان استطعت ان تكون بالليل والنهار على طهارة فافعل فانك تكون اذا مت على طهارة مت شهيدا ومنه يظهر جواز الاستدلال بما عن نوادر الراوندي عن
امير المؤمنين كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله اذا بالوا توضأوا او تيمموا مخافة ان تدركهم الساعة فان الظاهر بقرينة رواية انس مخافة ادراك ساعة الموت على غير طهارة فيفوتهم
ثواب الشهادة هذا ولكن لا يخفى ان هذا الوجه موقوف على ورود الامر اولا بالوضوء والعلم بترتب الاثر عليه من الخارج اما لو فرض ورود الامر اولا بالطهر من الحدث فيدل ذلك
على الامر من باب المقدمة بالوضوء فيكشف ذلك عن كون الوضوء في نفسه مقدمة ويترتب عليه الاثر فيرجع هذا الوجه الى الوجه الاول فتدبر الثالث انا قد بينا عدم اشتراط
نية الرفع والاستباحة في الوضوء وكفاية نية القربة وكل ما قلنا بكفاية نية القربة ارتفع الحدث بالوضوء المندوب لظهور الاجماع المركب وعدم القول بالفصل من جماعة منهم
فخر الدين والمحقق الثاني حيث نفيا الاشكال في صحة الوضوءات المذكورة بناء على كفاية نية القربة وعدم اعتبار نية الرفع او الاستباحة ومنهم الشيخ والحلي في عبارتهما
المتقدمتين من المبسوط والسرائر حيث فرعا عدم ارتفاع الحدث بالوضوءات المذكورة على اعتبار نية الرفع او الاستباحة الرابع بعض الاخبار الظاهرة في هذا
المعنى مثل ما يظهر منه اطلاق الطهور على الوضوء بقول مطلق ولازمه ترتب احكام الطهور عليه مثل ما عن الخصال في حديث الاربعمائة اذا توضأ احدكم فلم يسم الله ان قال فاذا فرغ
من طهوره قال كذا الخ ومثل ما استدل به صاحب المدارك على هذا المطلب من قوله في موثقة ابن بكير اذا استيقنت انك توضأت فاياك ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن انك
احدثت دل على النهي عن الوضوء بقصد الوجوب او رفع الحدث عقيب اليقين بالوضوء من دون تفصيل بين افراد الوضوء المتيقن فدل على كفاية كل وضوء ويمكن ان يقال
ان انه مشوب بكفاية عدم اليقين بالحدث بعد اليقين بالوضوء بعد الفراغ عن كون الوضوء المتيقن رافعا للحدث فافهم وما استدل به غيره من قوله لا ينقض الوضوء
الا حدث فانه دال على كون الحدث ناقضا للوضوء بقول مطلق ولازم ذلك كون الوضوء مطلقا رافعا للحدث اذ لو جامعه لم ينقض به لعدم التنافي ويمكن ان يمنع الملازمة كما
في الاغسال المندوبة الصحيحة مع الحدث الاصغر مع انتقاضه به على اقوى القولين واضعف من الكل ما استدل به ثالث من حسنة زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام
الرجل يصلي بوضوء واحد صلوة الليل والنهار قال نعم ما لم يحدث وفيه ان السؤال عن صحة ان يصلي بوضوء واحد ازيد من واحدة بعد الفراغ من جواز صلوة واحدة به
والكلام فيما نحن فيه في صحة اصل الصلوة بالوضوء المذكور وكيف كان فالعمدة في اثبات المطلب الوجه الاول ويؤيده الباقي فافهم ومن هذه الوجوه باسرها يعلم الحكم
في القسم الثالث وهو الوضوء التجديدي لكن في ما للشيخ والمحقق وجماعة الا ان الاخبار هنا اوضح لا انه مثل ما تقدم من قوله الوضوء بعد الطهور عشر حسنات فتطهروا وفي مرسلة
سعدان الطهر على الطهر عشر حسنات فان اطلاق الطهر على الوضوء التجديدي يكشف عن كونه مثل الوضوء الاول في انه نظافة باطنية لو صادف الحدث رفعه ويوضح هذا
المعنى ما ورد من انه نور على نور واطلاق التجديد عليه في النص والفتوى ويؤيده ما نسبه في كشف اللثام الى ظاهر الاخبار والاصحاب من ان شرعية التجديد للتدارك فهو به تلك الغاية ويؤيده
انه اذا كان الحكمة في تشريعه ما شرع فلا لو كان المكلف محدثا لعدم الطهارة راسا او لخلل فيها تعد فالمكلف ناو اجمالا لرفع الحدث به لو فرض كونه محدثا ولذلك قال الشيخ
مع اشتراطه لنية الرفع والاستباحة وطعن عليه الحلي وتعجب منه العلامة وانتصر له في غاية المراد بان نية الاستباحة انما يعتبر مع التذكر اما اذا ظن المكلف حصولها فلا فاذا جدد
فصادف خللا في نفس الامر ارتفع كيف وهم يعلمون شرعية التجديد باستدراك ما عساه فات في الاول ومثله استحباب الغسل في اول ليلة من شهر رمضان تلافيا لما عساه
فات من الاغسال الواجبة والاتفاق واقع على اجزائه لو تبين الشك ندبا والصدقة بدرهم تمرا تلافيا لما لعله لزم في الاحرام انتهى لكن هذا التوجيه لا يصلح في مقابل العلامة
الذي لا يقول بكفاية الوضوء الاحتياطي المنوي به التدارك فضلا عن هذا الوضوء الذي يكون حكمته الاحتياط والتدارك فالاولى ان يقال ان تصديق تجديد الوضوء
لاحتمال تلك النظافة التي ذكرنا ان المستفاد من الاخبار كونها من جنس النظافة الاولى في رفع الحدث لو صادفته نعم التوجيه الذي ذكره في غاية المراد حسن جدا لو قصد
بالوضوء التجديدي الاحتياط والتدارك صريحا بان يلتفت الى احتمال الخلل في الطهارة الاولى فتوضأ بداعي التجديد على تقدير عدم الخلل والتدارك على تقدير الخلل
فان الظاهر صحة هذه النية كما يستفاد من النصوص الواردة في نظائره التي ذكر الشهيد جملة منها ومن هنا يظهر حكم الوضوء المستحب عقيب المذي واخويه حيث ان الظاهر
ان المطلوب بالوضوء فيها تكميل النقص الداخل على الطهارة بسبب هذه الامور والانصاف ان التجديد يلاحظه حكمه اولى برفع الحدث من هذا الوضوء فتأمل ونظير ايضا حكم
الوضوء الآتي به لمحض الاحتياط مع كون المكلف محكوما ظاهرا بالطهارة لاستصحابها او شك بعد الفراغ ونحو ذلك فان الاقوى صحته وارتفاع الحدث به لو صادفه وهو اولى
بذلك من الوضوء التجديدي ثم ان المحقق في المعتبر ذكر في الوضوء التجديدي انه لو نوى به الصلوة اذ نوى بالثانية الصلوة لانها طهارة شرعية قصد بها فضيلة لا تحصل
الا بها وذكر انه لو نوى به وضوءا مطلقا لم يصح قال في الذكرى ان هذا الفرق يشعر بان التجديد عنده مما اه انتهى وتقدم عن المحقق في الوضوء للقراءة انه ان نوى
وضوءا مطلقا لم يصح فلا بد من التأمل في مقصوده ثم ان الكلام في الوضوء المجدد جهة اخرى وهي نية الوجه فان من يعتبر نية الوجه لا بد له بعد القول بصحة هذا الوضوء
والاغماض عن اعتبار نية الرفع والاستباحة من التفصيل بين ما اذا اتحد المجدد والمجدد في الوجه وبين ما اذا اختلفا وكان الكلام في الوضوء الاحتياطي او الاقوى
عدم اعتبار ذلك كان قلنا باعتبار نية الوجه ويظهر وجهه مما تقدم في نية الوجه واما القسم الرابع وهو وضوء الحائض والجنب اذ الظاهر عدم الحدث بين حال الوضوء فلم يتعرض

له الاكثر نعم في المبسوط لا يجزي وضوء الحائض ولو ظهر بعد الوضوء انقطاعه والاقوى فيه الصحة بناء على ما استفدناه من الاخبار من ان لوضوء حقيقة واحدة له اثار وهي نظافة معنوية فان وجد محلا قابلا للتاثير اثر وان لم يكن المحل قابلا فان كان لوجود الاثر مثل الوضوء اكده كما في الوضوء المجدد ثم التاثير يكون بارتفاع الحدث اذا كان اصغر او بتخفيفه لحدث الاكبر مطلقا او لبعض الافعال كالنوم والاكل والذكر في اوقات الصلوة فالمؤثر في الحدث بالاصغر والاكبر شيء لكن يختلف اثره باعتبار المحل فاذا تبين كون الحائض منقطعة الدم اثر الوضوء اثره نعم من يعتبر نية الوجه او نية الرفع او الاستباحة فيشكل عليه الحكم بالصحة فافهم والمسئلة محتاجة الى التامل وانما اطلنا زمام الكلام في هذا المقام لكون المطلب حقيقا بالاهتمام ولما ذكر المصنف اعتبار النية في الوضوء وعدمه في رفع الحدث الا انها فقط بحال ازالة الخبث وقال انه لا يعتبر النية يعني مطلق القصد فضلا عن قصد التقرب في ازالة النجاسات لان المقصود منها زوال النجاسة وقد علم من الشرع حصوله بمجرد اصابة المطهر للمحل ولو من دون قصد ولا شعور من احد مثل قوله ولكل شيء يراه المطر فقد طهر وقوله مشيرا الى غدير من الماء ان هذا لا يصيب شيئا الا وقد طهره وقوله كلما اشرقت عليه الشمس فقد طهر هذا كله مضافا الى اطلاقات الامر بالغسل عن النجاسات فان ظاهر الامر سقوط التكليف باتيان المامور به باي وجه كان نعم قد يقال ان ظاهر تلك الاوامر اعتبار المباشرة وكل واجب اعتبر فيه المباشرة اعتبر فيه النية وفيه مضافا الى ظهور كثير من ادلة تطهير النجاسات في عدم اعتبار المباشرة ان الاجماع بل الضرورة قائمة على عدم وجوب المباشرة في ازالة النجاسات ومما ذكرنا انه لا وجه للاستشكال في المقام قال في المدارك ان الفرق بين ما يجب فيه النية من الطهارات ونحوها وما لا يجب فيه من ازالة النجاسات وما شابهها ملتبس جدا لخلو الاخبار من هذا البيان انتهى وان ظاهر الامر عدم اعتبار النية ووجوب مباشرة المامور به وهلمنا فيه الا ان كل فعل وجب فيه المباشرة وجب فيه النية بالاجماع والاستقراء الا انه بعدما ثبت من الخارج عدم اعتبار المباشرة بقي ظاهر اللفظ من عدم اعتبار النية سليما عن المعارض نعم ربما ادعى ان الاصل الثانوي المستفاد من ادلة اعتبار النية في جميع الاعمال مثل قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقوله صلى الله عليه وآله انما الاعمال بالنيات وقوله لا عمل الا بنية تقتضي كون كل عمل متوقفا على النية الا ما خرج وقد وضحنا في الاصول واشرنا مثل في اول مسئلة النية الى عدم تمامية هذا الاصل فراجع ولو ضم المتوضي الى نية التقرب بالوضوء ارادة شيء اخر فلا يخلو اما ان يكون مباحا مثل التبرد والتسخن ونظافة العضو وغير ذلك من المقاصد المباحة واما ان يكون محرما كالرياء والتمسح او محرما اخر واما ان يكون راجحا شرعا فالكلام في مقامات ثلثة اما المقام الاول فالمحكي في قواعد الشهيد عن ظاهر الاكثر والمصرح به في المبسوط والمعتبر وبعض كتب العلامة انه لا يخل ذلك في الصحة وكانت طهارته مجزية واستدل له جماعة بما في المبسوط والمعتبر من انه نوى الواجب وزيادة وبه عليه ان هذه الضمائم من اللوازم فهي حاصلة وان لم يقصد وانت عليهم يمنع حصول الواجب مع عدم الاخلاص المعتبر فيه المقتضي لكون الامر هو الداعي بالاستقلال وحصول اللازم لا يستلزم قصده والقادح هو القصد دون الحصول كان مقصود المراد وهو غير حاصل مع ان قصده قادح اجماعا ولذا اختار العلامة في بعض كتبه تبعا للجماعة كما في الروض البطلان وتبعه عليه فخر الدين والشهيد في البيان والقواعد والروض والمحقق الثاني وصاحب الموجز وغيرهم ولهم مضافا الى ما ذكر من اعتبار الاخلاص المنافي لاشتراك الداعي ما دل على حصر العبادة فيمن يعمل طمعا في الثواب ومن يعمل خوفا من العقاب ومن يعمل حبا فان لله ظاهر الحصر بطلان عبادة غيرهم وما عدا الحب من الامور الراجعة الى النفس وجعل راجع الى نية فتامل وهنا تفصيل احتمله الشهيد في قواعده ونسبه الجزم اليه سهو قال بعد ترجيح مذهب المتاخرين ويحتمل ان يقال ان كان الباعث الاصلي هي القربة ثم طرء التبرد عند الابتداء بالفعل لم يضر ولو كان الباعث الاصلي هو التبرد فلما اراده ضم القربة لم يجز وكذا اذا كان الباعث مجموع الامرين لانه لا اولوية فتدافعا وتساقطا فكانه غير ناو انتهى وحكى الجزم بهذا التفصيل عن غير واحد من المتاخرين وزاد الفاضل الهندي فنزل اطلاق الاصحاب على ذلك **اقول** والظاهر ان مراد الشهيد بالباعث الاصلي هو المستقل في البعث وبالطاري ما اكده من غير ان يكون له مدخل في البعث نعم ثمرة تاكيده تعيا يظهر في مقامات اخر مثل ما اذا طرء على الباعث الاصلي ما يزاحمه في البعث لولا تاكده بهذه الضميمة لكنه في ذلك الفرض ايضا يخرج عن الاستقلال والحاصل ان فرض مدخلية الضميمة يوجب تركب الباعث وقد حكم فيه بالفساد فلا يبعد ما في شرح الفاضل من تنزيل اطلاق الاصحاب عليه كما يشعر به عنوان المسئلة هنا بضم نية التبرد الى نية التقرب الظاهر في حصول نية التقرب الذي فسره المصنف قدس سره بالاخلاص بهاء في المعتبر واستدلاله فيه تبعا للمبسوط على الصحة بكون نية التبرد زيادة غير منافية فان ظاهره عدم دخلها في اصل الفعل ثم انه ربما يخدش في عبارة الشهيد قدس سره بانا لو كان تركب الباعث من مجموع التقرب والتبرد من حيث كون كل منهما جزءا غير قابل في نفسه للاستقلال في البعث لو انفرد عن الاخر واما كان التركيب فيه باعتبار كون كل منهما لو خلى وطبعه باعثا مستقلا في البعث الا ان اجتماعهما اوجب بمقتضى استحالة اجتماع علتين على معلول واحد امتناع الترجيح بلا مرجح استناد الفعل الى المجموع المركب ومما يقرب الصحة في الثاني تبعا لكاشف الغطاء ولعله للعوض عن الامتثال وجواز استناد الفعل الى داعي الامر لان وجود الداعي المباح وعدمه حينئذ على السواء نعم يجوز استناده الى الداعي المباح ايضا لكن القادح عدم جواز الاستناد الى الامر لا جواز الاستناد الى غيره الا ترى انه لو امر المولى بشيء وامر الوالد بذلك الشيء فاتى العبد مريدا الامتثالهما بحيث يكون كل منهما كافيا في بعثه لو انفرد عد ممتثلا لهما وفيه منع جواز استناد الفعل الى كل منهما لامتناع توارد الاثر وتعدد المؤثر ولا الى احدهما للزوم الترجيح بلا مرجح بل هو مستند الى المجموع والمفروض ان ظاهر ادلة الاخلاص واعتبار القربة يقتضي مدخلية شيء اخر في العمل واما المثال المذكور فيمتنع فيه صدق امتثال كل من المولى والاب نعم لما اجتمع الامران في فعل شخص واحد لا يمكن التعدد فيه لم يكن بد من الاتيان به مريدا الموافقة الامرين وهذا غاية ما يمكن في هذا الفرض من موافقة الامر بخلاف ما نحن فيه فانه يمكن تخليص الداعي لموافقة الامر وتحصيل التبرد بغير الوضوء ان امكن والا فليتضعف داعي التبرد وتقويته داعي الاخلاص فان الباعثين المستقلين يمكن ملاحظة احدهما دون الاخر كاوامر الشارع بانفاذ ولده الغريق فانه قد يقصد المحض محبة الولد من

غير ملاحظة امر الشارع وان كان يمتثله لو كان غير ابنه لمحض الامر ولو تكلفا لا من شوق وقد يكون الامر بالعكس فيكون الباعث المستقل امر المولى وان كان الداعي الاخر موجودا بالفعل بحيث لولا امر المولى لفعله بهذا الداعي كجميع ما كان يصدر عن امير المؤمنين عليه السلام من المشتهيات والملاذ النفسانية حيث كانت يصدر منه عليه السلام لموافقة اوامر الله المتعلقة بها باقتضاء من الاعتبارات مع وجود الداعي المستقل الاخر بحيث لو فرضنا عدم رجحان ارتكابه شرعا من مكروه او من الوجوه كان يرتكبه بمقتضى الداعي النفساني الموجود فيه وقد يكون احد الداعيين مستقلا والاخر مؤكدا ولا كلام فيه ايضا انما الكلام فيما اذا اشتركا في التاثير فعلا وامكن للمكلف تخليص القربة في البعث ثم ان محل الخلاف هي الضميمة المباحة الدخيلة في اصل العمل واما الموجبة لاختيار بعض افراده على بعض فلا اشكال ولا خلاف في عدم قدحها ضرورة ان مقتضى التخيير في افراد الكلي تفويض الخصوصيات الى الدواعي النفسانية للمكلف فاختيار الوضوء بالماء البارد في الصيف والحار في الشتاء لتسخين غير قادح في الاخلاص قطعا واما المقام الثاني فاعلم ان المعروف بين الاصحاب بطلان العمل بضميمة الرياء ويدل عليه مضافا الى حرمة الرياء الثابتة بالنص والاجماع الموجبة لفساد العمل المتحد معه في الوجود وعدم الاخلاص المقتضي لعدم حصول الاطاعة مع الضميمة المباحة كما عرفت فضلا عن المحرمة الاخبار الدالة على كون العمل المرائي فيه مردودا مكتوبا في صحيفة السيئات مثل رواية السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال النبي صلى الله عليه وآله ان الملك ليصعد بعمل العبد مبتهجا به فاذا اصعد بحسناته يقول الله عز وجل اجعلوها في سجين فانه ليس اياي اراد بها فان تعليل ثبت العمل في كتاب الفجار لعدم اخلاصه اراد العامل به الله عز وجل صريح في المطلب وفي رواية ابي بصير عن ابي عبد الله يجاء بالعبد يوم القيمة قد صلى فيقال يا رب قد صليت ابتغاء وجهك فيقال له بل صليت ليقال ما احسن صلوة فلان اذهبوا به الى النار ثم ذكر مثل ذلك في القتال وقراءة القران والصدقة وفي رواية علي بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال يقول الله عز وجل من اشرك معي غيري في عمل لم اقبله الا ما كان لي خالصا وفي رواية سفيان بن عيينة عن ابي عبد الله عليه السلام قال العمل الخالص الذي لا تريد ان يحمدك عليه الا الله عز وجل وفي صحيحة زرارة وحمران عن ابي جعفر عليه السلام لو ان عبدا عمل عملا يطلب به وجه الله والدار الاخرة وادخل فيه رضى احد من الناس كان مشركا الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة وقد اشتهر عن السيد قدس سره ان دخول الرياء في العمل موجب لسقوط ثوابه لا لعدم اجزائه بمعنى وجوب فعله ثانيا والعقاب على تركه ويمكن ان يستدل له بعد سقوط الاخبار الدالة على عدم قبول العمل المرائي فيه بما قرره قدس سره من ان القبول اخص من الاجزاء وبعدم ما يدل على ان منشأ الفساد ان كان مجرد تركب الداعي لم يقدح ذلك كما تقدم في الضميمة المباحة عن ظاهر الاكثر وان كان حرمة الرياء المتحد مع العمل في الوجود الخارجي فهو مبني على كون الرياء هو العمل المقصود به الخلق دون الخالق ولامتناع اجتماع الامر والنهي اما لو كان هو قصد ذلك فالمحرم هو قصد ذلك لا العمل المقصود به ذلك ولو قلنا بجواز الاجتماع في العبادات في الوجود مع ما هو محرم كما نسب الى السيد لم يقدح تحريم نفس العمل ايضا نعم يمكن الاستدلال بمثل قوله لا عمل الا بنية وانما الاعمال بالنيات الا ان القول بعدم قدح الضميمة المباحة يوجب توجيه هذه الادلة بما يسقط معه الاستدلال بها في هذا المقام ايضا هذا ولكن المذهب ما عليه المشهور لان نظر عدم القبول عرفا هو الفساد وعدم الاجزاء وكثرة استعماله في عدم الثواب الكامل لا يوجب رفع اليد عن الحقيقة وبعض الاخبار المتقدمة ظاهرة في العقاب على العمل من حيث نفس العبادة فلا يسمع دعوى كون الرياء هو نفس القصد ولا ينفع القول بجواز اجتماع الامر والنهي لان اختلاف متعلق الامر والنهي بحسب الداعي فان المنهي هي الصلوة لداعي الرياء فتامل نعم يمكن المناقشة في بعض الروايات السابقة بعدم دلالتها على حرمة العمل فان ظاهرها رواية السكوني فانها ظاهرة بقرينة ابتهاج الملائكة به في استجماعه لشرائط الصحة اذ لا يخفى عليهم الشرائط المعتبرة في العبادة كالوضوء بالماء الغير المحض المبرد والتسخين وكذلك المصلي بمحض مدح الناس فلابد من حمل الرد فيها على عدم القبول الكامل من جهة الرياء الخفي الذي لا يمكن لزوم كل احد بفهمه وابطاله للعمل بل الرواية على مكلف خاص يكون هذا العمل منه كالسيئة وان كانت من غيره حسنة فان حسنات الابرار سيئات المقربين ويكون المراد بالسجين المحل الهابط النازل مقابل العليين بالنسبة الى هذا المكلف ويشهد له تفسير السجين في بعض الروايات بالارض السابعة والعليين بالسماء السابعة وكيف كان فالاستدلال بها لا يخلو عن الاشكال لعدم الاغماض عن كونها رواية السكوني الا ان العمل على المشهور غير محتاج اليها وهنا امور الاول انه لا فرق بين كون الرياء علة مستقلة او جزء العلة مستقلا لو تجرد عنه او غير مستقل اما لو كان تبعا بالمعنى المتقدم وهو التاكيد للداعي الذي استظهرنا سابقا انه مراد المجوزين للضميمة ففي بطلان العبادة به اشكال من اطلاق قوله في صحيحة زرارة المتقدمة ثم ادخل فيه رضى احد من الناس فانه يصدق على مثل ما نحن فيه لان الفعل مستند الى الداعي المتاكد فللمؤكد دخل في هذا الداعي الشخصي ويؤيده قوله عليه السلام للمرائي ثلث علامات ينشط اذا راى الناس ويكسل اذا كان وحده ويحب ان يحمد في جميع اموره فان الظاهر ان نشاطه برؤية الناس شيء وتاكد داعيه الى العمل والمراد من الكسل عند الخلوة وقوع العمل عنه متكاسلا وهو عين ما نحن فيه ومن ان ظاهر ادلة الرياء اختصاصها بصورة استقلاله في البعث او تركب الباعث فيراد من الادخال في صحيحة زرارة ادخاله في الباعث على وجه الجزئية لا التاكيد ومن النشاط والكسل في رواية النبي المتقدمة الحمل على العمل والتقاعد عنه والمسئلة لا تخلو عن اشكال الثاني ان ضم الرياء انما يبطل الفعل الذي انضم اليه فاذا كان جزء العبادة بطل فان امكن تداركه فهو والا بطل الكل فاذا غسل اليد اليسرى غسلة ثانية مستحبة بقصد الرياء بطل الوضوء من جهة امتناع المسح بالماء الخارج عن الوضوء واذا كان من الاجزاء المستحبة ولم يتداركه لم يلزم بطلانه الا بطلان المركب من حيث كونه فردا مستحبا من الواجب فلا يبطل ما عدا ذلك الجزء من الاجزاء التي يلتئم منها الواجب بل يصدق انه اتى بالفرد الواجب بمحض القربة ولا فرق في ذلك بين ان يكون المنوي هذا او ذلك الفرد المستحب وان يبدو له ذلك عند ارادة الاتيان بذلك الجزء لان نية الفرد الخاص لا يوجب البقاء عليها لان ما لا يجب ابتداء لا يجب البقاء عليه فكانه عدل عن الفرد المستحب الى اقل الواجب الثالث ابتداء الرياء

بل لان الجزء المستحب لم يكن الا كما لو نوى تركه ومما يحتمل البطلان خصوصاً في الصورة الاولى حيث انه نوى مجموع ما نوى التقصد به الرياء ولو باعتبار جزئه ويقويه ظاهر ما نقله من قوله عليه السلام ثم ادخله فيه رضى احد من الناس وقوله عليه السلام حكاية عنه تعالى من عمل لي ولغيري تركته لغيري فانه يصدق على ما نحن فيه انه عمل لله سبحانه ولغيره فيكون متروكاً لغيره ويدفعه انه يصدق ايضا انه اتى بالمأمور الواجب تقربا الى الله تعالى ومقتضى ذلك اعطاء كل مصداق حكمه فالمركب من حيث ان الجزء المستحب داخل في حقيقته متروك لغيره ولا يستحق عليه ثواب ويستحق عليه العقاب باعتبار جزئه وما عدا ذلك الجزء من حيث انه مصداق الكلي المأتي به تقربا صحيح على احسن الاحوال هذا كله اذا قلنا ان مرجع استحباب الاجزاء الى استحباب الفرد المشتمل عليها بان يكون اجزائه واجبة للفرد الافضل كما هو الظاهر من استحباب الشيء على وجه الجزئية اما اذا كان الشيء مستحبا نفسيا في العبادة فالامر اوضح اذ لا تركيب للواجب منه ح اصلا الثالث لا فرق في بطلان العمل بضم الرياء بين دخله في اصل العمل وفي ترجيح بعض افراده على بعض فليس الرياء كالضميمة المباحة التي تقدم انها لا يقدح في ترجيح بعض الافراد على بعض والوجه فيه واضح فان الامر بالكلي انما يلزم منه التخيير في الافراد المباحة دون مطلق الافراد حتى المحرمة مع انه يصدق عليه انه عمل هذا العمل الخاص لغير الله ولا يتوهم استلزام ذلك للاعتراف بفساد الفرد المشتمل على الجزء المستحب المرائي فيه لان متعلق النهي حقيقة هو هذا الجزء المغاير ثانيا لاجزاء في الوجود ووجود الكل في ضمن باقي الاجزاء مغاير لوجوده في ضمن المشتمل عليه فلا محذور في انفصال احدهما بالوجوب والاخر بالحرمة بخلاف الفرد المتشخص بالخصوصية المقصود بها الرياء فانه متحد مع المحرم وبعبارة اخرى المنهي عنه لجزئه انما يرجع النهي الى جزئه والمنهي عنه لوصفه المتشخص لوجوده يرجع النهي الى محل الوصف وهو نفس الفرد الموجود نعم لو وقع الرياء في بعض الخصوصيات الخارجة عن الفرد من حيث الوجود لم يقدح وان انتزع عنه صفة قائمة بالفرد كاستقبال القبلة في حال الوضوء رياء لا يبطل الوضوء وان صدق انه توضأ مستقبلا وكذا التحنك في الصلوة ومن هنا يفرق في الكون في مكان خاص رياء بين الصلوة فيبطل وبين الوضوء فلا يبطل واما الزمان فالظاهر عدم الفرق فيه بينهما فمن توضأ اول الوقت للتشهير رياء يبطل الرابع الرياء كما ذكره بعض علماء الاخلاق طلب المنزلة عند غيره تعالى بالعبادة وظاهره اختصاصه بالداعي مدح الناس فلو قصد بذلك دفع الذم عن نفسه كما لو دعى في القراءة اداء الغير الواجبة دفعا للنسبة الى النقص لئن يجهلوه بطريقة القراءة لم يكن بذلك باس وظاهر الاخبار الواردة في باب الرياء ايضا الاختصاص بذلك نعم لو كان دفع الضرر داعيا مستقلا الى اصل العمل دون الخصوصيات فسد ولو كان جزء الداعي بنى على ما تقدم في الضميمة المباحة لانه احد افرادها وقال الشهيد قده في قواعده ويتحقق الرياء بقصد مدح الرائي والانتفاع به او دفع ضرره ثم قال فان قلت فما تقولون في العبادة المشوبة بالتقية قلنا اصل العبادة واقع على وجه الاخلاص وما فعل منها تقية فان له اعتبارين بالنظر الى اصله فهو قربة وبالنسبة الى ما طرء من استدفاع الضرر فهو لازم لذلك فلا يقدح في اعتباره اما لو فرض احداثه صلوة تقية فانه من باب الرياء انتهى قوله او دفع ضرره عطفا اما على الانتفاع فيكون كلاهما غاية للمدح واما على المدح فيكون غاية مستقلة وعلى هذا فمطلق الرياء ليس محرما لان التوسل الى دفع الضرر بل لو طلب المنزلة عند الناس وطلب مدحهم له لا دليل على تحريمه بل قد يجب وظاهر الاخبار حرمة الرياء بقول مطلق فالاجود تخصيص حقيقة الرياء بما هو ظاهر التعريف الاول من طلب المنزلة بتحصيل ما لم يكن حاصلا من المنافع المحرمة او المستحبة فدفع الضرر من الضمائم الغير المحرمة وحكمه يعلم منهما فما ذكره قده في عده يحتاج الى تامل نعم يبقى على ما ذكرنا طلب المنزلة عند الناس لتحصيل غاية راجحة كترويج الحق واماتة الباطل بكلمته المسموعة فالظاهر عدم دخوله في الرياء لان مرجعه الى طلب المنزلة عند الله ولو نوقش في التصدق منعا حرمته لان عموم حرمة الرياء معارض بعموم رجحان تلك الغاية ثم ان السمعة وهي ان يقصد بالعمل سماع الناس به فيعظم رتبته عندهم من افراد الرياء واما حب سماع الناس لعمله من دون ان يفعله لذلك فهو كحب رؤية الغير لعمله وسروره بذلك من دون ان يعمله لذلك مما ورد انه لا باس به ففي حسنة زرارة سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يعمل العمل من الخير فيراه انسان فيسره ذلك فقال لا باس ما من احد الا وهو يحب ان يظهر له في الناس الخير اذا لم يكن يصنع ذلك لذلك وقوله ما من احد محمول على ارادة ذلك من حيث الفطرة والجبلة او على ان اكثر افراد الانسان لا يخلو عن ذلك وغاية الامر ان المخلصين انما يحبون ذلك لاغراض راجحة شرعا كما سيجيء وغيرهم يحبه لقلة الوثوق باطلاع المعبود تعالى عليه وهو خلق ذميم يفضي الى الرياء لان من احب شيئا مال الى تحصيله لكنه لا يفسد العمل لانه خارج عنه وغير قادح في غرض العامل وعن بعض الكتب انه قال رجل لرسول الله اسر العمل لا احب ان يطلع عليه احد فيطلع عليه احد فيسرني فقال له للسر اجران اجر السر واجر العلانية والمراد باجر العلانية اما ما حصل من حب الناس له باطلاعهم على حسن باطنه فيكون قد حصل له ثواب الاخرة بالاخلاص وكراهة اطلاع الغير على ما بينه وبين الله وثواب الدنيا بحسن ذكره بين الناس واما ما حصل له بسروره على اطلاع الغير عليه من حيث صيرورته سببا لاقتداء الغير به مراجعا على العمل وزاده لا مر الناس في الخير ثم ان الكلام في الضميمة ان كانت من قبيل العنوان فلا اشكال في كون قصده مبطلا لصيرورة الفعل الواحد عنوانا للواجب ومحرم فيكون حراما وان كانت من قبيل الغاية كان قصده منافيا للاخلاص مع ان الفعل لاجل الغاية المحرمة محرم ولو مقدمة فيلزم اجتماع الواجب والحرام ومنه يعلم انه لا فرق بين كون الحرام غاية لاجل العمل او مرجحا لبعض خصوصياته على بعض المقام الثالث في الضميمة الراجحة والظاهر انها لا تخل بالعبادة وفي المدارك عدم الخلاف في الصحة هنا وعن شرح الدروس الاتفاق عليه وهو غير بعيد لانها تؤكد القربة المقصودة بها لتأكيد الطلب المتعلق بها من حيث تحقق تحصيل ذي الجهتين بها لكنها انما يوجب التأكيد اذا كان المقصود الاصلي هو الوضوء والضميمة من قبيل المسوق والمرغب اليه اما لو انعكس الامر وكان ذلك الراجح هو المقصود الاصلي ففي تحقق الاطاعة بالوضوء نظر ثم ان مسئلة جواز قصد الضمائم المباحة لا دخل له بمسئلة جواز التداخل في التكاليف التي اختلفوا فيها كما قد يتوهم لان الكلام هنا في مفهومين متغايرين يقعان

في موضوع

في موضوع خارجي واحد فقد امر بكل واحد منهما امرا مستقلا موجبا للثواب مستقلا على الموافقة وعقابا مستقلا على المخالفة ولا اشكال في تحقق امتثال الامرين اذا قصدهما لك نعم قد يشكل اذا لم يكن احد العنوانين مقصودا بالاصالة والكلام في المسئلة التداخل كما سيتضح في مسئلة تداخل الوضوء والاغسال يقع تارة في اتحاد التكليف وتعدده واخرى في انه على فرض التعدد هل يكون بينهما تباين جزئي حتى يتصادقا او لا بد من التعدد فاذا ثبت وحدة التكليف كما في اسباب الوضوء فلا اشكال في التداخل القهري واذا ثبت التعدد مع التباين فلا اشكال في عدم التداخل واذا ثبت التعدد مع التصادق كمسئلة الضميمة الراجحة فافهم واعلم ان وقت النية بناء على المشهور من انها الارادة التفصيلية المقارنة للفعل هو اول افعال الوضوء المعدة مثلا واحدا فلا قصد المكلف الاتيان بالفرد الكامل وهو المشتمل على الاجزاء المستحبة فلا بد من تقديمها عند اول جزء من هذا الفرد الكامل وهو غسل اليدين المأمور به في الوضوء كما عن المشهور ونسب الى الشيخ واكثر الاصحاب ولا اشكال فيه بناء على ما ذكرنا من كون غسلهما اول الافعال من جهة انه كيف ينوى الوجوب ويقارنه بما ليس بواجب بجعله داخلا فيها لان نية الوجوب في الفرد المشتمل على المندوب لو اشكلت لم يفرق بين كون المندوب اول الافعال او في عدد كما يقال في الاجزاء المستحبة المتخللة فهو جار في الجزء الاول المستحب كما لا يخفى والمناسب لمذهب المشهور من اعتبار قصد الوجه ان ينوى الاتيان بالفرد الكامل الاتيان بالواجب لوجوبه وبالمندوب لندبه وهو الذي يظهر من كلام بعضهم كالعلامة حيث قال في ذ ويجب معرفة واجبات الصلوة من مندوباتها ليوقع كلا على وجهه فالمقارنة معتبرة بالنسبة الى مجموع النيتين ومجموع العمل فكما لا يقدح مع وجوب اول الاجزاء عدم مقارنة نية المندوبات بفعلها كذلك لا يقدح مع استحباب اول الاجزاء عدم مقارنة نية الواجبات لها ويظهر من الروض في مسئلة تداخل الاغسال كفاية نية الوجوب في الفرد المشتمل على الاجزاء المستحبة وفيه نظر ثم ان كون غسل اليدين من الاجزاء المستحبة للوضوء بالشروط الاتية هو المشهور الا ان مستنده غير واضح فان ما استند به على الاستحباب الاول مثل صحيحة بكير وزرارة انهما سئلا ابا عبد الله ع عن وضوء رسول الله فدعا بطشت او تور فيه ماء فغسل كفه ثم غمس كفه اليمنى في التور فغسل وجهه بها لا دلالة لها على الجزئية فلعل الغسل لرفع النجاسة المتوهمة فيكون مقدمة مستحبة لغسل الاعضاء فرجعه الى استحباب صيانة ماء الوضوء واعضائه عن النجاسة المحتملة مع ان في بعض الاخبار ذلك مثل رواية الهاشمي سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يبول ولم يمس يده اليمنى شيء ايدخلها في وضوئه قبل ان يغسلها قال لا حتى يغسلها قلت فانه استيقظ من نومه ولم يبل ايدخل يده في الاناء قبل ان يغسلها قال لا لانه لا يدري حيث باتت يده فيغسلها وهذا نظير الامر بوجوبها اذا كان اليد متيقن النجاسة فانه لا يعد بذلك من الاجزاء الواجبة ولو قيل ان رفع النجاسة المتوهمة حكمة للحكم ولذا يكون مستحبا مع القطع بعدم النجاسة قلنا على تقدير التسليم لا يصير بذلك من اجزاء الوضوء بل مستحب تعبدي للاغتراف باليد والاشتغال بها وبالجملة فاستحباب غسل اليدين يحتمل وجوها اربعة الاستحباب النفسي نظير السواك والاستحباب الغيري وهو اما على ان يكون مقدمة مستحبة نظير المضمضة الثابتة في الوجه واليدين واما على ان يكون على وجه الشرطية لكون ماء الوضوء واعضائه على الوجه الكامل اعني متيقن الطهارة واما على ان يكون على وجه شرط الكمال لاستعمالها في الاغتراف والغسل تعبدا وظاهر الاخبار احد الاخيرين والذي يحكى هو الثاني وقد حكى عن السيد في بعض كلماته الاكتفاء بالنية عند غسلهما مع تسليم الاستحباب على الوجه الثالث والحكم من نحو ذلك بكفاية النية عند غسل اليدين اذا وجب لازالة النجاسة المتيقنة وفيه ما لا يخفى ولاجل ما ذكرنا توقف جماعة في الحكم المشهور كما قال [illegible] في البشرى على ما حكاه الشهيد بل نقل عن الحلي في السرائر انكار ذلك في الوضوء لكنه قال به في غسل الجنابة ومما ذكرنا ظهر انه لا يجوز تقديم النية عند التسمية والسواك لانهما انما استحبا لوقوع الوضوء على الوجه الكامل كما يدل عليه قوله من سمى على وضوئه طهر جميع بدنه فان هذا وامثاله ظاهر في كون التسمية امرا خارجا موجبا لتأثير كل فعل من افعال الوضوء كمال اثره نظير التسمية على كل امر في صيرورتها سببا للبركة وبعد الشيطان عنه ففي رواية العلاء بن فضيل اذا توضأ احدكم ولم يسم كان للشيطان في وضوئه شرك وان اكل او شرب او لبس وكل شيء صنعه ينبغي ان يسمي عليه فان لم يفعل كان للشيطان فيه شرك ونحوها غيرها من الروايات واما السواك فهو مستحب مؤكد امام الوضوء وما ورد من ان السواك شطر الوضوء معناه تقوية الاستياك قبل ان يتوضأ والحمل فيه وفي امثاله واما المضمضة والاستنشاق فالظاهر كونهما من الوضوء لما عن نهاية الاحكام لا خلاف في انهما من سنن الوضوء وفي بعض الروايات انهما من الوضوء ونفي كونهما منه في بعض اخر محمول على الوضوء الواجب عليه فلا اشكال في جواز النية عندهما الا انه يحتمل ان يكونا منظفين مستحبين لاجل الصلوة قبل الوضوء لا انهما من اجزاء الوضوء ولذا كان الاولى تأخير النية الى ما يتضيق به اجماعا وهو عند غسل الوجه كما عن البيان والنفلية والمحقق الاردبيلي قده وتلميذه صاحب المدارك والمعالم وغيرهم واعلم انه لا خلاف عند المشهور حيث فسروا النية بالارادة التفصيلية كما عرفت في انه يجب استدامة حكمها في كل جزء من الوضوء ولا يضر انقطاعها في الاثناء مع عدم الاشتغال بفعل اتفاقا كما سيجيء ثم ان الوجه في وجوب هذه الاستدامة ما دل على اعتبار النية في العمل اذ مع عدم الاستدامة يقع الجزء الواقع حال الغيبة دونها واما كفاية الحكمية وعدم ايجاب الاستدامة الفعلية فلتعذرها او تعسرها وتخيل بعضهم ان الدليل على وجوب الحكمية انه لما تعذرت الفعلية لم يسقط الحكمية لقاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور فاخذ في الرد عليها تارة وعكسها بانها في المقام اخرى نعم قد يورد عليه ان اللازم من تعذر الفعلية دائما مراعاتها بقدر الامكان لكن الانصاف انه متعسر وان اللازم من تعذر الفعلية مع وجوب لحظ المنوي بقيودها التفصيلية فلم لا يكتفي باخطاره بعنوان اجمالي وفيه ان المتعسر هو الالتزام بالاخطار وعدم الذهول والغفلة عنه وكيف كان فلا ثمرة في وجوه هذه المقدمة وانما البحث مع المشهور في اعتبار الزائد من ذلك في اول العمل وهلا جعلوا النية الفعلية هذه التي سموها حكمية وكيف كان فالمراد بها كما عن الشيخ والفاضلين والمحقق والشهيد الثانيين وغيرهم ان لا ينفصل من ذلك

النية التي تخالفها فانه اذا كان كذلك كان حكم النية السابقة يعطى اثرها الخطور والتشريع والعرف مستمراً غير منقطع ثم اللازم من عدم الانتقال الى نية الخلاف انما نكلما تو
ذهن الى الفعل التي في اثنا الاشتغال به تجدد له قصد تفصيلي وعزم على اتيان الفعل على النحو المنوي سابقا لان صدور الفعل الاختياري من المريد ذهن معمول كما عرفت سابقا
والمفروض انه غير ذاهل للخلاف فلا يبقى الا كونه عازما على المضي في الفعل قاصدا له تفصيلا نعم الفرق بين هذا القصد التفصيلي والنية الابتدائية كون النية في الابتداء
مشتملة على نحو الفعل والغاية تفصيلا وهذا مشتمل عليها اجمالا وان كان القصد تفصيليا لكونه مع الشعور والالتفات واما العزم والقصد الاجمالي الجامع لعدم
الشعور فهو موجود دائما وان لم يتوجه الذهن ولم يلتفت الى الفعل لما عرفت من كلام المحقق الطوسي وغيره من انه يحدث انا فانا ارادة جزئية بحسب الحركات وان لم يشعر
الفاعل بها وبالجملة فهنالك مرتبة النية التفصيلية وهي ارادة الفعل مع الشعور به وبجميع مشخصاته وغاياته وهي معتبرة في اول العمل وارادة تفصيلية مع
الشعور به بنحو اجمالي من حيث المشخصات وارادة اجمالية من دون شعور بالفعل اصلا فلا يتحقق الا ولى من هذه الامور ولم يحدث بعدها الانتقال الى الخلاف فهاهنا
الامران الاخيران لكن الاول منهما موقوف على توجه الذهن الى الفعل فتذكره له ثم ان حكم المشهور بوجوب الاستدامة بذلك المعنى مختص بحال تذكر الفاعل للفعل والتفاته
اذ وجوبها حال ذهوله وعدم تذكره للفعل تكليف للغافل وايجاب التذكر عليه دائما كر على ما فرضه من التعذر والمشقة بالاستدامة الحكمية عن الفعلية اذ عرفت
ذلك سهل عليك رجاع ما ظاهره المنافات لتفسير المشهور اليه اما ما ذكره في الذكرى من ان معنى الاستدامة البقاء على حكمها والعزم على مقتضاها فهو من جملة الشهيد
والمحقق الثاني فلا بد للمشهور الا ان مراده عند التأمل ان الواجب على المكلف هو البقاء والعزم وانما يصير المكلف موردا لتكليفه بها ووجوبها عليه اذا توجه ذهنه
الى الفعل فمعناه انه يجب على المكلف اذا ذكر الفعل في اثنا الاشتغال به ان يبقى على حكم النية الاولى ويعزم على مقتضاها وقد عرفت ان هذا لا ينفك عن عدم نية الخلاف الذي هو
تفسير المشهور ووجود عدم نية الخلاف لا ينفك عن وجوب العزم والمضي على النية الاولى بعد ما عرفت من امكان صدور الحركة الاختيارية بدون ارادة ولاجل ما ذكرنا نسب
الفاضل المقداد الذي هو من تلامذة الشهيد لا يخفى عليه موارد مخالفته للاصحاب تفسير الشيخ للاستدامة الى الفقهاء مشعرا باتفاقهم عليه اعتمادا على الشهيد في تفسيرها
بذلك لان عدم نية الخلاف امر عدمي لا ينبغي ان يفسر الاستدامة ولا ان يجعل في حيز الوجوب وهو كذلك فان تفسير الشيخ ومن تبعه عند التأمل لا يخلو من مسامحة
من هذه الجهة فان استدامة النية نظير لهذا انها امر وجودي واقع في حيز الوجوب عند التفات المكلف الى الفعل وخطوره في نفسه لكن وجوبها اذا انها مطلوب بالنسبة الى
الاخطار فيجب اخطار الفعل بمشخصاته لاجل ارادة المقارنة ووجوب استدامتها مشروط بخطور الفعل في ذهن المكلف وتذكره له اذ لو وجب الاخطار مقدمة لها يرجع الى
الاستدامة الفعلية وربما يوهم هذا المعنى تفسير الاستدامة في الغنية والسرائر بان يكون المكلف ذاكرا لها غير راجع عنها على النية تخالفها لكنه بظاهره خلاف الاجماع
فينبغي ان يجعل قوله غير راجع على تفسير الذاكر كما قيل ويجعل قوله ذاكرا لها الاخبار فمعنى الاستدامة ان يكون الشخص في حال التذكر للنية السابقة والالتفات اليها
غير راجع الى نية تخالفها فافهم ولذا لم يجعل احد هذا التفسير تفسيرا ثالثا لتفسيري المشهور والشهيد مع دعوى القائل به الاجماع عليه ومما ذكرنا يظهر اتحاد التفسيرات
المحكيين في قواعد الشهيد قدس سره فانه بعد بيان الاكتفاء بالاستمرار الحكمي قال وفسره بتجديد العزم كلما ذكر ومنهم من فسره بعدم الاتيان بالمنافي وقد فسرناها في رسالة
الحج انتهى وليس في كلام الشهيد الا تعدد العبارة في التفسير ولا دلالة فيه على الخلاف بينهما في المعنى فان الكل متفقون على وجوب تجديد العزم اذا ذكر اذ لو لم يجدد العزم
عند التذكر فمع ذلك الجزم لا محالة بنية مخالفة لنية الوضوء لان وقوع الحركة الاختيارية لا بنية ممتنعة ونية الوضوء مفروض العدم كيف كان فتجديد العزم عند الذكر
لا بد منه مع فرض عدم نية الخلاف واما اختصاص وجوبه بصورة التذكر فلان وجوب التذكر مطلقا يستلزم وجوب التذكر مقدمة فيرجع الى الاستدامة الفعلية وظهر مما ذكرنا
ضعف الفرق بين قول الشهيد والمشهور بوجوب تجديد العزم كلما ذكر على الاول دون الثاني لان تجديد العزم عند العزم عند التذكر واجب اتفاقا كما عرفت
ومما يشهد لما ذكرنا من اتحاد التفاسير كلها انه لا خلاف في عدم جواز اخطار الفعل بعد النية الاولى ولا في ان العزم التفصيلي على الفعل يتوقف عقلا على خطوره
في الذهن ولا في ان مجرد عدم نية الخلاف ليس قابلا لتعلق التكليف به خصوصا حال الذهول عن الفعل ولا في انه اذا خطر الفعل في ذهنه في الاثناء وجب عليه
العزم على الفعل على الوجه المنوي اولا وترك العدول الى اتيان الفعل بنية اخرى وبالجملة فلا اظن في المقام اختلافا الا في التعبير وربما يجعل الثمرة بين تفسيري
الشهيد والمشهور بطلان العبادة بالتردد في اثنائها على الاول دون الثاني وفيه ما لا يخفى فان الكلام في استدامة النية في افعال الوضوء لا في احوال الوضوء
اتفاقا وتوضيح ذلك ان اصحاب المصنف وجماعة استدامة النية الى عند الفراغ ربما يوهم ان نية القطع او الخلاف في الاثناء مخل بالوضوء وان فعل كل جزء منها
بالنية الاولى لانقطاع الاستدامة وليس كذلك لان النية ابتداء واستدامة انما تعتبر في العمل وهو المركب من الاجزاء فمقتضى الاعمال لا الا بنية عدم وقوع شيء
من العمل الا عن نية فالاستمرار في كلامهم انما يلاحظ بالنسبة الى الفعل المعدود امرا مستمرا متصلا في مقابل انقطاعها في اثنا العمل المستلزم لوقوع جزء منه بلا
نية لا بالنسبة الى الاكوان المتخللة بين اجزاء العمل حتى يقع فيه نية القطع في بعض تلك الاكوان فضلا عن التردد فالاستدامة بجميع تفاسيرها على تسليم تخالفها
في المعنى انما يلاحظ في افعال الوضوء لا احواله بلا خلاف فاخذ الثمرة المذكورة لا وجه له نعم ربما يرجع الى التزام ذلك في الصلوة بناء على ما استفيد من ان
الاكوان المتخللة بين اجزائها من الاكوان الصلوتية يعتبر فيها ما يعتبر في اجزائها من الطهارة والستر والاستقبال فخلو بعض هذه الاكوان عن النية مخل
وتمام الكلام في محله نعم لو قلنا بحرمة ابطال العمل على وجه يشمل الوضوء كان استمرار النية واجبا بمعنى وجوب اتمام الوضوء وحرمة ابطاله وسيجيء التعرض لذلك
في الموالاة ثم انا قد اشرنا في اول المسئلة الى ان البحث عن الاستدامة كمسئلة المقارنة المتقدمة انما هو على القول بالاخطار واما على القول بالداعي

فالبحث

فالبحث عنها ساقط لقصا ضرورة الفعل بدون المقارنة والاستدامة الفعلية للنية بهذا المعنى الى آخر الفعل وتخيل بعضهم جريان المسئلتين على القول بالداعي بناء على ما
ذكره هنا وتقدم منه في اول النية من انه يعتبر بناء على القول بالداعي الخطور في الابتداء دون العلم به ان ذلك لكان الفرق بينه وبين الاخطار والاملاء فرق بينهما بالنسبة
الى عدم الاعتداد بعبادة الغافل في الابتداء فيكون الفرق بين الابتداء والاثناء على الداعي ان الغفلة والذهول الماحيين لخطور الصورة يضر فيها في الابتداء دون الاثناء
فتأمل جدا او يقال بناء على القول بالداعي لا بد في الابتداء من القصد الى الفعل وان لم يلتفت النفس الى الداعي بخلاف الاثناء فانه يكفي به وان وقع من غير قصد
اعترض على ما حكاه عن الرياض تبعا للمحقق الخونساري والوحيد البهبهاني في حاشية الحدائق بما حاصله سقوط مسئلتي المقارنة والاستدامة الحكمية بناء على القول
بالداعي بان فيه ما لا يخفى لانه مع مخالفته بعض ما هو مجمع عليه ظاهرا مستلزم لصحة وقوع العبادة بعد حصول الداعي مع الغفلة الماحية لاصل الخطور كما يتفق في
الاثناء هو بعيد جدا او انهم يلتزمون فساد ما وقع منها في اثناء ذلك وهو بعيد ثم قال وما ادعى من ما الذي دعاهم الى ذلك مع ان القول بالداعي لا يقتضيه كما تقدم انتهى
اقول ما ذكره هنا وفيما تقدم منه في اول النية من وجه الفرق بين القولين واستبعاد صحة العبادة مع الذهول عنه في وجهها بل قطعه بفساد ذلك فيما تقدم
منه يظهر ما فيه بمراجعة ما تقدمنا في تحرير محل الخلاف ومحصله ان اهل الداعي لا يريدون في امر النية على ما يتوقف صدور الافعال الاختيارية عليه عقلا وهي الارادة
المسبوقة بتصور الفعل وغايته المقرونة باول جزء من الحركات المعدودة في العادة فعلا واحدا كالقيام للذهاب الى السوق واشتراء اللحم والقعود للوضوء واخذ
الابريق للصب والاستقبال بالاذان والاقامة للصلوة فلا يقدح غفلته بالمرة وذهوله عن الفعل والداعي حين الشروع في المشي او في افعال الوضوء او في احرام
الصلوة كما لا يقدح غفلته فيما بعد ذلك من اجزاء العمل لان النية عندهم اعم من الارادة التفصيلية المتوقفة على الخطور ومن المركوزة في الذهن مع عدم شعور
الفاعل بها واما القائلون بالاخطار فيلتزمون بوجوب الارادة التفصيلية مقارنة لاول المأمور به ولا يجوزون الغفلة عنده وان قارنته بعض مقدماته المعدودة
معه فعلا واحدا ويكتفون فيما بعد ذلك بالارادة الاجمالية المنفكة عن الشعور **تفريع** بالاجماع على كل من القولين المتقدمين في اعتبار رفع الحدث وهو
انه اذا اجتمعت على المكلف اسباب للحدث الاصغر مختلفة نوعا دفعة او مترتبة توجب اي تثبت الوضوء في الشرع وجوبا او استحبابا لكمال واجب كالنوم وما
كفى وضوء واحد اجماعا بل ضرورة عند العلماء ويكتفى في غايته هذا الوضوء بعد توصيفه بالوجوب او الندب عند المصنف هنا بنية القرب ولا يحتاج الى ضم رفع
الحدث اليه فضلا عن تعيين الحدث الواحد والمتعدد الذي تطهر منه لان الحدث المسبب عن الاسباب المختلفة امر واحد لا تعدد فيه كما في الاحداث الموجبة للغسل
حتى يتوقف صحة الوضوء على قصد رفع كل ما وقع منها فلا يرتفع ما لم ينو رفعه ليترتب انه متى قصد رفع حدث واحد فان لم يقع هذا الحدث بطل الوضوء نظير نية
رفع الجنابة في غسل الحيض وان وقع مع غيره اختص الوقوع بالنوع المنوي بالرفع ان لم يقصد عدم ارتفاع غيره والا ففيه وجوه قيل ببعضها واحتمل الباقي رفع الكل و
خصوص المنوي وعدم رفع اصلا ثم الاكتفاء بالوضوء الواحد ليس من باب تداخل المسببين كما سيجيء في تداخل الاسباب ولذا لم يجز تعدد الوضوء بتعدد الحدث
الا من باب تداخل السببين في التاثير والتسبيب كما لا تداخل في الوضوء بالنسبة الى اسبابه لا تداخل بالنسبة الى غاياته بل الوضوء فعل واحد له غايات
متعددة يترتب جميعها على رفع الحدث بالوضوء ولا فرق بين الغاية الواجبة والمندوبة والملفقة ولا بين اسباب الملزمة لكل الاحداث الخمسة والموجبة لرجحانه
كالقيء والرعاف وربما استوجه كون التداخل في مثل ذلك كالاغسال المندوبة رخصة لا عزيمة والاوجه خلافه واعلم ان المصنف قد ذكر مسئلة تداخل
الاغسال هنا استطرادا لان اسباب الغسل عنده كاسباب الوضوء كما سيأتي من المعتبر ولذا قال وكذا لو كان الواجب عليه والثابت شرعا بالنسبة اليه
لو استحبابا اغسال متفقة في الوجه او مختلفة كفى عنها غسل واحد بلا خلاف في ذلك في الجملة والاصل في ذلك مع مخالفته في الاصل في ذلك قول
ابي جعفر عليه السلام في صحيحة زرارة المروية في السرائر عن كتاب محمد بن علي بن محبوب وعن كتاب حريز اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأك غسلك ذلك
للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة فاذا اجتمعت لله عليك حقوق اجزأها عنك غسل واحد قال ثم قال وكذلك المرأة يجزيها غسل واحد لجنابتها
واحرامها وجمعتها وغسلها من حيضها وعيدها ونحوها ما رواه ابن عيسى عن علي بن حديد عن جميل بن دراج عن بعض اصحابنا عن احدهما عليهما السلام
انه قال اذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزء عنه ذلك الغسل من كل غسل يلزمه في ذلك اليوم وفي رواية شهاب بن عبد ربه وان غسل ميتا توضأ ثم اتى اهله و
يجزيه غسل واحد لهما وفي غير واحد من الروايات كفاية غسل واحد للجنابة والحيض وتمام الكلام فيما ذكره اصالة التداخل في المسببات هنا بناء على ان امتثال
كل من الاوامر بهذه الاغسال يحصل بغسل واحد وان لم نقل بتداخل الاسباب في التاثير واستلزامه كون التداخل قهريا كاسباب الوضوء وهنا خلاف الفرض
لمخالفته لاطلاق ادلة سببيتها بخلاف التداخل في امتثال المسببات فانه مقتضى الاطلاق في الاوامر الواردة بالمسببات بعد تحقق اسبابها وغير موجب
للتداخل القهري بل هو نظير تداخل كليين في فرد واحد كما في اضف فقيرا واكرم هاشميا وقد استدل بهذا غير واحد تبعا للعلامة قدس سره في بعض كتبه
وفيه ان التداخل في المسببات في امثال المقام اسوء حالا من التداخل في الاسباب نظرا الى ان التداخل في الاسباب مخالف لظاهر ادلتها كما مر في مرتبة
البئر واما التداخل في المسببات بعد تسليم استقلال الاسباب في التاثير فغير ممكن لان الفردين المتحدين مفهوما لا يعقل اتحادهما الا ان كونهما
في الخارج فردين انما هو بتعدد الوجود وقياسها على المفهومين مثل اكرم هاشميا واضف فقيرا واضح الفساد لامكان اتحاد المفهومين في الخارج فيهما معا
في فرد واحد واما الفردان من مفهوم واحد فلا يعقل اتحادهما ولا تسريتهما ان فرض تعلق المسبب يتوقف على تغاير بينهما اما في الذهن وان حصل الاتحاد

في الخارج

[illegible]

في الخارج كما في المفهومين واما في الخارج كما في فردين من مفهوم واحد واما الموجود الواحد لمفهوم واحد فلا يعقل [illegible] استقلال
كل سبب بمسببه ودعوى ان الفردين المسببين للمسببين كالجنابة والمس مثلا ليس كل منهما سببا من حيث مفهوم [illegible] بينه وبين الفرد المسبب
الاخر والا لم يتخالفا في الآثار فتخالفهما في الآثار يدل على كون كل فرد منهما معرفا لعنوان يترتب عليه تلك الآثار فيرجع الامر الى مفهومين يمكن اتحادهما
في فرد واحد فيتصادقان فيه مدفوعة بان اللازم من ذلك عدم جواز تداخلهما لعدم العلم بكون ذينك المفهومين قابلا للتصادق في فرد واحد نعم ربما يوق[illegible]
ان ظاهر ادلة الاغسال اتحاد حقيقة الغسل الذي يوجبه [illegible] يوجبه الجنابة من الغسل عين ما يوجبه الحيض فيكشف ذلك عن اتحاد حقيقة هذه الاسبا[ب]
ورجوعها الى حدث واحد كما في اسباب الوضوء فيرجع اصالة عدم التداخل حينئذ الى [illegible] هذه الحقيقة الواحدة بتكرر افراد الحدث الواحد وهذا خلاف
الاجماع فان تعدد الاغسال بتعدد اسبابها وعدم الاكتفاء فيها بواحد مبني على اختلاف حقايق الاحداث والاغسال وعلى كونها كموجبات الوضوء كما لا يخفى على
من لاحظ كلماتهم لكن الانصاف انه لا ظهور معتدا به لتلك الادلة في اتحاد حقيقة الاغسال وان كان ربما يوهمه اطلاقاتها مع ان هنا ما يدل على تعدد [illegible]

[illegible]

كتب العلامة والايضاح والموجز وشرحه بل اكثر من تعرض للمسئلة بل ربما يستظهر من السرائر شمول الاجماع المدعى فيه على كفاية غسل الجنابة لعدم كفاية غيرها ان
كانت المرئة حائضا ثم طهرت فقبل ان يغتسل جامعها زوجها فالواجب عليها ان يغتسل غسل الجنابة دون الحيض لان غسل الجنابة له مزية وقوة وترجيح على غسل الحيض
لانه لاخلاف انه يستباح بمجرده الصلوة وليس كذلك غسل الحيض وايضا فغسل الجنابة عرف وجوبه من القران وغسل الحيض عرف وجوبه من السنة ثم ضعف
الى الاخير بعدم الفرق بين ما ثبت من الكتاب وما ثبت بالسنة المتواترة ثم قال والمعتمد في ذلك الاجماع انتهى فان الظ ان التعليلين المذكورين لاجل
مزية غسل الجنابة الكاشفة عن عدم كفاية غيره عنه والاكتفاية عن غيره يكفي فيه تساوى الغسلين ولا يحتاج الى اثبات الترجيح فالعدول عن كلا التعليلين
او احدها الى الاجماع ظاهر في ارادة الاجماع على الترجيح فيثبت مرجوحية غسل الحيض وعدم كفايته وهو المطلوب فافهم وكيف كان فهذا القول هو الاقوى
للاصل وضعف ما استدلوا به على الكفاية اذ لم يثبت اتحاد الحدث ولا شاهد عليه بل الشاهد على خلافه فان حدث الحيض يوجب حرمة الوطي وكراهته بخلاف حدث
الجنابة وقد تقدمت الامارات الدالة على اختلاف حقايق الاغسال واما الاطلاقات فقد عرفت ظهورها في قصد الجميع مع معارضتها بالموثق كالصحيح عن ابي
عبد الله وابي الحسن في رجل جامع امرئته فتحيض قبل ان تغتسل من الجنابة قال غسل الجنابة عليها واجب وفي السرائر عن كتاب ابن محبوب وظاهرها عدم
كفاية غسل الحيض عن غسل الجنابة وما في شرح الدروس من ان وجوب غسل الجنابة عليها لا ينافي سقوطه بغسل الحيض عن غسل الجنابة عليها لا ينافي
سقوطه بغسل الحيض والثمرة تظهر في استحقاق عقابين على تركها ضعيف لان ظاهرها وجوب الغسل عليها بعنوان انه غسل الجنابة واما ما ذكره جامع المقاصد
اخيرا فيمكن منع اجماع وجوب غسل الحيض والجنابة وجوب رفع الحدثين وهو قد يتحقق بغسل واحد منوى به ضمها او خصوص الجنابة وقد يتحقق بفعل غسل الحيض
اولا فيرتفع به حدث الحيض ويترتب عليه اثاره من ارتفاع حرمة الوطي او كراهته وجميع احكام الطاهر من الحيض ويبقى رفع الجنابة بغسل اخر فغسل الحيض
احد فردي الواجب التخييري بالنسبة الى احد الواجبين وهو رفع حدث الحيض لا بالنسبة الى وجوب رفع الحدث المطلق واستباحة الصلوة نعم لو لم يترتب على غسل الحيض
اثر لا يتوقف على غسل الجنابة امكن دعوى لغوية ايجاب غسل الحيض لان ذلك يكون كاشفا عن اتحاد حقيقة الحدثين فيرجع الى الوجه الاول وهو ادعاء اتحاد
الحدث ويمكن الاستدلال على المطلب بما يظهر منه كون الحيض اعظم من الجنابة فيرتفع بارتفاعه نظير الجنابة بالنسبة الى الحدث الاصغر مثل رواية سعيد بن يسار في المرئة
ترى الدم وهي جنب يغتسل من الجنابة قال لا اذا تاها ما هو اعظم من ذلك وما يظهر منه كون كل من الحيض والجنابة بمنزلة الاخرى في الحكم كصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم
قالا قلنا له الحائض والجنب يدخلان المسجد قال لا يدخلان المسجد الا مجتازين ان الله تبارك وتعالى يقول ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا فان الامثلة
باية الجنب لحكم الحائض يدل على اتحاد حدثهما او كون حدث الحيض اعظم وعلى اى تقدير فيرتفع برفع الحدث ورواية الاحتجاج في عد الزنديق مع ابي عبد الله
وفيه قال الزنديق فما علة غسل الجنابة وقد اتي الحلال وليس من الحلال تدنيس قال ان الجنابة بمنزلة الحيض وذلك ان النطفة دم لم يستحكم الخبر والظ ان المراد
بالدم هو الذي يستحيل اليه النطفة وهي العلقة والا فالنطفة دم استحال اليها وما يظهر منه اتحاد غسل الجنابة والحيض كصحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله في
المرئة تحيض وهي جنب هل عليها غسل الجنابة والحيض واحد وفي الجميع نظر اما في الاول فلان الظاهر ان الاعظمية الصالحة ان يكون وجها لعدم وجوب غسل
الجنابة عليه عند قابلية الحيض للارتفاع فلا فائدة في ايجاب غسل الجنابة عليه لانه لا يجب الا للصلوة فهو مساق التعليل عدم وجوب غسل الجنابة على الحائض
في بعض الاخبار بانه قد جائها ما يفسد الصلوة اذ المراد بافساد الصلوة الاصلاح والا لم يمنع من وجوب غسل الجنابة مع ان الاعظمية لا يجب لجواز ارتفاع
الاقوى وبقاء الاضعف كالحيض بالنسبة الى الحدث الاصغر واما الاية فالاستشهاد بها من جهة ان كلما يحرم على الجنب يحرم على الحائض ولا يدل على العكس
ولا ينفع واما رواية الاحتجاج فهي ضعيفة واما الرواية الاخيرة فظاهرها بقرينة السؤال عن وجوب غسل الجنابة ان غسل الجنابة والحيض الموجب منهما في
الخارج يكون واحدا لانهما في الشرع شيء واحد وبالجملة فلم نظفر على شيء قابل للورود على اصالة عدم التداخل نعم ستسمع بعض القائلين بالتداخل بما تقدم
في كفاية غسل الجنابة من قصد الامتثال وقد عرفت انه ليس بشيء واعلم ان ظاهر المحقق في المعتبر والعلامة في التذكرة بل صريح غيرهم على وجه يشعر بعدم
ظهور الخلاف ان الكلام في كفاية ما عدا غسل الجنابة عنه انما هو على القول بعدم اغنائه عن الوضوء واما على القول بالاغناء فلا كلام ولا اشكال في كفاية كل واحد
عن الاخر ولعل وجهه اتحاد حقيقة الاغسال على هذا القول وكفاية كل واحد في اباحة الصلوة ولا يخلو عن التأمل لامكان منع الملازمة فان اختلاف
اثار الاحداث كجواز وطي الجنب مع عدم كراهة وكراهة وطي الحائض وحرمته يدل على اختلاف حقايقها فرفع بعضها بارتفاع بعض اخر يحتاج الى دليل
ومنه يظهر ان الاغسال ما عدا غسل الجنابة لا دليل على اتحاد حقايقها وان اتحدت من حيث الاغناء عن الوضوء ومما ذكر شارح الدروس استظهر الاطباق
على كفاية بعضها عن بعض ولعل منشأ استظهار الاطباق ما استظهرناه من الوجه مما ذكرنا من المعتبر والمنتهى وغيرهما من كفاية بعض الاغسال عن بعض
اذا اشترك الكل في الاغناء عن الوضوء فان لازم ذلك الوجه اتحاد حقايق ما عدا غسل الجنابة لانها مشتركة اما في الاغناء عن الوضوء واما في الحاجة اليه
فالكلام فيه نظير الكلام في كفاية غير غسل الجنابة عنه والاقوى عدم الاجزاء بعد ما استظهر من الاطباق لو ما ادعوه في الاخبار من الاطلاق الصورة
الخامسة ان يقصد غسلا مطلقا من دون اضافة الى حدث ولا قصد استباحة الصلوة ولا كلام في فساده على اعتبار رفع الحدث او الاستباحة واما على عدم اعتبارها
فالاقوى ذلك ايضا لعدم العلم بكون امر الاغسال يمتثل بذلك لعدم ثبوت كونها حقيقة واحدة رافعة للحدث والحد نظير الوضوء فلعلها متباينة كلية

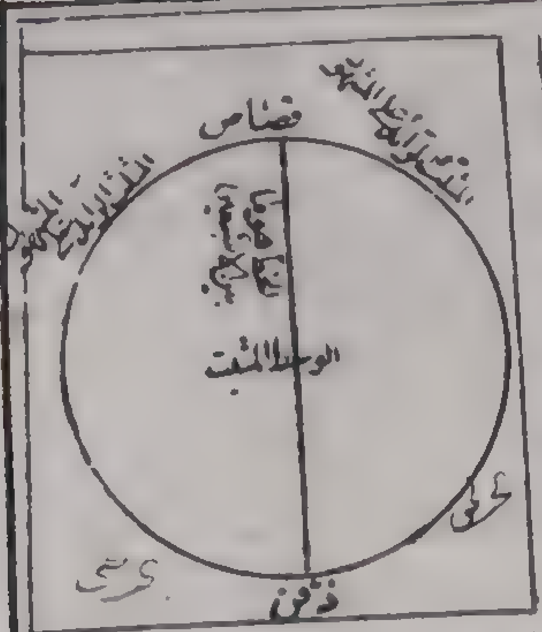
متضادة فتوقف امتثالها على نية الجميع نعم لو ثبت اطلاق الاخبار الذي سيجيء القول بالصحة فتلخص مما ذكرناه في اجتماع الاغسال الواجبة التداخل مع
الجميع او نية خصوص الجنابة على تامل فيها اذا قصد عدم ما عداه فالاحتياط في ترك هذا القصد لاحتمال الاخلال به بالغسل والاحوط ان يغتسل غسل الجنابة
قاصدا الانتفاع ما عداه من الاحداث ثم الاتيان بالغسل الاخر احتياطا بقي هنا امران الاول ان التداخل في موضع الجواز رخصة او عزيمة نسبه غير واحد من العلماء
الظاهر الاكثر الاول بل نسبه الفاضل المتقدمة في بعض مؤلفاته الى ظاهر الاصحاب مع اعترافه بعدم مصرح به سوى المحقق الاردبيلي قدس سره والظاهر من التتبع
تعبيرهم بلفظ الاجزاء لكن الذي يظهر بعد ملاحظة كلماتهم ان ظاهر الاكثر بل صريحهم هو الثاني وان اسباب الغسل كاسباب الوضوء لان القائلين بالتداخل
بين من لا يرى الوضوء في غير غسل الجنابة وقد عرفت تصريح جماعة بعدم الاشكال في التداخل ح قال في المعتبر فان لم نشترط الوضوء مع غير غسل الجنابة كفى الغسل
الواحد بنية ايضا اتفق انتهى ومقتضى هذا الكلام عدم الحاجة الى قصد التداخل وان سقوط الاخر قهري وقد عرفت ان منشأ اتحاد حقيقة الاغسال
واما غيرهؤلاء كالمحققين الشهيد وغيرهم ممن يكتفي بكل غسل واجب عن الاخر فقد عرفت كلام الاولين في المعتبر وجامع المقاصد المصرح في تحاد الحدث
الاكبر كالاصغر فكفاية كل واحد من الاغسال في استباحة الصلوة وكلام المصنف هنا ايضا ظاهر في العزيمة حيث حكم بكفاية وضوء واحد عند اجتماع اسبابه
عطف عليه الاغسال مؤذنا بان معنى الكفاية في المتعاطفين واحد وهو عدم مشروعية الزايد والتعبير بالكفاية هنا وبالاجزاء في الاخبار للاشارة الى ان
والتخفيف ملحوظ في تشريع الحكم لا فاداء المكلف ومن هنا يستظهر ذلك من كلام الشهيد ايضا حيث قال وتداخل موجبات الوضوء وكذا موجبات الاغسال
على الاقوى واجزاء غسل الجنابة عن غيره دون العكس تحكم واما القائلون بكفاية غسل الجنابة عن غيره دون العكس فمن انكر منهم او استشكل في مشروعية غسل الحيض مثل
الجنابة كالعلامة في بعض كتبه فلا يعقل عنده التداخل عنده لانه ان قدم غسل الجنابة كفى قهرا عن غيره كما يظهر من استدلالهم بان غسل الجنابة اقوى وان قدم غيره لم يصح
نعم من قال بصحة غسل غير الجنابة كما قويناه امكن كون التداخل عنده رخصة بمعنى ان له ان يقدم غير غسل الجنابة فيتعدد الاغسال وله ان يقدم غسل الجنابة مكتفيا
به قهرا وقد تحصل مما ذكرنا انه ان نوى غسل الجنابة لم يقل احد بجواز غسل اخر بعده وان نوى غيره فالمحقق والشهيد بل المشهور كما في شرح الجعفرية انه كذلك
بناء منهم على كون اسباب الغسل كاسباب الوضوء موجبة لحدث واحد واما غيرهم فان لم يقل بصحة ذلك الغسل عن نفسه فلا يتصور التعدد عنده وان قال بصحته امكن بعد
الغسل فظهر ان الاكثر على كون التداخل في الاغسال كالتداخل في اسباب الوضوء عزيمة نعم لو ادعى ان بنائهم في الوضوء ليس على العزيمة كان هنا كذلك الثاني ان
الغسل الواحد الكافي عن المتعدد لا شك في كونه من العبادات التي يستحق بها الثواب ويشترط فيها قصد الامتثال والقربة فلا بد فيه من امر وهو بناء على اصالة
التداخل في الاسباب هو الامر الواحد المتعلق بذلك الغسل الواحد وعلى اصالة التداخل في الامتثال هو كل من الاوامر المتعلقة بكل واحد من الاغسال فان
الواحد امتثال حقيقي للاوامر المتعددة واما على المختار من اصالة عدم التداخل واقتضاء تعدد الاوامر لتعدد الامتثال فلا بد من جعل النصوص الواردة في المسئلة اما
كاشفة عن وحدة حقيقة المامور به في تلك الاوامر نظير ما هو مقتضى الاصل عند القائل بالتداخل في تاثير الاسباب فيجب قصد غسل واحد حاصل باول الاسباب واما
كاشفة عن كون الاوامر المتعلقة بالاغسال المتعددة على وجه يمكن تصادقها في فرد واحد كسائر المفاهيم المغايرة المتصادقة في بعض الافراد نظير ما هو مقتضى
الاصل عند القائل بالتداخل في الامتثال فيجب قصد تحقق جميع الاغسال في ضمن الغسل الواحد وهذا ارفق بما ذكرنا من الامارات الظاهرة في تعدد تلك
الاغسال واما الاكتفاء بغسل الجنابة عن غيره فليس فيه امتثال للاوامر غسل الحيض اصلا كما فالما نعلم من شارح الدروس وقد عرفت ضعفه عقلا وعرفا وح فان
استفدنا هذا الحكم من الاخبار بناء على شمولها الصورة نية الجميع ونية البعض فيكشف ذلك عن اتحاد حقيقة الاحداث على خلاف ما استفدنا من الامارات
المتقدمة واللازم حينئذ بمقتضى اطلاق الاخبار كفاية ما عدا غسل الجنابة عنه لكنا قد استظهرنا اختصاص الاخبار بصورة نية الجميع وخرجنا عن كفاية ما عدا غسل
الجنابة فالحكم بكفاية غسل الجنابة عما عداه لا يكون الا لاجل الاجماع والشهرة ومرسلة جميل المتقدمة ويجعل هذه كاشفة عن ارتفاع حدث الحيض مثلا بغسل
الجنابة فلا يبقى امر بغسل الحيض حتى يمتثل نظير ارتفاع حدث النوم قبل الجنابة بغسل الجنابة وسقوط امتثال قوله اذا نمت توضأ المسئلة الثانية ان يجتمع اغسال
مستحبة فاذا نوى الجميع بغسل واحد فالمشهور ظاهرا على كفايته ويظهر من الارشاد عدمه وهو وان كان اوفق بالاصل الا ان ظاهر الصحيحة المتقدمة المشتملة
على ذكر الحقوق على خلافه وتوهم اختصاصها بصورة وجوب الغسل الواجب مدفوع بان الغسل الواجب مما ذكر فيها على سبيل الفرض يعني ان الغسل الواحد مجز
عن غسل الجنابة او الحيض على تقدير وجوبهما الا ان المورد مختص بما عدا غسل جنابة او حيض كما لا يخفى على المتامل مع انه يكفي قوله اذا اجتمعت لله عليك
حقوق الى اخره فان المراد ثبوت الحقوق وهي الاغسال ولو على وجه الاستحباب الا خصوص الواجبات لان مورد الرواية مشتمل على الاغسال الواجبة والمستحبة
الا ان يجعل الكلام فقرة مستقلة غير واردة في مورد الفقرة السابقة لكنه خلاف الظاهر ولو نوى بعضها كالجمعة ففي اجزائه عن غيره كغسل العيد وجهان
اقويهما العدم للاصل بعد ظهور الصحيحة المذكورة في نية الجميع وربما يستدل للاجزاء بقوله في رواية عثمان بن يزيد ان اغتسل بعد الفجر كفاه غسله
الى الليل في كل موضع يجب فيه الغسل ومن اغتسل ليلا كفاه غسله الى طلوع الفجر وقد اعتنى جماعة بها لانها واهتم بعضهم بسندها حتى نقل في الحدائق
عن بعض مشايخه المتاخرين ان الظاهر ان عثمان بن يزيد مصحف عمر بن يزيد بقرينة عدم الاقتضار لكن الظاهر عدم دلالتها على المطلوب لان السابق الى الذهن
منها ان كل موضع ثبت فيه استحباب الغسل لاجل المكان كدخول الحرم والمسجدين والمشاهد او لاجل الفعل كالزيارة والطواف فاغتسل لاجل ذلك الغاية في اول

اليها دكفاه ذلك الى الليل ولم يحتج الى الاعادة لو تاخر فعل ذلك لغاية عنه وكذا لو اغتسل لىفى اول الليل كما ورد ذلك في غيرها من الروايات بل في بعضها
ان غسل يومك يجزيك لليلتك وفي الحجب من بعض مشايخنا فائدة جليلة يستدل بها ايضا في المقام التداخل هنا في صورة نية الجميع خصوصا او عموما لا نحو هو او
بنا على ان الاحب كاشف عن تعدد حقايق هذه الاغسال وتصادقها بنحو امتثال اوامرها بواحد افرادها كما يجوز بما نية تصادقها وهل يعتبر في نية الجميع
العلم بها تفصيلا او يكفي قصد كل غسل عليه في الواقع وان لم يعلم به او اعتقد تعدد وجها اقويهما الاول المسئلة الثالثة ان يجتمع اغسال بعضها واجب
وبعضها مستحب فان نوى خصوص الواجب فان كان جنابة فالمشهور كما عن جماعة سقوط المستحب كما في المبسوط والخلاف والسرائر ومحكي الجامع ظاهر الوسيلة
والبيان ومحكي المسالك وجماعة ممن تأخر عنهم بل عن غير واحد حكاية الاتفاق عليه وهو الظاهر من السرائر لمرسلة جميل ونحوي ما رواه في باب الصوم
الفقيه من كفاية غسل الجمعة لمن نسي غسل الجنابة المعتضدة بحصول المقصود من الغسل المندوب وفي التعويل على المرسلة سندا ودلالة في مقابل
توهم عليهم انما الاعمال بالنيات ولا على الابنية المطابقة والمجبر او المؤيد باصالة عدم السقوط حتى على القول بالتداخل لان المسلم منه ايجاد
للفعل الواحد بقصد امتثال الطلبين لا كفاية امتثال خصوص احد الطلبين عن الاخر مع عدم قصد امتثاله ما لا يخفى واما الفحوى فلخفاء اصلها مع
اختصاصها بالناسي ومنع كون حصول المقصود من هنا اتجه استشكال المحقق في المعتبر بل منع العلامة والمحقق وغيرهما ومما ذكرنا يعلم حكم غير غسل الجنابة
من الاغسال الواجبة بل يعلم حكم ما اذا نوى خصوص المستحب وانه لا يجزي عن الواجب لعدم الدليل عليه غير المرسلة على بعض الاطلاقات المتقدمة مع دعوى
ظهورها او انصرافها الى الغسل الواقع بنية الجميع ما تقدم من رواية الفقيه المختصة بالناسي الغير المقاومة لمثلها نعم الظاهر صحة ذلك لغسل الاطلاق
خلافا للشيخ في المبسوط لان المقصود منه كما يستفاد من ادلته التنظيف وهو كما لا يحصل الا للمتطهر في هو من هذا الوجه لتقييد الاطلاقات بصورة ملاحظة
ما ذكرنا المستفيضة من استحباب غسل الاحرام للحائض لكاشفة عن معقولية حصول التنظيف للمحدث مع وضوح فلا مانع عن الاطلاقات واما اذا نوى
الواجب والمستحب كليهما فظاهر المشهور الاجزاء عن كليهما بل في الخلاف الاجماع على اجزاء غسل واحد للجنابة والجمعة ويدل عليه ما تقدم من رواية الحقوق وحيث
دلت تلك الرواية على تعدد الحقوق والتكاليف وكفاية الواحد في امتثال الجميع كشفت عن كون حقايق تلك الاغسال قابلة للتصادق وحينئذ فيجتمع في الفرد
الواحد عنوانان واجب ومستحب نظير تصادق عنواني الواجب والمستحب في الموارد الشرعية والعرفية كما اذا امر السيد باكرام زيد وجوبا واكرام عمرو استحبابا
فاكرم رجلا كان اكرامه اكرامهما بقصد امتثال الامرين ولا يعد مثل ذلك من اجتماع الحكمين المتضادين اعني الوجوب والاستحباب لان المجتمع هو جهتهما
لا انفسهما اذا لذي تقرر واحد يكون مصداقا للواجبين فان المثلين كالضدين لا يجتمعان ثم ان هذا يشكل بناء على اعتبار نية الوجه في الواجبات والمستحبات
فان نية الامرين هنا غير ممكنة ولهذا استشكل نية الجميع في المقام بعضهم وابطلها اخرون وفي محكي الجامع في هذا المقام وان نوى الواجب والمندوب قيل يجزي
عنهما وقيل لا يجزي لان الفعل الواحد لا يكون واجبا وندبا انتهى وحكم العلامة وكثير ممن كتبه بالبطلان وعلله في المختلف بانه ان نوى الوجوب عن الجمعة
والجنابة لا يجزي لانه نوى الوجوب عما ليس بواجب وان نوى الندب لم يرتفع غسل الجنابة على وجهه وان نويهما معا كان الفعل الواحد قد نوى فيه الوجوب والندب فلا يقع
عليهما ولا على احدهما لانه ترجيح بلا مرجح انتهى وفي الذكرى انه مشكل لتنافي وجهي الوجوب والندب وعن قواعده انه لو نوى الجنابة والجمعة بطل لتنافي الفعلين
وذكر في الذكرى ان في المختلف وغيره كشف للتنافي جواز تداخل الواجب والندب ان كان الواجب غسل الجنابة للنص والا فلا لتنافي الامكان انتهى وقد تصدى
جماعة من الاصحاب لدفع هذا الاشكال فدفعه في الذكرى بان نية الوجوب تستلزم نية الندب لاشتراكهما في الترجيح ولا يضر اعتقاد منع الترك لانه مؤكد
للغاية ومثله الصلوة على جنازة بالغ وصبي بمطلق الواجبة انتهى والمراد من التمثيل مطلق الواجبة من حيث اشتمالها على الافعال المندوبة كما سيجي
من الروض وما ذكره هنا قد اختاره في الذكرى في مسئلة الصلوة على الموتى حيث قال والاقرب جواز الجمع بين من يجب الصلوة عليه ومن يستحب لاطلاق الاخبار وذلك
وحينئذ يمكن الاكتفاء بنية الوجوب لزيادة الندب تاكيدا ويمكن ان ينوي الوجهين معا بالتوزيع قال في التذكرة لعدم التنافي لاختلاف الاعتبارين ويشكل
بانه فعل واحد عن مكلف واحد فكيف يقع على وجهين انتهى واشار بما في التذكرة الى قول العلامة فيها في الصلوة الواحدة على المتعدد من الاموات لعله
لو كانوا مختلفين في الحكم بان وجبت لبعضهم واستحب على اخر لم يجز جمعهم بنية متحدة الا ان يقال باجزاء الواحدة المشتملة على الوجهين بالتقسيط امكن
انتهى نحو عدا الشهيد بعدما تقدم من الحكم بالبطلان لما تقدم ويحتمل الاجزاء لان نية الوجوب هي المقصود فتلغو نية الندب او نقول يتبعه فان غاية غسل الجنابة
رفع الحدث وغاية غسل الجمعة النظافة فهو كضم التبرد الى التقرب انتهى وما ذكره من ان نية الوجوب هي المقصود يحتمل رجوعه الى ما في الذكرى ويحتمل كونه
ثالثا في رفع الاشكال وذكر في الروض بعد تقوية اعتبار نية السبب في الغسل المندوب قال ويمكن سقوط اعتبار السبب هنا ودخوله تحت الوجوب كما في الاذكار
المندوبة خلال الصلوة الواجبة والصلوة على جنازة من زاد على الست ومن نقص انتهى **اقول** تقرير الاشكال هنا من وجهين احدهما كون الفعل
الواحد محكوما بالوجوب والاستحباب وان لم يعتبر نية الوجه الثاني امتناع نية الوجوب والندب معا في الفعل الواحد ومنشأ الثاني هو الاول ثم انه يتفرع
في صورة عدم اجتماع حكمين بفعلين على فعل واحد سواء كانا متضادين كالوجوب والحرام او متماثلين كوجوبين ونحوهما فكما ان اتصاف غسل واحد بالوجوب و
الفعليين لا يجوز فكذا لا يجوز اتصافه بوجوبين وكما يمكن اجتماع جهتي وجوبين في فعل واحد بان يكون عنوانا لكليين واجبين كذلك يمكن اجتماع جهتي وجوب

وندب فيه كالطاعة الوالد واجابة الصديق المجتمعين في فعل واحد كلا ريب ان غسل الجمعة وغسل الجنابة اذا قلنا بكونهما مفهومين متصادقين كما يظهر من رواية الحقوق
كان مصداقهما مجمعا لجهتي الوجوب والندب لا لنفس الوجوب والندب الفعليين بل الفعل متصف فعلا بالوجوب لان الاستحباب الان وجود الجهة المانعة من الترك لا يرتفعه
وبوجود جهة اخرى غير مانعة من الترك بخلاف العكس وحينئذ فان اعتبرنا في العبادات نية الوجوب لو اكتفينا بنيته وجههما بالمعنى المذكور في مسائل النية نواهما معلوم ويمكن تطبيق
ما ذكرنا على جميع ما ذكره الشهيد فان مراده من لغوية نية الندب عدم الفائدة فيه لان الفعل غير متصف بالفعل الا بالوجوب وان كان الجهة النادبة موجودة فيه ومراده
من وقوعهما معا وقوع الغايتين المقصودتين من الواجب المندوب ومراده من تأكد الوجوب بالندب تأكد جهته من حيث ان الرجحان يصير اكد من دون معارضة المصلحة
اذا الندب نتاج المصلحة غير مانعة من الترك او مجوزة للفعل من جهة لا من جميع الجهات فيعارض الجهة الموجبة ولذا يسقط الاستحباب بمجرد طريان سبب الوجوب
الا على سبب الندب او المتأكد بسببه بتمكن الواجب ثم ما ذكرنا يظهر مراد العلامة في التذكرة من نية الوجهين في الصلوة الواحدة على البالغ والصغير منها
عنها ثم ياتي على طلعه بمن جوز اجتماع الحكمين المتضادين في فعل واحد من جهتين نية الوجوب والندب الفعليين ولهذا نقض بعضهم عن هذا الاشكال لكن
الظاهر ان العلامة لا يقول بذلك اما ما ذكره في الروض من التمثيل بالصلوة الواجبة المشتملة على الاذكار المندوبة من حيث ان تلك الصلوة فرد من مطلق الصلوة
فيجب مشتملة على المندوب فيكون مندوبة لجواز تركها الا الى بدل فان المقصر فيها على الواجب هو بدل عن مجموع الاجزاء الواجبة الموجودة في الفرد المشتمل على الندب
لا عن مجموع الواجب والمندوب فيمكن ان يريد ان المقصود منا هو الواجب والمندوب انما يوتي به تبعا والاحتمال الاول انسب بعطف هذا المثال على مثال الصلوة
على بالغ وغيره والثاني هو الذي صرح به في القواعد حيث علل الاكتفاء بنية الوجوب بان المندوب في حكم التابع ونية المتبوع يغني من نية التابع ثم ان المحكي عن حاشية
الذخيرة انه تفصى عن الاشكال ولا بان الدليل لما دل على الاجزاء بغسل واحد عن الغسلين لزم ان يقال ان احد الوظيفتين يتادى بالاخرى بمعنى انه يحصل
الثواب بها وان لم يكن من افرادها حقيقة كما تتادى صلوة التحية بالفريضة والصوم المستحب بالقضاء وثانيا بان ما دل على استحباب غسل الجمعة مختص بصورة لا
يحصل سبب الوجوب والمراد من كونه مستحبا انه مستحب من حيث نفسه مع قطع النظر عن طريان العارض المقتضي للوجوب انتهى **اقول** مرجع الاول الى وجوب
قصد خصوص الجنابة لا كليهما والاشكال مفروض في الثاني دون الاول واما الثاني فان اريد به وجوب غسل الجمعة لعارض فهو بعيد جدا وان اريد به وجوب من حيث
مصادقته مع عنوان واجب فالاشكال في انه محكوم بالاستحباب المضاد للوجوب والا فلا يجوز قصده والمفروض قصد الغسلين واضعف من الوجهين ما ذكره بعض
المعاصرين وهو ان هذا الفرد ليس مصداقا للكليين حتى يلزم الاشكال بل هو مرخارج عنهما فهو من قبيل فرد لكلي اخر اجتزى الشارع به عن الواجب والمندوب لكن
لما شابههما فلذا اصطلح عليه بالتداخل والا فهو ليس غسل جنابة وغسل جمعة ليرد ذلك ثم قال فان قلت هذا الغسل واجب او مستحب كلاهما قلت هو حيث يقوم
مقام الاغسال الواجبة فهو لمصداق الواجب المخير بمعنى ان المكلف مخير بين ان ياتي بالفعلين او بالفعل الواحد المجزي عنهما وحيث يقوم مقام الواجب والمندوب
فهو مندوب محضا لانه يجوز تركه لا الى بدل لان بدله الواجب والمستحب جميعا يجوز تركه والاقتصار على الواجب فقط وهو ليس بدلا عنه فيجوز تركه لا الى
بدل فلا يكون واجبا فينوي بناء على اشتراط نية الوجه الندب فيه مع نية الاجزاء به عن الواجب والمندوب وعلى عدم الاشتراط ينوي القربة مع نية الاجزاء به عن
الجميع انتهى **اقول** لا يخفى ان الامتثال المقصود في العبادات لا يكون الا بعد تعلق الامر بها والا فهذا الفعل الخارج عن مصداق الفعلين المامور
بكل منهما بامر مستقل ليس الا ما كشف عنه قوله اجزأ عنها غسل واحد لبيان قطع النظر عن الامر بغسل الجنابة والامر بغسل الجمعة سوى ذلك فاذا
فرض تعلق الامر به فهذا الفعل الثالث قد اشترك مع كل من الغسلين في تحقق مصلحتهما به فلا بد ان يكون من كل الامرين المتعلق بخصوص كل من الغسلين
امرا تخييريا وهذا الامر الثالث المستفاد من حيث التداخل امر تخييري اخر فيرجع الامر الى ان مطلوب الشارع من الجنب في يوم الجمعة هو احد الفردين من
الغسل المنوي به خصوص الجنابة المطابق لاوامر الغسل الجنابة ومن الغسل الثالث المنوي به الاجزاء عن الجميع المطابق للامر المستفاد من ادلة التداخل وان
مطلوب الشارع من الجنب المذكور استحبابا هو احد الفردين من الغسل المامور به خصوص الجمعة المطابق لاوامر غسل الجمعة ومن الغسل الثالث المنوي
به الاجزاء عن الجميع المطابق للامر المستفاد من دليل التداخل فيرجع الامر بالاخرة الى صيرورة هذا الفرد الثالث احد فردي المطلوب وجوبا من الجنب المذكور
في الجمعة واحد فردي المطلوب منه ندبا فما المحذور من اجتماع الحكمين المتضادين في فعل واحد على وجه اشنع لان التخيير العقلي في الواجب والمستحب يمكن
القول باجتماع فردين منه في مصداق واحد بخلاف التخيير الشرعي فالتحقيق ما عرفت سابقا من ان ادلة التداخل خصوصا رواية الحقوق يكشف عن كون مفاهيم
الاغسال متصادقة فاشكال اجتماع الواجب والمستحب في مصداق واحد لا محيص عنه وطريق الدفع ما ذكره العلامة والشهيد او المراد اجتماع الحكمين المتضادين
كما التزم به بعض المحققين **الفرض الثاني** غسل الوجه وهو لغة كما عن غير واحد ما يواجه به وعن الناصريات انه لا خلاف في ذلك وعن
المصباح المنير انه مستقبل كل شيء والمراد به هنا ما بين منابت الشعر في مقدم الراس الى طرف الذقن طولا بلا خلاف ولا اشكال بل نسبه في المعتبر والمنتهى
الى مذهب اهل البيت عليهم السلام وما اشتملت عليه الابهام والوسطى عرضا وهذا التحديد هو المعروف بل الظاهر المصرح به في كلام بعضهم عدم الخلاف في ذلك
والمستند في ذلك صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام حيث قال له اخبرني عن الوجه الذي ينبغي ان يوضأ الذي قال الله تبارك وتعالى فاغسلوا وجوهكم
فقال الوجه الذي امر الله بغسله الذي لا ينبغي لاحد ان يزيد عليه ولا ينقص عنه ان زاد عليه لم يوجر وان نقص عنه اثم ما دارت عليه الابهام والوسطى من قصاص

اي اما النسبة الى وجوهنا لا الى الوجه

الشعر الى الذقن وما جرت عليه الاصبعان مستديرا فهو من الوجه وما سوى ذلك فليس من الوجه قال قلت الصدغ من الوجه قال لا والظاهر ان المراد بدوران الاصبعين
الخاطبتهما ولذا عبر في المبسوط بما بين الابهام والوسطى ويمكن تصوير شبه دائرة من مجموع الاصبعين بان يوضع طرفاهما منضمين على وسط الناصية ثم تفرقهما
ويجري الابهام من اليمين والوسطى من الجانب الاخر الى ان يجتمعا ثانيا في اخر الذقن والمراد بالقصاص منتهى منبت الشعر من الناصية وهذه الفقرة بيان المجموع الوجه
بعد قوله وما جرت عليه الاصبعان من الوجه فهو من الوجه بالخط الطولي الفاصل بين الوجه وغيره فهو في قوة التاكيد لما قبله واعترض شيخنا البهائي قده على هذا التفسير بلزوم
دخول النزعتين بالتحريك وهما البياضان المكتنفان بالناصية من الطرفين ويرده ان المراد بالقصاص ليس مطلق منتهى منبت الشعر الذي ياخذ من الناصية
ويرتفع عن النزعة ثم ينحدر الى مواضع التحذيف ويمر فوق الصدغ ثم يتصل بالعذار بل المراد منتهى الناصية وهو واضح واعترض ايضا بلزوم دخول الصدغ
مع نص الرواية على خروجه وفيه ان الصدغ خارج عن التفسير المذكور في المنتهى المنسوب الى الفقهاء وهو الشعر الذي بعد انتهاء العذار المحاذي لراس الاذن
وينزل عن راسها قليلا ثم المصرح به في الصحاح كما عن غيره انه ما بين العين والاذن وانه يسمى الشعر المتدلي عليه صدغا والظاهر ان الفقهاء بملاحظة التصريح
في الصحيحة على خروج الصدغ وظهورها في خروج بعض الحد لا اخراجه عن حكم الحد وحملوا الصدغ فيها على المعنى الاخير المذكور في اللغة وهو الشعر المتدلي بناء على ان
الشعر المذكور ممتدا نازلا على ما يحاذي منتهى العذار لا على مجموع ما بين العين والاذن لانه غير مستعمل فالصدغ في كلام الفقهاء يراد به ولو مجازا موضع الشعر
المذكور وممتد لاه وهذا مع موافقته لظاهر النص والفتوى هو الوجه الجامع بين كلمات الفقهاء واهل اللغة ضرورة عدم ثبوت حقيقة اصطلاحية للصدغ لم
يعرفها اهل اللغة ولولا تصريحهم بخروج الصدغ بجميع اجزائه عن حد الوجه امكن حمل الرواية على نفي كون مجموعه من الوجه الجامع لكون بعضه منه لكنه خلاف
ظاهرهما واما العذار وهو الشعر النابت على العظم الناتئ اي المرتفع الذي هو سمت الصماخ الذي يتصل اعلاه بالصدغ واسفله بالعارض فالمشهور كما في الحدائق
خروجه وفي التذكرة ان العذار وهو ما كان على العظم الذي يحاذي وتد الاذن ليس من الوجه عندنا خلافا للشافعي ويمكن حمله على مجموع العذار لانه قال قبل ذلك
ولا يجب غسل ما بين الاذنين والعذار من البياض ثم قال تبعا للمعتبر ولا ما خرج عن الاصبعين من العذار فان كلمة من ظاهرها التبعيض ولو اراد البيان لقال
ولا العذار لكن له كلام اخر ظاهر في ارادة خروج كله كما ان للمعتبر كلاما ظاهرا في دخول كله فراجع وصريح ط وق والمحكي عن الاسكافي الدخول وكذا صريح
المرتضى قده وجده الناصر حيث حكي في الناصريات عن الناصر وجوب غسل العذار بعد نباتها لو وجوب قبل نباتها ثم رده بان حكمه حكم اللحية والشعر اذا علا البشرة
انتقل الفرض اليه وكذا الشهيد والمحقق الثانيين لعلهما يريدان بعضه العذار المحاذي للصدغ الذي صرحا بخروجه لكن الظاهر خروج ابتدائه منه لان ملتقى الاصبعين
عند كون اليد على ما يقابل الصدغين ابعد منه عند كونهما على ما يقابل العذارين لمكان نتو الانف فاذا كانت اليد مقابلة لراس الانف ربما خرج كله بلا
واما العارضان وهو ما نزل عن العذارين من الشعر فصرح في المنتهى بخروجهما والشهيد والمحقق الثانيان بدخولهما بل عن ... الاتفاق عليه ويشكل دخول
ما قابل الاذن منه وما يقرب منه لعدم وصول الاصبعين اليه ولا اشكال في دخول اكثره فتنزيل القولين على التبعيض كما قطع به بعض غير بعيد ثم ان ما ذكره لما
لا يظن ان اليد اذا وضعت على ما يقرب الذقن فيتجاوز ما بين الاصبعين عن العارضين الى ذلك الى دعوى ان تحديد العرض بما بين الاصبعين مختص بوسط
تدوير الوجه لا لكل خط عرضي منه ما بين القصاص والذقن ديته مع منافاته لكلمات الاصحاب حيث يعللون الخروج والدخول في الصدغ والعذار ومواضع
التحذيف بوصول الاصبعين وعدمه من النظر الصحيحة وما ذكره لا يصلح للمصالحة الا ان التحديد بذلك ما بالنسبة الى ما يمكن توهم دخوله في الوجه كالصدغ
والعذار والبياض الفاصل بين العذار والاذن وبعض العذار لا ما بالنسبة الى ما يقطع بخروجه عنه كالجزء من الرقبة مما يلي العارضين قريبا من الذقن وكذا
المراد من القصاص هو منتهى الشعر من الناصية لا مطلقه فيشمل منتهاها المار على النزعتين اذ لا يتوهم دخولهما وبالجملة فالمراد من الصحيحة هو التحديد المذكور
بالنسبة الى ما يمكن توهم دخوله او قال البعض العامة بدخوله وان كان مقتضى مفهومه منطبقا على معنى يوجب دخول معلوم الخروج كالنزعتين وما يتجاوز
من العارضين الى الرقبة وما ذكرنا يظهر ان ما دقق النظر فيه شيخنا البهائي قده وارتضاه المحدث الكاشاني قده طاعنا على تفسير المشهور بدخول ما هو خارج
بالاتفاق كالنزعتين والصدغين بعيد في الغاية قال قده في اربعينه والذي يظهر لي من الرواية ان كلا من طول الوجه وعرضه هو ما اشتمل عليه الاصبعان
اذا ثبت وسطه وادير على نفسه حتى يحصل شبه دائرة فذلك القدر هو الذي يجب غسله ثم ذكر ان قوله من قصاص الشعر حال من الجبر واما متعلق بدارت يعني
ان الدوران يبتدئ من قصاص الشعر منتهيا الى الذقن ولا ريب انه اذا اعتبر الدوران على هذه الصفة للوسطى اعتبر للابهام عكسه تتميما للدائرة المستفادة من
قوله مستديرا فاكتفى بذكر احدهما عن الاخر واوضحه بقوله عليه السلام وما جرت عليه الاصبعان مستديرا فهو من الوجه فقوله مستديرا حال من الابتداء
وهذا صريح في ان كلا من طول الوجه وعرضه شيء واحد هو ما اشتمل عليه الاصبعان عند دورانهما كما ذكرنا وح فيستقيم الضبط ولا يدخل فيه مواضع التحذيف
ولا الصدغان الا ان اغلب الناس انطبق الخط الموهم من انفراج ما بين الابهام والوسطى على ما بين قصاص ناصيته الى طرف ذقنه واذا اثبتنا وسطه ليحصل
منه الدائرة وقعت مواضع التحذيف والصدغين خارجة عنها فالتحديد المشهور يزيد على ما فهمنا من الرواية بنصف تفاضل ما بين مربع معمول
على دائرة قطرها انفراج الاصبعين وتلك الدائرة على مثلثين يحيط بكل منهما خطان مستقيمان وقوس من تلك ومواضع التحذيف والصدغان
واقعين في هذين المثلثين انتهى كلامه رفع مقامه وانما جعل التفاوت بينه وبين المشهور نصف التفاضل لان النصف الاخر من تحت الدائرة خارج من الوجه



على كل مذهب والحاصل ان المربع المعمول على الدائرة له اربع زوايا اثنتان من فوق واثنتان من تحت
ومجموع تفاضل المربع على الدائرة باربع زواياه واربع مثلثات ونصفه مثلثان ثم انه يرد على ما ذكره
قده مضافا الى بعده عن فهم العرف الذي هو الملحوظ للشارع وامنائه عليهم السلام في بيان الاحكام اولا ان جعل
كل من الطول والعرض شيئا واحدا هو انفراج ما بين الاصبعين غير صحيح غالبا الا ان الغالب ان ما بين
القصاص الى الذقن يقصر عما بين الاصبعين نعم ربما يقرب من انفراج ما بين السبابة والابهام المقتصر عليه
في الصحيحة على رواية العياشي والا فالموجود في الكتب المعروفة الوسطى فقط او مع السبابة ح فاطلاق الطول
على ما بين القصاص والذقن مع كونه اقصر من عرض الوجه باعتبار قامة الانسان وثانيا ان اعتبار الدائرة
التي ثبت وسطها في وسط الخط الواصل بين القصاص والذقن يوجب خروج جزء من الجبهة والجبينين
لان خط الجبهة مستقيم او منحدب قليلا من انحداب القوس المتوهم عليه من الدائرة المذكورة بل يوجب خروج شيء من اللحيين كما صرح به في الذخيرة وتبعه
غير واحد وثالثا ان ما فرعه من خروج الصدغين ان اراد بهما مجموع ما بين العين والاذن على ما صرح به اهل اللغة فخروجه مخالف للاجماع وان اراد ما
تقدم عن المنتهى وغيره فهو خارج على التفسير المشهور واما النزعتان فلا يدخلان في تحديد المشهور بالبديهة واما رابعا فلان ما ذكره من جعل الدوران مبتدئا
من القصاص منتهيا الى الذقن ان اراد به دوران احد الاصبعين فهو خلاف ظاهر الرواية بل ظاهرها اما دوران المجموع او دوران كل منهما وان اراد به دوران المجموع فهو
لا يبتدئ من القصاص ولا ينتهي الى الذقن لان كل واحد منهما من حيث المبدأ والمنتهى عكس الاخر كما اعترف به واما قوله مستديرا فهو صفة لمصدر محذوف اي
جريانا مستديرا لا ان الاصبعان يجريان من القصاص الى الذقن على وجه الاستدارة لاستدارة الوجه عرفا وبالجملة فلا اظن فيما ذكره المشهور شيئا من القصور والا
الغالب ولا عبرة بالانزع وهو من انحسر شعره عن القصاص المتعارف ولا الاغم وهو من على بعض جبهته الشعر بل يغسلان من القصاص المتعارف ثم المراد
من الوجه هو العضو المخصوص المعلوم صغيرا او كبيرا كما في سائر الاعضاء وانما الاصبع الواقع ضابطا لحده فالمراد الاصبع المتعارف الاوساط الناس
ولا عبرة لمن تجاوزت اصابعه عن المقدار الواجب غسله من العذار او قصرت عنه بل يرجع كل منهما الى مستوي الخلقة لانصراف المطلق خصوصا الواقع
معيارا وضابطا الى المتعارف الغالب ولا يجري هذا الانصراف في نفس لفظ الوجه لان المفروض اضافته الى المكلف ووجه كل مكلف امر واحد شخصي نعم لو قدر
شيئا بمقدار الوجه انصرف الى المتعارف كما انه لو كلف كل احد بغسل مفهوم ما اشتمل عليه الاصبعان ما يوجب رعاية مقدار الاصبع زاد على العضو
المعلوم او نقص ولو قدره لكل مكلف باصبعه وكذلك وجهه صغيرا او كبيرا ولو حمل الوجه المضاف الى المكلف بمقدار اصبعه المضاف ايضا بان حد
وجه كل احد بما اشتمل عليه صبغا فان علم ارادة المفهوم في الحد لم يتبع هذا الاصبع المتشخص كما انه لو علم ارادته مفهوم الوجه وانما ذكر الاصبع ميزانا
فيحمل التحديد على اختصاصها بالافراد المتعارفة من المكلفين ولا لوقع التعارض بين ظاهر الحد والمحدود واعلم ان المشهور المحكي عن بعض حواشي الالفية
الاتفاق عليه انه يجب ان يغسل من اعلى الوجه الى الذقن للوضوءات البيانية ولما ارسله في المعتبر والمنتهى والذكرى من قوله وقد اكمل وضوءه هذا
وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به قال في المعتبر اي بمثله وارسله الصدوق عن النبي صلى الله عليه واله وعن الصادق عليه السلام بناء على انه صلى الله
عليه واله لم ينكس في الغسل قطعا وللمروي في قرب الاسناد قال قلت لابي الحسن كيف اتوضأ للصلاة قال لا تعمق في الوضوء ولا تلطم وجهك بالماء لطما
ولكن اغسله من اعلى وجهك الى اسفله بالماء مسحا ويرد على الاول ان الوضوءات البيانية مشتملة على مندوبات مع ان اثبات الوجوب بها مشكل مع ان المشتمل
على الغسل من الاعلى لم يبين فيه هو انه وضوء بياني واما رواية قرب الاسناد فالامر فيه محمول على الاستحباب قطعا لتقييده بكونه على وجه المسح في مقابل اللطم
واما المرسلة فهي مجملة باعتبار المشار اليه بقوله هذا هل هو نوع الوضوء فمدلوله اشتراط الصلاة بالوضوء او شخص الوضوء باعتبار جميع مشخصاته
فيلزم تخصيص الاكثر المنافي لهذه الكلام او بعض مشخصاته فالمتيقن ما علم وجوبه من الخارج وبهذا يندفع ما يقال ان هذه المرسلة كالمقيد
المجمل لمطلقات الكتاب والسنة فان المرسلة لو بقيت على عمومها الدال على وجوب المماثلة من جميع الجهات الا ما خرج كان مقيدا للاطلاقات قطعا
ولا كان الشك في اصل التقييد بما زاد على المتيقن فافهم فنتيجة ما حكي عن جماعة منهم الشهيد وابني سعيد وادريس من جواز النكس وقال به او مال
جماعة تبعا لصاحب المدارك وشيخنا البهائي اللهم الا ان يمنع اعتبار الاطلاقات لانصرافها الى المتعارف وهو الابتداء من الاعلى لمنع تعارف الابتداء
من الاعلى بل هو نادر فان الغسل المتعارف فيه هو صب الماء على الجانب الاعلى لا من خصوص القصاص بل لو وجدها كاكثر الاطلاقات الواردة في العبادات
كمسح الوجه والايدي في التيمم وشبه ذلك في مقام ايجاب اصل العبادة لا بيان كيفيتها وح فيرجع الى الاصول فان قلنا باصالة الاشتغال في هذا المقام فهو
والا لم يجد جريان اصالة البراءة بعد قوله لا صلاة الا بطهور الدال على ... احرازا للطهور المراد به الرافع او المبيح فيتمسك في حصوله بغير المتيقن والمسئلة
محل اشكال لكن ما عليه المشهور احوط بل اقوى بملاحظة ما سيجيء في غسل اليد بعد عدم القول بالفصل بينه وبين غسل الوجه كما هو ظاهر الفاضلين
والشهيد وجماعة وعلى فهل يجب غسل الاعلى فالاعلى ام يكفي الابتداء منه ظاهر المتن الاول وهو ظاهر المعتبر والمبسوط والوسيلة حيث منعوا

من مستغبا الشعر في غسل اليدين بناء على ان وجه المنع هو النكس كما فهمه في المنتهى لكن هذا انما يدل على منع جواز غسل جزء قبل الاعلى المسامت له لا مطلقا نعم ظاهر العلامة في المختلف في مسألة غسل اللمعة المنسية ان كل من اوجب الترتيب منع من غسل الاسفل قبل الاعلى ولو لم يبق منه الا ظاهر لكن ان القول بوجوب الابتداء بالاعلى ملازم للترتيب على هذا الوجه قال في مسألة من نسي لمعة ولا اوجب غسل جميع ذلك العضو بل من الموضع المتروك الى اخره ان اوجبنا الابتداء من موضع بعينه والموضع خاصة ان سوغنا العكس هذا لكن لعسر على هذا الترتيب حقيقة محال عقلا على القول بعدم الجزء الذي لا يتجزى وعادة على القول بوجوده الا ان يرمس عضوه تحت الماء فينوي غسله جزءا فجزءا على الترتيب المذكور واما الغسل كل عرضا بحيث يغسل عضوه عرضا الى اخره على ادق ما يمكن من الخطوط العرضية فهو حرج بنفسه مع انه على الوجه المبسوط بعيد عما يظهر من الوضوءات الحاكية لوضوء رسول الله صلى الله عليه وآله حيث انه عليه السلام وضع الماء على جبينه فاسدله على اطراف لحيته ثم امر يده على وجهه وانه وضع الماء على مرفقه اليمنى فامر كفه على ساعده حتى جرى الماء على اطراف اصابعه ويؤيده ان غسل الوضوء عرضا خلاف المتعارف بين المتشرعة المتلقى من فعل صاحب الشريعة خلفا عن سلف بل التزام الاعلى فالاعلى بالنسبة الى خصوص الاجزاء المسامتة حرج ايضا وان كان دون الاول ولذا استوجهه في المقاصد العلية بعد رد الترتيب الحقيقي على الوجه الاول بعدم الامكان واختيار العرفي على ذلك الوجه فقال يكفي في الاكتفاء فيه بكون كل جزء من العضو لا يغسل قبل ما فوقه على خطه وان غسل ذلك الجزء قبل الاعلى من غير جهته وجزم به في الذكرى بعد حكاية ما تقدم من المختلف ورد ابن الجنيد لذلك انه يقول هل الابتداء من موضع بعينه واجب ام لا يلزم من غسله وغسل ما بعده اذا كان قد حصل الابتداء للترتيب في اجزاء العضو في الغسل فلا يغسل الاسفل قبل الاعلى انتهى وفيه مما ذكره جدا فان الادلة التي ذكرها لوجوب الابتداء بالاعلى لا تدل على الترتيب بين الاعضاء بل خلو الوضوءات البيانية عن التعرض لما قد المنع عن استقبال شعر اليد ورد اليد الى المرفق مشعر بل ظاهر في عدم جواز البدء من العكس في الغسل بعد الابتداء بالاعلى فلا يتم على تقدير بعد الاعتنا بالاطلاقات الا قاعدة الاحتياط المقتضية للترك واحراز الطهور بمقتضى ما تقدم من قوله لا صلوة الا بطهور وهي لا تنفي وادلة نفي الحرج فالقول بكفاية الترتيب بين معظم الاجزاء بحيث يصدق عرفا الترتيب ولو ادعاء من باب المسامحة في الجزء اليسير كما هو الشأن في كثير من المفاهيم التي يكتفى فيها بالتقريب دون التحقيق لا يخلو عن قوة وان كان مقتضى الاصول اللفظية البناء على التحقيق في مقام الصدق وعدم الاكتفاء بالمسامحة والتقريب لكن قد يصير تعسر التحقيق كتعذره قرينة على كفاية التقريب ويمكن الاستدلال على وجوب الترتيب بين اجزاء العضو بما رواه في العيون عن الرضا عن الرجل يبقى من وجهه اذا توضأ موضع لم يصبه الماء قال يجزيه ان يبله ببعض جسده بناء على انه وان سلم ظهورها فيما يبقى الموضع بعد الفراغ الا انه لمخالفته الاجماع يكون قوله اذا توضأ علما اذا اشتغل بالوضوء فيحمل على ما اذا لم يفت معه الترتيب بين الاعضاء مسكوتة عن بل ما بعده من اجزاء العضو ظاهر في عدم وجوبه فتامل ثم ان ظاهر وجوب الابتداء بالاعلى عدم جواز المقارنة بين الاجزاء لا المنع عن النكس فقط نعم لا يفرعون على ذلك الا المنع عن النكس وفي شهادته على ارادة خصوص ذلك نظر والمسألة محل اشكال ولا يجب غسل ما استرسل من اللحية بلا خلاف يعتد به لخروجه عن حد الوجه المأمور بغسله في النص المحدد له بالذقن مع كون الاعلى خروج اللحية عن حده وعدم كون السؤال عن نفس الوجه مع قطع النظر عن اللحية والعارض ومن هنا لا يلتفت الى كون منبته في المحدود على ما سيجيء في اليد لو اتفق للوجه تبلل العرض والطول فلا يتم من اللحية والعارض لوجوب ارجاعه الى مستوى الخلقة فلا يزيد على ما يغسله المستوي والمشهور ظاهرا استحبابه للتحليل(?) قوله ان زاد عليه لم يوجر وعن الاسكافي استحبابه ولعله لقوله في بعض الوضوءات واسدله على اطراف لحيته واطلاق الاخبار الامرة باخذ الماء من اللحية عند الجفاف مضافا الى التسامح في ادلة السنن لكن لا يثبت بذلك كون ما تحت الوضوء يجوز المسح فانه وان استحب الهيئة المركبة من سائر الافعال وغسل المسترسل الا انه لا يثبت كون غسله من اجزاء الوضوء وصيرورته افضل فرد الوضوء باعتبار اشتماله على هذا الفعل لا باعتبار تركبه منه ومن غيره فهو قيد له لا جزء والتقييد داخل والقيد خارج ولا يجب تخليلها اي اللحية بل ايصال الماء في خلالها لغسل ما استترته من البشرة والشعر بل يغسل الموضع الظاهر الذي لا شعر عليه والمبين في خلال ذلك الشعر بيان ذلك ان الشعر اما كثيف واما خفيف والكثيف ما لا يرى البشرة من خلاله ولا اشكال في عدم وجوب تخليله نعم قيل باستحبابه وسيجيء واما الخفيف فقد اضطرب فيه كلمات المتاخرين في اثبات الخلاف فيه وعدمه وفي تعيين محل الخلاف على تقدير ثبوته فنقدم اولا بعض كلمات من عثرنا عليها او على حكايته فنقول قال ابن الجنيد كلما احاط به الشعر وستره من البشرة اعني شعر العارضين والشارب والعنفقة والذقن فليس على الانسان ايصال الماء اليه بالتخليل وانما اجراء الماء على الوجه والساتر له من الشعر ثم قال ومتى خرجت اللحية ولم تكثر فتواري بنباتها البشرة من الوجه فعلى المتوضي غسل البشرة كما كان قبل نبات الشعر حتى يستيقن وصول الماء الى البشرة التي يقع عليها حس البصر اما بالتخليل او غيره لان الشعر اذا ستر البشرة قام مقامها فاذا لم يسترها كان على المتطهر ايصال الماء عليها انتهى وقال ابن ابي عقيل على ما في المعتبر ومتى خرجت اللحية ولم تكثر فعلى المتوضي غسل الوجه حتى يستيقن وصول الماء الى بشرته لانها لم تستر مواضعها انتهى وقال السيد قده ومن كان ذا لحية كثيفة يغطي بشرة وجهه فما الواجب عليه غسل ما ظهر من بشرة وجهه وما لا يظهر مما يغطيه اللحية لا يلزم ايصال الماء اليه ويجزيه اجراء الماء على اللحية من غير ايصال الى البشرة المستورة ثم حكى عن الناصر وجوب غسل العذار بعد نبات اللحية كوجوبه قبل نباتها قال ره وهذا غير صحيح والكلام فيه كالكلام فيما قدمناه في تخليل اللحية فانا بينا ان الشعر اذا علا البشرة انتقل الفرض اليه وسقط الخلاف انه لا ايصال الماء الى ما يستره شعر اللحية ولا تخليلها ثم استدل بالاصل واجماع الفرقة وصحيح المبسوط والمعتبر بل المشهور كما في الذكرى وغيره عدم وجوب تخليل الشعر كثيفا كان او خفيفا وفي التذكرة ولو نقول للشيخ وقال في التذكرة واما اذا كان الشعر خفيفا لا يستر البشرة فالاقوى عندي غسل ما تحته وايصال الماء اليه وبه قال ابن ابي عقيل لانها بشرة ظاهرة من الوجه وقال الشيخ لا يجب تخليلها كالكثيفة والفرق ظ انتهى وقال في لف صحيح المذهب لا اشكال بعد احتياط واستظهروا

للسيد في مقابل قول الشيخ ان الواجب غسل الوجه وانما انتقل الى اللحية النابتة لانتقال الاسم اليه لان الوجه اسم لما يقع به المواجهة وانما يحصل بها بعد الستر ومع عدمه فلا ان الوجه باق وهو المواجهة به دون اللحية لانها لم تستره فلا ينتقل الاسم اليها ثم احتج للشيخ برواية تبطين اللحية واجاب بحمله على الساتر جمعا وعكس في المنتهى فاختار قول الشيخ مقابلا لقول ابن ابي عقيل تبعا للمعتبر وكذا في التحرير انه ان فقد الشعر وجب غسل موضعه وان وجد فالواجب امرار الماء على ظاهر الشعر واحتج لذلك بعد الاخبار بانه شعر يستر ما تحته بالعادة فوجب انتقال الفرض اليه قياسا على شعر الرأس انتهى واحتج في المعتبر بان الوجه اسم لما تقع به المواجهة فلا يتبع الغاشي انتهى وهو تدل وكل من اثبت الخلاف في هذه المسألة كالعلامة كما عرفت والحدائق وطعن عليه بان مقتضى التامل في الخلاف والنزاع لما فصل مما ذكرنا ان ظاهر الفاضلين وجود الخلاف في المسألة واحتمل الشهيد في الذكرى في كلام من اوجب غسل البشرة التي لا شعر عليها قال فلا يخالف الشيخ والجماعة ووجه ذلك المحقق الثاني قال وقد شنع البعض بان الشعر يوجب تخليل الخفيف الا انها عند التحقيق فيه خلاف كما عليه الباقون وقال قبل ذلك في رده لما تقدم عن المختلف من منع انتقال الاسم الى اللحية مع عدم سترها للبشرة ما لفظه قلنا ينتقل فيما ستره من البشرة فان كل شعرة يستر ما تحتها قطعا واما ما بين الشعر فلا كلام في وجوب غسله انتهى وغلطه الشهيد وحكيه مع صدق يكون قول العلامة بوجوب تخليل الخفيف مخالفا للكل فتبعه فيما جرى به صاحب الحدائق وقد عرفت ان التخليل عبارة عن ايصال الماء الى البشرة المستورة وايصاله الى الظاهر لا يسمى تخليلا وقال الشهيد الثاني في شرح الالفية تعقيبا لقول المص خلافا للمص مستندا عليه قبل الاخبار بان الوجه اسم لما يواجه به ظاهرا فلا يتبع غيره واعلم ان الخلاف في غسل بشرة الخفيف انما هو في المستور منها كما بيناه لان البشرة الظاهرة خلال الشعر على كل حال فانه يجب غسلها اجماعا لعدم انتقال اسم الوجه عنها وعدم احاطة الشعر بها فحينئذ لا بد في خفيف الشعر من ادخال الماء الى البشرة التي بين شعره وغسل ما ظهر فلا فائدة في ذلك انتهى وتبعه في تقليل الفائدة وعرضه ان غسل البشرة الظاهرة يتوقف غالبا على غسل المستور وعكس شارح الدروس فنفى الريب عن عدم الخلاف في المستور بالشعر الخفيف وان الشيخ والمحقق والعلامة في المنتهى نافون لذلك في المستور واختصاص الخلاف في الظاهر خلال الشعر واستظهر ذلك وله تقدم في حاشية الروضة وفيها انه مناف لاستدلال الشيخ باجماع الفرقة على عدم وجوب ايصال الماء الى ما استره شعر اللحية واستدلال المنتهى باستحالة ايصال الماء الى ما تحت الشعر بغير مشقة وبانه شعر ستر ما تحته بالعادة وجب انتقال الفرض اليه قياسا على شعر الرأس وبالاخبار الخاصة خصوصا الحسنة الصحيحة انما عليك ان تغسل ما ظهر وكذا استدل قبل ذكر الاخبار بان الوجه اسم لما ظهر فلا يتبع غيره كما تعجب ابن شارح الدروس لم يذكر من هذه المنافيات سوى دليل المعتبر واعترف بانه استدل به المحقق على بعض وهو نفي التخليل في الكثيف وادعى انه استدل على بما مطلقا بالاخبار واضعف من ذلك ما عن جمل المتين من عد الخلاف في عدم وجوب غسل الظاهر وفي وجوب غسل المستور قال ومن هنا قال بعض مشايخنا ان النزاع في هذه المسألة قليل الجدوى انتهى وحكى ذلك عن بعض من تأخر عنه وفيه ان النزاع حينئذ لفظي كما صرح به الوحيد البهبهاني قده في شرح المفاتيح لا قليل الجدوى وعن الجمل ايضا احتمال ان يكون الخلاف في الخفيف بمعنى ما يستر في بعض الاحوال دون بعض وعن العلامة الطباطبائي انه فصل في الخفيف بين ما يكون حاكيا كالثوب الرقيق فلا يجب غسله اما البشرة التي في خلاله مما لا شعر عليها اصلا كما اذا كان حاليها او ليس عليها او دار عليها وهي في وسطها كاللمعة فانه يجب غسلها وينزل على ذلك كلمات الاصحاب واجماعاتهم وقد انكر ذلك كله كاشف اللثام وادعى فيما سبق من كلامه عدم وجوب ما يكون مستورا مما تحت الخفيف او مكشوفا بل كل جزء مما خالطه يستر احيانا وينكشف احيانا والذي يظهر بالتتبع وقوع الخلاف في كل من الظاهر والمستور كما يستعرض انظام كلام العلامة وجماعة تصريحهم بان المراد بالخفيف ما يرى البشرة من خلاله وهو الظاهر من توصيف الكثيف والكبير في كلام السيد والقديمين بكونه يغطي بشرة الوجه ويواري البشرة او مواضع الشعر لكن لم يعلم ان العبرة في الستر والظهور بمجلس التخاطب كما في المقاصد العلية او المعتبر في الستر وفي الظهور تلك هل المراد الستر بجميع الاحوال كما هو ظاهر كلام السيد والقديمين او العبرة في الظهور بجميع الاحوال في الستر بكثرة الشعر في المحل المستور او بالبلوغ او الاسترسال الى موضع اخر مع عدم احوال الشعر ومواضعه لا يشترط ذلك فيجب اخذه كلام العلماء في ثبوت اصل الخلاف ثم في تعيين محله ثم في مناط الستر والظهور فالاولى تفصيل الكلام في اقسام الشعر وبيان احكامها على حسب ما يقتضيه الادلة فنقول مستعينا بالله جل ذكره ان الظاهر ان لفظ الوجه موضوع للعضو المخصوص ولو كان مخلوطا بالشعر الكثيف فكلما لم يثبت خروجه بالدليل فيجب غسله فنقول ان الشعر ان كان ساترا في جميع الاحوال بكثافته وكثرته فلا اشكال في قيامه مقام الوجه بالاجماع والاخبار خصوصا صحيحة زرارة قال قلت له ارأيت ما كان تحت الشعر قال كل ما احاط به الشعر فليس للعباد ان يطلبوه ولا يبحثوا عنه ولكن يجري عليه الماء واما اذا كان ساترا دائما بالاسترسال فان كان الاسترسال قليلا كشعر الشارب والعنفقة بحيث يستر ما تحته دائما فلا ينبغي على عدم وجوب غسله لصدق الاحاطة وكونه داخلا في معقد اجماع الخلاف وصدق ما تحت الشعر وان كان الاسترسال كثيرا بحيث لو كان منبته خارجا عن حد الوجه فاسترسل اليه قليلا ففيه اشكال وان كان الاسترسال كثيرا فالظ وجوب غسل ما تحته لصدق الوجه عليه ودعوى اعتبار المواجهة الشخصية في صدقه ممنوعة للاطلاق التشكيك فيه ودوران الامر بينه وبين غسل ظاهر ذلك الشعر فيجب الاحتياط لكونه من دوران الامر بين المتباينين الا ان يقال ان وجوب غسل الشعر ثابت قطعا لانه من توابعه كالشعر اليسير فالشك في وجوب غسل البشرة وعدمه ولما اذا كان الستر بملاحظة بعض الاحوال دون بعض كالشعر الخفيف الذي يستر بعض المواضع في حال ويستر بعض الاخر في حال فيمكن رؤية البشرة بتمامها منه ولو باختلاف الاحوال فان كان الشعر قائما غير ملتف بعضه ببعض فالظ وجوب غسل ما تحته وان كان ملتفا بعضه ببعض فصار كالثوب الحاكي لسعة منافذه ففي وجوب غسل البشرة اشكال اقواها الوجوب مع الظهور في مجلس التخاطب والمواجهة المتعارفة لعدم صدق الاحاطة التي منع العلماء السترة والتغطية والمنع من وقوع حس البصر عليه مضافا الى صدق الوجه عليه كما ذكر الا ان يقال ان المستفاد من الرواية ان البحث والتفحص عن

فالاحب ان الواجب اجراء الماء على الوجه فانما يحتاج في غسله الى ما فيه من الاجزاء بالبدء من تغيير وتخلل الانملة ونحو ذلك لا يجب غسله ومما ذكرنا تبين ان الشعر الخفيف الذي يكون نباته بعض الموضع وغيرها للبعض الآخر على ما ذكره المحقق الثاني من ان كل شعرة تستر ما تحتها من البشرة قطعا لا يبصر الا ان يريد الستر في بعض الاحوال او يريد الستر مع امتداده على الموضع او استرساله عليه قال كاشف اللثام بعد تفسير الخفيف بما ذكره انه لا يخفى ان الشعر اذا خف كان من شأنه استتار اجزائه لجميع ما تحتها وخلا من البشرة بالتناوب باختلاف اوضاع الرائي والمرئي فلا يخلو شيء منه من الاستتار تحتها في بعض الاحيان لبعض الاوضاع ومن الانكشاف في بعض الاحيان ومن هنا جاء تحير المتاخرين في البشرة المستورة او المنكشفة خلاله ودعوى بعضهم الاجماع على وجوب غسل المكشوف وقصر الخلاف على المستور انتهى واخذنا هو تيه الوجه وهو حسن على ما فرضه من عدا الستر انما خلا الى الخفيف ثم انه لا فرق فيما ذكرنا بين شعر اللحية وغيرها ولا بين الرجل والمرأة وانه لو نبت للمرأة لحية لم يجب تخليلها على التفصيل المتقدم ويكفي افاضة الماء على ظاهرها من دون تبطين حتى لو غسل البشرة لم يجز **الفرض الثالث** من فروض الوضوء الثابتة بالكتاب بل السنة والاجماع غسل اليدين والواجب غسل الذراعين بالادلة الثلثة وكذا غسل المرفقين بناء على كون الى في الاية بمعنى مع كما هو غير عزيز في الاستعمال والاية في السنة والاجماع المستفيضين ففي رواية الهيثم بن عروة التميمي سئل ابا عبد الله ع عن قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فقلت هكذا ومسحت من ظهر كفي الى المرافق فقال ليس هكذا تنزيلها انما هي فاغسلوا وجوهكم وايديكم من المرافق ثم امر يده من مرفقه الى اصابعه وفي الصحيح الحاكي لوضوء رسول الله ص ثم وضع الماء على مرفقه فامر كفه على ساعده وفي اخرى فغرف بها غرفة فافرغ على ذراعه اليمنى فغسل ذراعه من المرفق الى الكف لا يردها الى المرفق وفي الخلاف قد ثبت عن الائمة عليهم السلام ان الى في الاية بمعنى مع ودعوى القطع بالثبوت كدعوى التواتر والاجماع فلا يقصر هذا المرسل عن الصحيح ثم ان ظاهر معظم الفتاوى كمعاقد الاجماعات هو وجوب غسل المرفق اصالة ففي الخلاف غسل المرفقين واجب مع اليدين وبه قال جميع الفقهاء الا زفر وفي المعتبر الواجب غسل اليدين مع المرفقين ثم استدل على دخول المرفق بان عليه الاجماع من عدا زفر ومن لا عبرة بخلافه وفي المنتهى اكثر اهل العلم على وجوب ادخال المرفقين خلافا لبعض اصحاب مالك وداود وزفر وعن كشف اللثام دعوى الاجماع على الادخال الا من زفر الى غير ذلك من عباراتهم لكن ظاهر الشهيد في الذكرى وصريح جماعة ممن تاخر عنه كالمقداد والمحقق والشهيد الثانيين وغيرهم ثبوت الخلاف في ان وجوب غسل المرفقين اصلي او مقدمي ومنشأه للثاني جماعة من اساطين المدعين للاجماع على وجوب غسل المرفق الظاهر في وجوبه اصالة كالفاضلين والشهيد في المعتبر والمنتهى والارشاد والتذكرة في مسألة الاقطع بعدم وجوب غسل طرف العضد قال في المنتهى بعد تعليل سقوط غسل اليد في الاقطع من المرفق سقط فرض غسلها بفوات محلها وللشافعي في غسل العظم الباقي وهو طرف العضد وجهان اصحهما الوجوب لان غسل العظمين المتلاقيين من العضد والمرفق واجب فاذا زال احدهما غسل الآخر ونحن نقول انما وجب غسل طرف العضد توصلا الى غسل المرفق ومع سقوط الاصل انتفى الوجوب انتهى وصرح في التذكرة باستحباب غسل ما بقي من المرفق فبنى الشارح على وجوب غسل المرفق مقدمة نعم جعل الوجوب في الذكرى اقرب ولذا استظهر منه ثبوت الخلاف **اقول** بناء على ما ذكره المتاخرون يكون الاقوال في المسألة ثلثة الوجوب الاصلي والمقدمي وعدم الوجوب راسا المنسوب الى زفر ومن تبعه والظاهر ان الاقوال الثلثة لا تأتي في المرفق بمعنى ولعله لاجل ذلك امر المتاخرون الاقوال وجعل الخلاف في الوجوب الاصلي واما من بنى الخلاف في وجوب الدخول اصلا او مقدمة وملاكه الخلاف في معنى المرفق كما سيجيء وانه هل هو لعدم الوجوب راسا يكون المرفق عنده مجموع العظمين المتداخلين من الذراع والعضد كما فسر في الروض مستفيدا اياه من تعبيره في التذكرة بانه مجمع عظمي الذراع والعضد فان مجموع العظمين المتداخلين من العظمين يمكن نفي وجوبه اصلا لعدم الدليل عليه بناء على ظاهر الاية وليس مقدمة لغسل الذراع وانما المقدمة جزء من طرف العضد ونقول بانه الحد المشترك الذي لا وجود له الا بطرفي الذراع والعضد ولا دليل على وجوب غسله اصالة وليس قابلا للمقدمية بل لو فرض وجوبه اصالة لابد من ارجاع وجوبه الى وجوب غسل طرفي الذراع والعضد الا ان الظاهر ان الاجماع منعقد على وجوب غسل المرفق اصالة الا ان وجوب غسل طرف العضد اصالة مبني على دخوله في المرفق فمن قال بدخوله فيه كالعلامة في التذكرة والشهيد في الذكرى قال بالوجوب ومن قال بخروجه عنه كما صرح به فيما تقدم من المنتهى حيث قرب قول الشافعي الصريح في خروج طرف العضد من المرفق وانما انكر وجوب غسله مقدمة لغسل المرفق قال بعدم وجوب غسله ولذا احتمل الشهيد في الذكرى تبعا للمحقق مقدمة ثانية بابتنائه على دخول المرفق مقدمة واخرى على كون المرفق طرف الساعد جعل الى للغاية المقدمة مبنيا على جعل الى للانتهاء لا بمعنى مع وقد صرح في المعتبر بان الى في الاية بمعنى مع وانه يجب غسل اليدين مع المرفقين فتعين ان يكون مبناه هو جعل المرفق طرف الساعد وفاقا للمنتهى والشافعي او المفصل واما عبارة التذكرة فيمكن ان يراد بما بقي من المرفق احد طرفيه المقومين له لا جزئه بناء على انه هو المفصل وهو الحد المشترك الذي لا يقوم الا بطرفين وبالجملة فالخلاف في مسألة الاقطع مبني على الخلاف في تفسير المرفق لا في وجوبه اصالة او مقدمة نعم يمكن ان يكون مراد من نفى الخلاف في وجوب المرفق اصالة او مقدمة ارادة المرفق بالمعنى المحتمل عنده وهو المجمع يعني الكلام في معنى المرفق ففي التذكرة انه مجمع عظمي الذراع والعضد والمراد به كما هو في الموضع الذي يجتمع فيه العظمان فيتداخلان وظاهره ارادة المجموع والذي في الذكرى والمجمع يحتمل ان يراد به موضع اجتماعهما الاول انضمام احدهما الى الآخر فيكون هو الداخل المتداخل من العظمين ويشهد له تعبير الروض بانه العظمان المتداخلان ويحتمل ان يراد المحل الذي يتلاقيان ويتواصلان فيه قبل التداخل فيكون مركبا من طرفي العظمين من جميع الجوانب وعن جماعة من اهل اللغة بل قيل انه المعروف بينهم انه موصل العضد بالساعد كما عن المغرب او موصل الذراع في العضد كما عن الصحاح والقاموس والمراد بموصل الذراع في العضد يحتمل ان يكون محل تواصلهما اي المحل الذي يتواصلان فيه فيرجع الى المجمع بمعنييه لان الوصل والجمع بمعنى الضم فرجعهما الى امر واحد ولذا جعل شارح الدروس تفسير التذكرة قريبا

المجمع

من هذا التفسير ويحتمل ان يراد من موصل الذراع في العضد طرف الذراع الواصل بالعضد او فيه وهو الذي يحمله ما تقدم من عبارة المعتبر والمنتهى ويحتمل ان يراد به الحد المشترك الذي يطلق عليه الموصل باعتبار والمفصل باعتبار كما استظهره شارح الدروس من الموصل ولذا حكي عن بعضهم بل المشهور كما في الحدائق بل ظاهر اللغويين كما عن بعض ان المرفق هو المفصل قال في الحدائق ان المرفق كمنبر ومجلس المفصل وهو راس عظمي الذراع والعضد فطرف هذا شيء منه داخل في الذراع وشيء منه داخل في العضد انتهى ومما يؤيد اتحاد المفصل والموصل عدم ذكر بعضهم كالروض وغيرها القول بالموصل مع انه هو المصرح به في كلام جماعة من اهل اللغة بل المعروف بينهم على ما عرفت وظاهر شرح الدروس اتحاد الثلثة لانه ذكر اولا تفسير اهل اللغة بالموصل ثم قال وقريب منه ما في التذكرة ثم قال وفسر ايضا بالمفصل وهو مثل الاول وكيف كان فالظاهر من كل من نص على وجوب ادخال المرفقين في الغسل هو ارادة المجمع ومرجع وجوب غسل الحد المشترك الى وجوب غسل الذراع اصالة وجزء من العضد مقدمة لان الحد المشترك ليس امرا خارجا عنهما على القول بعدم الجزء الذي لا يتجزى وهذا مما لا يحتاج الى التعبير عنه بمثل العبارة المذكورة بل الحكم فيه نظير وجوب غسل جزء من الراس مقدمة لغسل الوجه ومنه يظهر صحة الاستدلال بما تقدم من الخلاف من انه ثبت من الائمة ان الى في الاية بمعنى مع فان ظاهره انه لا يكون المرفق الا امرا خارجا مغايرا للذراع ولا يكون ذلك الا مع ارادة المجمع فيكون مغايرته للذراع باعتبار اشتماله على جزء خارج منه وهو طرف العضد لكن يرد على الاجماع ما عرفت من ان جماعة من هؤلاء المصرحين بالحكم المذكور المدعين للاجماع عليه لم يوجبوا غسل جزء من العضد عند قطع اليد من المرفق على ما تقدم من الخلاف واضعف مما ذكر الاستدلال بما سيجيء من وجوب غسل من قطع من المرفق ما بقي من عضده بناء على الاجماع على عدم وجوب غسل الزائد عن المرفق اصالة وسيتضح ذلك في مسألة الاقطع ثم الدليل على كونه هو المجمع وان ضعف الا ان كونه نفس المفصل ايضا لم يثبت لان كلام اللغويين على تقدير صحته مع عدم افادة القطع يمكن الارجاع الى المجمع وليس نصا بل ولا ظاهرا في ارادة الحد المشترك خصوصا مع معارضته بما يظهر من جماعة من العلماء بل من كل بناء على ما عرفت فالمسألة محل توقف والمرجع الى اصالة البراءة لولا قوله لا صلوة الا بطهور الدال على وجوب احراز الطهور واما التمسك بما يظهر منه الاقتصار على غسل الذراع فلا يخرج عن نظر والاحتياط مطلوب على كل حال ويجب البدأة بالاعلى على الوجه المتقدم في غسل الوجه كما عن احد قولي السيد المرتضى في غسل الوجه والمروي عن ارشاد المفيد بسنده عن علي بن يقطين انه كتب الى علي بن يقطين بعد ارتفاع التهمة عنه وصلاح حاله عند السلطان يا علي توضأ كما امر الله اغسل وجهك مرة واحدة فريضة واخرى اسباغا واغسل يديك من المرفقين كذلك وامسح بمقدم راسك وظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك فقد زال ما كنا نخاف منه عليك والسلام والمحكي عن كشف الغمة من كتاب علي بن ابرهيم في حديث النبي ص انه علمه جبرئيل الوضوء على الوجه واليدين من المرفق ومسح الراس والرجلين الى الكعبين وعن تفسير العياشي عن صفوان في حديث غسل اليدين عن ابي الحسن ع قال قلت له هل يرد الشعر قال ان كان عنده آخر والا فلا والمراد حضور من يتقيه فلو غسل منكوسا لم يجز لما مر من رواية ابن عروة التميمي فامر يده من المرفق الى اطراف الاصابع والوضوءات البيانية خصوصا المتعرض في غسل كل اليدين لعدم ردها الى المرفق كما في صحيحة زرارة وبكير واعلم ان قول المصنف ويجب البدأة باليمين مع تعرضه بعد ذلك لوجوب الترتيب فيعلم له وظاهر الادفع توهم كون غسل اليدين فعلا واحدا كالمسح في الرجلين بنظر توهم الوضوء غسلتان ومسحتان فيكون الترتيب مختصا بافعال الوضوء لا اجزاء فعل واحد فتامل ومن قطع بعض محل الفرض من يديه غسل ما بقي منه مبتديا من اول المرفق بلا خلاف وعن المنتهى نسبته الى اهل العلم للاصل يعني الاستصحاب بناء على جريانه في المقام وفي الاصول او يعني اصالة الاشتغال اذا اريد اثبات وجوبه في الجملة وان وجب التيمم ايضا تحصيلا لليقين باباحة الصلوة ولروايتي رفاعة المشتمل في احديهما على وفي الاخرى عن الاقطع اليد والرجل في الاولى يغسل ما قطع منه وفي الاخيرة يغسل ذلك المكان الذي قطع منه وعن الحسن ع في الاقطع سئلته عن الاقطع اليد والرجل قال يغسلهما والضمير اما مفردا ومثنى راجع الى اليدين او المراد بالغسل الاعم من المسح او يحمل على التقية في خصوص الرجل ويدل على الحكم ايضا القاعدة المستفادة من قوله الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وعلينا نقاش في جريان هذه القاعدة بعد الاغماض عما ذكره شارح الدروس وغيره من الخدشة في دلالتها وسندها بان وجوب الوضوء انما هو لرفع الحدث او اباحة الصلوة نظير غسل الثوب مرتين لازالة الخبث فالواجب حقيقة هو الطهر وليس مركبا ذا اجزاء ويدفع بان عموم القاعدة لهذا المقام يكشف عن حصول الغرض المقصود من الكل وهو الطهر بالاجزاء الممكنة نعم لو علم من الشارع عدم حصوله بها فلا مجال لجريان هذه القاعدة كما في مثال الغسل مرتين فانا نعلم ان الواجب هو الطهر لا يحصل بها فلا يجوز التمسك بهذه القاعدة لوجوب المرة مع الاعتراف بعدم حصول الطهارة كما تقدم نظيره في وجوب ازالة العين عن المخرج اذا لم يمكن الطهر بازالة العين والاثر وان قطعت اليد من الحد المشترك فان فسرنا المرفق بذلك الحد سقط غسلها بفوات محله وان فسرناه بمجموع العظمين وجب غسل ما بقي منه من العضد للقاعدة المتقدمة بل الاجماع على تقدير هذا التفسير وان قطع من فوق الحد المشترك بان قطع جزء من العضد سقط الوجوب قولا واحدا وان توقفنا في تفسير المرفق رجع الى الاحتياط من جهة قوله لا صلوة الا بطهور وان كان مقتضى الاصل البراءة بعد اجمال اليد لاجمال حده وربما يتمسك بالعمومات المتقدمة وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه عليهما السلام عن الرجل قطعت يده من المرفق كيف يتوضأ قال يغسل ما بقي من عضده بل يجعل هذه دليلا على كون المرفق بمعنى المجموع اذ لا يجب غسل ما زاد على المرفق اصالة اجماعا وفيه ان مبنى الاستدلال على ان القطع من الحد المشترك يبقي طرف العضد فلابد من التصرف في الجواب بارادة غسل ما بقي من المرفق من عضده يعني انه يغسل من عضده يعني

انه يغسل من عضده ما بقي من المرفق واما الحمل على الاستحباب ولا شك في اولوية الثاني واما العموم المتقدم فالظاهر منها بحكم الغلبة هو الاقطع مما دون المرفق ولعلم ان السيد في المدارك حمل كلام المحقق على قطع راس العضد بقرينة تصريح المصنف قده بوجوب غسل المرفق اصالة وذكر المحقق الثاني في حاشية الشرائع بعدما فسر المرفق بالمفصل وهو عظمي الذراع والعضد انه يجب غسل المرفق اصالة انه يجب حينئذ غسل جزء من العضد من باب المقدمة ثم ذكر في قول الماتن ولو قطعت من المرفق ان المراد ان المرفق قطع حقيقة بناء على وجوب غسله بالاصالة ولو قلنا بوجوبه من باب المقدمة سقط غسل ما بقي منه اذا قطعت الذراع انتهى فتامل فيما ذكره ولو كان له ذراعان دون المرفق وان علم زيادة احديهما او كان له اصابع زائدة على الخمس او لحم نابت على جزء مما دون المرفق او غير ذلك منه لشعر والظفر وان طال وجب غسل الجميع بلا خلاف في ذلك على الظاهر واستظهر شارح الدروس الاجماع عليه ونفى الريب عنه في المدارك لكونها معدودة جزء من اليد كالاصبع الزائدة واما لكونه تابعا يفهم من الامر بغسل اليد من المرفق الى الاصابع غسله للتبع الظاهر ووجوب غسل البشرة المستورة خلال الشعر يشمله قوله اذا مس جلدك الماء فحسبك لانها اليد حقيقة دون الشعر وانما خرج ما تحت شعر الوجه بما مر من الدليل الغير الجاري هنا ما احاطه الله به الشعر فليس للعباد ان يطلبوه ولا ان يبحثوا عنه مختص بشعر الوجه بقرينة قوله بعد ذلك ولكن يجري عليه الماء واما غيره فيجب اتفاقا غسل نفسه وما تحته من الشعور والمستور بالشعر الظاهر المحاطة به فالموصول للعهد نظير الموصول في مورد السؤال وهو قوله ارايت ما احاط به الشعر واما قوله انما تغسل ما ظهر فهو مع ضعف سنده وارد في نفي وجوب المضمضة والاستنشاق فالمراد به مقابل الجوف والباطن لا المستور خصوصا تحت الشعر ولو كان شيء من ذلك فوق المرفق لم يجب غسله لعدم كونه يدا مستقلة ليدخل في عموم وايديكم الى المرافق وعدم عده جزءا او تابعا لمحل الفرض من اليد او لوجب غسلها ولذا حكم في البيان بان الجلدة المتدلية من محل الفرض الى غيره يسقط غسله ونفى عنه الخلاف في المنتهى وربما يشتبه معنى العبارة في بادي النظر فيتوهم ان المراد بما تدلى الى على غير محل الفرض ولا ريب في وجوب غسل ذلك لانه كالنابت في المحل لكن المراد بقرينة ان الجلدة المتعلقة لا التدلي على ما فوق محل نقلا عن ينكشط الجلدة من محل الفرض انكشاطا مستمرا الى غير محل الفرض بحيث كان مبدء تدليه منه ولو كان انتهائه اليه ايضا فلو كان مبدء تدليها من محل الفرض وجب غسلها وان كان مبدء انقلاعه من غير محل الفرض كما صرح به في البيان تبعا للمعتبر وكتب العلامة وربما يحمل هنا عدم وجوب الزائد من المقلع من محل الفرض دون الفاضل بينا لكل منهما على حكم النقاش انه ظاهر عبارة المصنف حيث علق وجوب الغسل بكونها دون المرفق فيظهر منه ان الشرطية الثانية في قوة المفهوم لها دون الضد ان ما كان من هذه الاشياء محاذيا للمرفق لا يجب غسله وهو كذلك بناء على انه مجموع العظمين هذا كله حكم اتباع اليد ولو كان له يد مستقلة مشتملة على المرفق ومحله نابتة من المنكب او من بعض العضد اذ لو كانت بعض يد كذراع او كف دخل في المسئلة الاولى ولذا لم يفصل هنا بين كونه فوق المرفق وتحته لاختصاص الموضوع هنا باليد المستقلة وبالجملة فالكلام في المسئلة الاولى فيما يعد بعض اليد كالذراع والكف والاصبع من حيث جزئيتها او تبعيتها لليد الواجب غسلها وهنا في بعض مصاديق اليد من حيث شمول اليد في الاية لها او خروجها عن مصاديق اليد في الاية لاختصاصها بالاصلية دون الزائدة ومن ذلك يظهر وجه عدم تفصيل المصنف هنا فان كانتا اصليتين وجب غسلهما لصدق اليد عليهما كما لو كان له وجهان وان كانت زائدة لم يجب غسلها عند جماعة نعم اذا كانت تحت المرفق وجب غسلها للتبعية لا للصدق لانصراف الادلة الى الاصلية وهو لا يخ عن تامل ومنع لصدق اليد عليها وعدم صحة سلبه والانصراف الخطوري من دون تصلب الذهن بعكس الارادة غير قادح والا لسقط جل الاطلاقات بل كلها مع ان الانصراف لو سلم فقد تلحقه فليس في المقام على وجه يوجب في الاصلية لتحتاج ارادة الاعم من الزائدة الى القرينة غاية الامر صيرورته في خصوص الاصلية بمنزلة المجاز المشهور فيتوقف في الشمول وعدمه فيرجع الى الاحتياط اللازم من جهة قوله لا صلوة الا بطهور لا اصالة البرائة من جهة قوله لا صلوة الا بطهور لا الى اصالة البرائة من جهة الشك في الجزئية فالقول بوجوب غسلها كما في المختلف تبعا للمصنف لا يخ عن قوة ومنه يظهر انه لو كانت مشتبهة بالاصلية بحيث لم يتميز عنها بالامارات التي ذكرها مثل الدنو في البطش ونحوه وجب غسلهما اصالة بالطريق الاولى لان مثلهما مما لا يجترئ على الحكم بخروجه عن المطلقات بعد كونه على وجه تشارك الاصلية في اكثر خواصها نعم لو قلنا بعدم وجوب الزائدة غسلت مع الاشتباه من باب المقدمة ويجب المسح بكل منهما مقدمة ايضا ثم لا فرق في اليد الزائدة بين ان يكون لها مرفق وان لا يكون اذا كانت نابتة تحت المرفق واما ما في المدارك من ان اليد الزائدة لو لم يكن لها مرفق لم يجب غسلها قطعا فلعل مراده خصوص الذراع والكف ولا اشكال في عدم وجوب غسلها الا اذا كانت دون المرفق لاجل التبعية واما اليد التامة فمجرد عدم اشتمالها على المرفق لا تسقط غسلها لو كان واجبا على تقدير المرفق كما لو كانت الاصلية بلا مرفق **الفرض الرابع** من فروض الوضوء الثابتة بالكتاب ولو لا ما الامامية لكونه الاعلية مسح بعض الرأس قال الله سبحانه وتعالى فامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين بناء على النص الوارد عن ابي جعفر عليه السلام بان الباء في الاية للتبعيض ففي زرارة في الصحيح عن ابي جعفر قال قلت له الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين فضحك و قال يا زرارة قاله رسول الله ونزل به الكتاب من الله لان الله تعالى يقول فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال وايديكم الى المرافق ثم فصل بين الكلام فقال وامسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال وارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين وصلهما بالرأس ان المسح ببعضهما ثم فسر ذلك رسول الله للناس فضيعوه الخبر ولعل المراد بقوله ثم فسره اه تفسيره بقوله البعض

او البعض في المسح والمراد اما تضييع الناس للمفسر بالفتح وقولهم مسح الجميع واما تضييع التفسير وقولهم بعدم تعيين المقدر ويحتمل ان يراد به التصريح منه بمقتضى الاية وعدم اكتفائهم بما يستفاد من ظاهر الاية حتى يمكن الاشتباه فيه او الغفلة كما اتفقت لزرارة حتى سئل الامام عليه السلام هذا ولكن الانصاف تعسر اثبات التبعيض من الاية لولا تفسير اهل الذكر عليهم السلام لان الباء وان سلم مجيئه للتبعيض الا انه لا يتعين هنا لذلك لاحتمال الالصاق وغيره كما في قوله في صحيحة اخرى لزرارة وبكير في المسح الحاكية لوضوء رسول الله ان الله تعالى يقول يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق الى ان قال ثم قال وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين فاذا مسح بشيء من راسه او بشيء من قدميه ما بين الكعبين الى اطراف الاصابع اجزئه الخ ولا يخفى ان الباء في قوله بشيء من راسك وبشيء من قدميك ليس للتبعيض لان الممسوح شيء منهما اذ ليس المراد بعض البعض واحتمال الزيادة للمبالغة في كفاية المسمى بان يراد ان اي بعض فرض من الرأس يكفي بعضه بعيد جدا وكيف كان فعدم نهاية دلالة الاية بنفسها قال في كنز العرفان بعد ذكر الخلاف في الباء في الاية وحكاية انكار مجيء الباء للتبعيض عن اهل العربية والتحقيق انها تدل على تضمين الفعل معنى الالصاق فكانه قال الصقوا المسح برؤسكم وذلك لا يقتضي الاستيعاب وعدمه انتهى وما ذكره لا يخ عن قرب فان المسح كما يتعدى الى مفعوله يطلق كثيرا التضمن معنى الامرار عليك الا باس بتعديه اليه بالباء لتضمن معنى مرور اليد فيقال مسحت يدي براسك ليتم على الجدار الواجب فيه طولا وعرضا ما يسمى مسحا على المش وعن التبيان انه مذهبنا وعن مجمع البيان وظاهر المحقق الاردبيلي قده في ايات الاحكام الاجماع لكن التنقيح انه مذهب اصحابنا الا الشيخ في النهاية والصدوق وقد تبعهما الراوندي في زيادة المتقدمين خلافا للمحكي عن ظاهر النهاية حيث قال وتجزي اصبع عند الخوف من كشف الرأس ولا يجزي اقل من ثلث اصابع واوجب الثلث ويشهد لهذا القول ما في رواية معمر بن خلاد عن ابي جعفر يجزي من المسح على الرأس موضع ثلث اصابع وكذا القدمين وما ورد في صحيحة زرارة عن ابي جعفر المرئة يجزيها من مسح الرأس ان تمسح مقدمه قدر ثلث اصابع ولا يلقى عنها خمارها بناء على الاجماع على عدم الفرق بين الرجل والمرئة وعدم الاعتناء بما في الذكرى عن الاسكافي من الفرق بينهما وكفاية الاصبع في الرجل وعن محمد بن عيسى قال قلت لحريز يوما يا عبد الله كم يجزيك ان تمسح من شعر راسك في وضوئك قال مقدار ثلث اصابع اشار الى السبابة والوسطى والثالثة وكان يونس يذكر عنه عنهما فقها كثيرا والظ ان مثل حريز لا يفتي في الشرعيات الا بما سمعه وكان مستند تفصيل النهاية الجمع بين الاخبار بشهادة رواية حماد عن الحسين عن ابي عبد الله في رجل توضأ وهو معتم فثقل عليه نزع العمامة لمكان البرد قال ليدخل اصبعه والجواب عن الرواية الاولى انها ضعيفة السند بل قاصرة الدلالة من حيث الحاق الرجلين بالرأس وقد ادعى غير واحد تبعا للمقاصد العلية ان الاكتفاء في الرجلين باقل من الثلث موضع وفاق لكن يرده تصريح الذكرى بان وجوب الثلث قول بعض علمائنا و ظاهر المختلف ايضا عدم التفصيل بينه وبين الرجل لانه لم يستدل لوجوب الثلث في الرأس الا بصحيحة البزنطي عن ابي الحسن الرضا قال سئلته عن المسح على القدمين كيف هو فوضع كفه على الاصابع فمسحها على الكعبين الى ظاهر القدم فقلت له جعلت فداك لو ان رجلا قال باصبعين من اصابعه هكذا فقال لا الا بكفه لكن لا يخفى مخالفة ظاهر الرواية للقول بكفاية الثلث فلا مناص من حمله على الاستحباب وعن الثانية احتمال رجوع الاجزاء الى مسح مقدار الثلث باعتبار ايده وهو عدم القاء الخمار كما يومي اليه رواية الحسين بن زيد بن علي عن ابي عبد الله لا تمسح المرئة بالرأس كما يمسح الرجال انما المرئة اذا اصبحت مسحت راسها وتضع الخمار عنها فاذا كان الظهر والعصر والمغرب والعشاء تمسح بناصيتها واما قوله فلعلها مستنبطة اجتهادا من ظواهر روايات الثلث بزعم خلوها عن المعارض او رجحانها عليه والبناء عليها للاحتياط في العبادة واما رواية حماد فلا دلالة فيها على الاضطرار مع ان مسح مقدار الثلث يحصل بادخال الثلث فلا شهادة فيه على التفصيل واما الجمع بين الاخبار فيمكن بحمل الثلث على الاستحباب ثم ان ظاهر جماعة ان كل من نفى وجوب الثلث اكتفى بالمسمى وليس عندنا نص بخصوص مقدار الاصبع قولا ثالثا في المسئلة ولذا نسب في المختلف الى المش الاكتفاء باصبع واحدة واستدل لهم كالخلاف والمعتبر باخبار كفاية المسمى وعبر في الفقيه في مسح الرأس بالاصبع وفي مسح القدمين براس المسبحة وفي المعتبر قال في مسئلة مسح القدمين انه يكفي ولو مقدار الاصبع مستدلا باخبار المسمى ثم قال لقد ذكرنا عدم وجوب الاستيعاب وانه يكفي لو مسح ولو بانملة من رؤس الاصابع ولا يخفى ان الانملة وراس المسبحة اقل من عرض الاصبع ولذا ذكر في الروض ان التعبير بالاصبع لبيان الة المسح وهو بعيد والاولى ان يوجه الا بان التحديد بالاصبع لاجل غلبة تحقق المسمى به لا بدونه لغلبة التعبير عن الاقل بذلك نظير تحديد الافتراق المسقط للخيار المجلس بالخطوة الا انه ربما ينافي ذلك كله تصريح جماعة بعدم كفاية الاقل من الاصبع قال قده في التهذيب بعد الاستدلال على ما في المقنعة من كفاية الاصبع باطلاق الاية ولا يلزم على ذلك ما دون الاصبع لانا لو خلينا والظاهر لقلنا بجواز ذلك لكن السنة منعت من ذلك وفي الذكرى بعد ان ذكر ان الواجب المسمى قال ولا يجزي اقل من اصبع قاله الراوندي وفي الدروس ثم مسح مقدم الرأس بمسماه ولا يجزي اقل من اصبع وعن المشكوة ان في اجزاء اقل من الاصبع نظر انتهى وكيف كان فلا دليل على خصوص مقدار الاصبع يعتد به في تقييد المطلقات وان ادعى في التهذيب ورود السنة بذلك الا انا لم نعثر في السنة الا على التحديد بالثلث المحمول كما عرفت على ان المندوب مسح مقدار ثلث اصابع مضمومة كما صرح به جماعة موضوعة عرضا على المقدم او ماخوذا في المقدم من عرض الراس وعلى اي تقدير فهو كغيره ساكت عن مقدار الامرار فيكفي مسمى امرار الاصابع الموضوعة وهذا هو الظ من غيره ففي المقنعة يجزي اصبع يضعها عليه عرضا والثلث اسبغ انتهى يعني ان وضع الثلث لاجل الامرار المحقق لمعنى المسح اسبغ وذكر في الذكرى عن بعض العامة في الاكتفاء بالمسمى قولا بكفاية شعرة وعن اخر ثلث شعرات ولا يخفى صراحة ذلك في ان محل الكلام في عرض الرأس لا في مقدار الامرار على طوله وفي النفلية عد من جملة المستحبات المسح بثلث اصابع عرضا وهو ظاهر او صريح في ارادة عرض الرأس ويشهد لذلك تسويتهم بين الرأس والقدم في كفاية المسمى او الاصبع واستحباب الزائد على ذلك مع المعلوم ان هذا التقدير في القدم من حيث العرض لا من حيث مقدار الامرار فهنا يعلم حال رواية معمر بن خلاد الجامعة بين الرأس

والوجلين في مسح الثلث فيما ذكرناه هي عمدة ادلة الاستحباب ويتلوه في الوضوح ما تقدم عن حريز ويؤيده ايضا الاستدلال للشيخ على كفاية ادخال الاصبع تحت العمامة

لكن لا بد ... الامرار بمقدار ثلث لحصل بادخال الاصبع ايضا وفي مع صدق المراد بثلث اصابع في عرض الرأس لا في طوله فيكفي ما يسمى به ماسحا

ان لمسح الرأس تقديرين في طوله وعرضه اما في الطول فلم يتحقق صدق المسح فاما صدقه عليه في عرض ثلث اصابع انتهى وكيف كان فهذا هو ظاهر اكثر النصوص

المحكي عن شرح الدروس ... محل النزاع بين القائلين بوجوب الثلث والاكثر بالنسبة الى عرض الرأس قال واما بالنسبة الى طوله فالظاهر انه يكفي الامرار في الجملة

ومن الشهيد الثاني في شرح النفلية ... قول الشهيد قدر المسح بثلث اصابع مضمومة عرضا اي في عرض الرأس خروجا من خلاف ... في المسالك وشرح العبارة

المقدم ان يكون عرضا خاليا من الاصابع ... على الرأس بهذا المقدار لا كون الة المسح ثلث اصابع ...

بقاء البلل الموجب لبقاء الموالاة وعدم بقائه بعدها لا يصلح للاخذ منه للمسح لكنها لا تجبه التقييد بما تقدم من الاخبار ثم ان ظاهر اطلاق رواية علي بن يقطين
وصحيحة الصيقل انه لا فرق في النداوة الممسوح بها بين ان يكون من اليد او من سائر الاعضاء نعم مع وجود البلل فيهما يكون الاخذ من الخارج غير محتاج اليه كما في
الخلاف المرسلة وقوله فيها فان لم يبق في يدك من نداوة وضوئك لان قوله من نداوة وضوئك اشارة الى ان العبرة بما في اليد من حيث انه نداوة الوضوء واليد كالظرف
له لا انها معتبرة بكونها في اليد فهذه الفقرة نظير قوله بكذلك فان لم يكن لك لحية مشعرا بالاسهل فالاسهل عادة لا الترتيب لعدم الترتيب بين اللحية وغيرها
اتفاقا على الظاهر وعلى هذا فقول الصدوق ولو حمل بلة من لحيته واشفار عينيه تعليق مبني على العكس على ما هو الغالب من عدم اليد مع وجوده فيهما ولذا
قال في المدارك بعد ما حكينا عنه الترتيب بين البلتين هو اتباعا للجدة ان التعليق في كلام الاصحاب خرج مخرج الغالب واعترض على ذلك لوجود البلة فيهما وانه لا مفهوم له ان
اذا كان الاخذ جائزا مطلقا فلو كان الظاهر عدم اشتراط الجفاف لصرحوا بذلك ولم يكن عباراتهم صريحة في الاشتراط انتهى وحاصله انهم لو التزموا على قوم يجب
المسح ببقية بلل الوضوء لم يحتج الى تعدد العنوان في كلامهم لو اجدية اليد فان قلتها ومنه يظهر ان ما حكي عن العلامة الطباطبائي من ان المشروط بجفاف اليد جواز الاخذ
من غيرها لا اجزائها لا يخلو من نظر لان ذلك كلما كان يوجب باضافة البلة الى مطلق الوضوء بعد خصوص اليد لا انه يقال ان تعدد العنوان في كلامهم للاشارة
بعنوانهم الثاني الى رد ابن الجنيد المسوغ للاستيناف مع جفاف خصوص اليد هذا ولكن الانصاف ان هذه المحامل انما تحسن اذا استفيد الحكم من نص كلماتهم
فنسبة الحكم اليهم بمجرد ذلك لا وجه له خصوصا مع تصريح اكثرهم على النص بهذا الاشتراط كما في المقنعة والمبسوط والسرائر وكتب الفاضلين والشهيد وعن
الانتصار انما تفردت به الامامية القول بان مسح الراس يجب ببلة اليد فان استانف ماء جديدا لم يجزه انهم يقولون اذا لم يبق في اليد بلة اعاد الوضوء انتهى
ثم اطلق في المتن كما في الوسيلة والتذكرة والارشاد والذكرى انه يكون ان يعتبر المسح ببلة الوضوء واطلق البلل في المعتبر والالفية والجعفرية وفي المبسوط
يمسح ببقية النداوة ويمكن حمل الاطلاق في هذه الكلمات على الغالب من هو بلل اليد فليحمل منها المطلق من الطرفين ويمكن ذلك في الاخبار ايضا اذ كما يجوز حمل تقييد
البلة باليد في الاخبار على الغالب من عدم الحاجة الى اخذ البلل من غيرها يجوز حمل المطلق منهما كالروايتين المتقدمتين على الغالب المتعارف من بلة اليد
ومنه يظهر ضعف ما تمسك به في الروض مما دل على اخذ ناسي المسح من بلل اللحية من دون تقييد بعدمه في اليد اذ لا يخفى ان الغالب في الناسي عدم بقاء البلل
على يديه ومن الانصاف ان اطلاق المرسلة ورواية ابن يقطين وكذا الاطلاق في فتاوى من اطلق البلل اقوى من تقييد النصوص والفتاوى في التقييد مع ان اللازم
على تقدير تكافؤ المحملين هو الرجوع الى الاطلاقات الاية والروايات الدالة على وجوب مجرد مسح اليد الثابت بالاجماع وغيره وجواز استعمال الماسح لبلل ما كونه
بلل خصوص اليد فلم يثبت فالقول بالاطلاق اذا لا يخلو عن قوة وفاقا لظاهر الالفية والموجز وشرحه وصريح الكركي والروض والمقاصد العلية والمدارك والمشارق
وغيرها بل الكل بناء على ما ذكره الشهيد الثاني من حمل كلماتهم على ارادة الترتيب لعادة لا الشرع الا ان المسئلة لا تخلو من اشكال فلا ينبغي فيها ترك الاحتياط
وعلى القول بوجوبه فهل يجب الاقتصار على ما يعتاد المسح به من باطن اصابع الكف على القول بوجوب ذلك او يؤخذ باطلاق اليد في المعتبر وجهان من الاطلاق
وقوة احتمال انصرافه الى بلل ما يجب المسح به وعليه فلا يجوز الاخذ من ظاهر اليد فضلا عن الذراع مع وجود البلل في الباطن نعم لو فقد بلل الباطن ففي تعيين
الاخذ من الظاهر او الذراع مخيرا بينهما او مترتبين كما هو ظاهر الذكرى او التخيير بينهما وبين اللحية وجوه وهل يجوز الاخذ من باطن اليسرى فيمسح الراس بناء على
جواز مسحه باليسرى وجهان من احتمال ان بلل اليسرى انما يصح المسح به اذا كان اصل المسح باليسرى فلا يجوز نقله الى الماسح الاخر والاحتياط لا ينبغي تركه ولو امر يده
على ذراعه الايمن عند غسلها اكثر مما يتحقق به الاستيعاب الواجب او المستحب في الغسل ففي كون ذلك بمنزلة مزج البلل الذي يجب المسح به بما اخرج كما اذا
مرة ثالثة وعدمه وجهان لا يبعد بناؤهما على ان الزائد على اقل الافراد هل يتصف بالوجوب او لغو محض اذا علم عدم اتصافه بالاستحباب كما في المقام ثم ان المراد ببلل
الوضوء هو الباقي من الماء المستعمل في الوضوء ولو خرج منه الى غيره فان كان اجنبيا عن محل الوضوء كالجاري من الوجه الى العنق والصدر فلا اشكال في عدم جواز
المسح كما لا اشكال في جوازه اذا كان باقيا في محله اما اذا جرى على محل مغسول فالظاهر انه ليس كالاجنبي وان كان الماء اجنبيا بالنسبة اليه ولو تبع لمعة فصب
لغسلها ما جرى عليها وعلى غيرها من المحل المغسول قبل ذلك ففي جواز المسح به اشكال لكونه غير معدود من فضل الوضوء فيدخل في مسئلة مزج بلل الوضوء بماء الغسلة
الثالثة الا ان يكون قليلا جدا بحيث يعد من التوابع الصرفة لغسل اللمعة ثم ان اطلاق اللحية في كلام المصنف قده وغيره تبعا للنصوص من غير تقييد بظاهر ما كان
في حد الوجه يحتمل ان يكون من جهة كون تخليل باطن اللحية وغسل المسترسل منها مستحبا ويحتمل ان يكون المراد منه خصوص ما تقدم في غسل الوجه من القدر الذي يجب
غسله ويحتمل ان يراد جواز الاخذ منها وان لم يكن غسل الزائد واجبا ولا مستحبا لعدم خروج الماء المستعمل في الوضوء ما لم ينفصل من المحل العرفي للغسل ولو بالعرض
جزئه بل يحتمل ان يجوز المسح بالماء المستعمل لا لاصل الوضوء ولو من باب المقدمة الوجودية او العلمية فيؤخذ من جزء الراس الذي غسل مقدمة ومن المواضع المشكوك
في وجوب غسلها بقاعدة الاحتياط بل ومن المواضع التي حكم باستحباب غسلها بخبر ضعيف او فتوى فقيه تسامحا لانه يكون من اجزاء الفرد المندوب باعتبار اشتماله على
هذا الجزء لكن في جميع ذلك نظر بل لا يبعد وجوب الاقتصار على ما ثبت بالدليل كونه من مواضع الغسل اصالة ويترتب على ما ذكرنا انه لو غسل يده ارتماسا فان نوى
الغسل عند الاخراج جاز المسح بها وان نواه بالغمس فيه اشكال من جهة كون ذلك كغمس العضو في الماء بعد غسلها وصرح في حكى الذكرى بما ذكرنا من الفرق بين قصد
الغسل بالخروج وقصده قوله في الذكرى واما ما ذكره جماعة كالمحقق والعلامة والشهيد وغيرهم من انه لو غمس اعضاءه في الماء فخرج اعضاءه مرتبا صح غسل الاعضاء او

الى المسح فيمكن حمله على تحقق الغسل بالخروج ولذا ذكروا بعده انه لو لم يترتب في الاخراج صح غسل الوجه لو نوى به واليمنى خروجا ثم يظهر من ذلك انه لا يعتبر قصد تحقق
الغسل بالادخال او بالاخراج بل يكفي قصد تحققه في ضمن هذا المجموع وسيأتي بعض الكلام في المسائل الثمان التي ذكرها المصنف قده انتهى الكلام في مقدار البلة التي
حدها بما فيه القلة فالظاهر اعتبار تأثيرها في الممسوح بلا ولو ضعيفا خلافا للمحكي عن النهاية في غير حال الهواء والحر المفرطين حيث قال وهل يشترط فيها التأثير في
التأثير في المحل الاقرب ذلك انتهى وحكي عن غيرها ايضا لان المستفاد من مسح الراس بالبلل ان يكون البلل ممسوحا نظير مسح راسه بالدهن لا مسحه باليد متلبسا بالبلل
ومصاحبا للبلل ولم يتأثر الممسوح بها لغلبة رطوبته خارجة على الماسح بحيث يكون تاثير المحل بهذه الرطوبة الخارجة لغلبة الرطوبة على الممسوح فالظاهر عدم الاجزاء
لكن الظاهر من المحقق قده في المعتبر انه لا يقدح شيء منهما لانه استوجه جواز المسح بعد الغسلة الثالثة الى ان صرح بانه فرض مسحه ما لا ينفك عن ماء الوضوء لانه
ثم قال بعده لو كان في ماء وغسل يديه مسح راسه ورجليه لان يديه مسح راسه ورجليه لانه لا ينفك عن ماء الوضوء ولا يضر ما كان على قدميه من الماء انتهى وسبقه
في هذا الفرع الحلي في السرائر مستدلا بانه مسح فيجزي لعموم ظواهر الايات والاخبار وشمولها ثم ذكر ان له في هذه المسئلة نظرا **اقول** ويظهر من كلام الحلي بن نظر
لما ذكرنا من ان ظاهر الاخبار وجوب ايصال البلة بواسطة اليد على ان يكون اليد الة في الايصال لا وجوب ايصال اليد المبلولة قال في الذكرى الغرض بالمسح عندنا وصول
البلة بواسطة اليد فلا يكفي وصول البلة وحدها انتهى وفي المنتهى فرع من قال بكفاية بل موضع المسح بالمطر قال لان الشرط هو استعمال الماء الباقي من نداوة الوضوء
ومن الاشكال في المبالغة في ذلك وانه يكفي ادخال اليد في الماء والمسح على الرجل عند الضرورة انتهى وهو جيد بعيد من قول المحقق بالمسح بالبلة الباقية من الغسلة الثالثة
وقد عرفت ان الاقوى فيه المنع وفاقا لجماعة ممن تاخر عنه بل في الكفاية وال له عدم جواز المسح على المحل مع رطوبته ثم قال وليس ببعيد الحكم بالجواز مع الرطوبة ويكون
المسح بماء جديد انتهى لكن ظاهر التعليل ارادة الرطوبة الغالبة والا لم يصدق المسح بماء جديد قطعا وفي التذكرة لو كان على الراس او الرجل رطوبة ففي المسح عليها
قبل تنشيفها اشكال انتهى وفي التنشيف لاخذ الماء من المحل لا لتجفيفه وجعله يابسا في مقابل المبلول فظاهر العبارة انه لا اشكال بعد التنشيف وان لم يجف
العضو كما نص عليه في الذكرى بعد حكاية الخلاف في المسئلة قال لو غلب ماء المسح رطوبة الرجلين زال الاشكال وقال في س ويشترط غلبة ماء الوضوء على الرطوبة وفي
المقاصد العلية في مسئلة عدم جواز الاستيناف انه يتحقق الاستيناف بانتقال البلل الموجود على جزء من العضو الممسوح الى جزء اخر بواسطة الماسح فلو كان العضو
رطبا ولم ينتقل البلل منه بالمسح لم يضر انتهى وهو صريح ايضا في عدم قدح البلل اليسير لكنه استند في قدح الكثير الى انتقال البلل دون استهلاك رطوبة الماسح
المانع من صدق المسح بالبلل وهذا ليس مختصا بالبلل الاجنبي بل يجري في بلل الوضوء اذا جرى بعد وصوله الى الممسوح الى جزء اخر منه وهو مبني على ما اختاره هذا الكتاب
وفي الروض من ان المسح والغسل متباينان اذ الجريان والانتقال المحقق لمفهوم الغسل يعتبر عدمه في تحقق المسح وذلك على الشهيد وه في الذكرى حيث قال لا يقدح
اكثرية ماء الوضوء لاجل المسح لانه من بلل الوضوء وكذا لو مسح بماء جار على العضو وان افرط الجريان لصدق الامتثال ولان الغسل غير مقصود انتهى وقال في الالفية
بعد اعتبار الجريان في الغسل وعدم كفاية الامساس اما في المسح فيجزي انتهى قال في المقاصد العلية في شرح العبارة انه يستفاد من لفظ الاجزاء انه لو جرى الماء على العضو
الممسوح اجزأ وعلى هذا يكون بين الغسل والمسح عموم وخصوص من وجه ثم قال بعد كلام ما ادعاه الاجماع من الافتراق والحق اشتراط عدم الجريان في المسح مطلقا لان بين المفهومين
تباينا كليا للدلالة الاية والاخبار والاجماع على اختصاص اعضاء الغسل به واعضاء المسح بالمسح والتفصيل قاطع للشركة وقد نقل العلامة وغيره الاجماع على ان الغسل
لا يجزي عن المسح ولا شك ان الماء الجاري على العضو على هذا الوجه غسل لتحقق مفهومه فيجوز سوق الاجماع على عدم اجزائه ثم قال لا يقال ان الفرد المجزي من المسح مع الجريان
هو جريان الماء الممسوح به لا اجزاء غسل موضع المسح وفرق بين الامرين فاجاب بان تحقق الغسل لا يتوقف على كونه بماء جديد ثم اجاب عما استدل له الذكرى بالامتثال
وعدم قصد الغسل ان الامتثال انما هو بالمسح وتحققه والدعوى وعدم قصد الغسل لا يقدح في تحققه دون النية انتهى والظاهر ان بينهما عموما من وجه فيصدق في
محل الممسوح انه غسل بما انتقل من الماء الموجود فيه من جزء الى جزء ومسح بالبلل العالق باليد ثم البلل المغسول به غير البلة الممسوح بها فان اريد تصادق المسح والغسل
بالنسبة الى ما يتحقق كما هو ظاهر الذكرى حيث فرض المسح بالماء الجاري على العضو حتى يتحد في المصداق فهو ممنوع وان اريد تصادقهما بالنسبة الى المحل وان تعدد
ما يتحققان به اعني البلل فهو حق لكن الغسل المتحقق مع عدم قصده بل مع عدم قصد جزئيته لا يوجب بطلان ان يكون المحل مغسولا وممسوحا ولم يدع احد اجزائه عن المسح
حتى يخالف الاجماع نعم يشكل تحقق المسح بالبلة العالقة باليد مع جريان البلل المنتقل الى المحل من جزء الى جزء لاستهلاكه فيه الا ان يلتزم بعدم قدح استهلاكه
مطلقا كما تقدم عن المحقق والحلي وغيرهما او اذا كان البلل المغسول به بلل الوضوء وكيف كان فان لم يبق في محل الوضوء غسلا او مسحا نداوة قابلة للاخذ والمسح بها او
كان متمكنا من ذلك مع الاستيناف استانف لوجوب الاتيان بالمامور به مع القدرة كما لو تعذر عليه ماء الوضوء لعذر اخر وقد تعرض هنا جماعة من الاصحاب لما
كان حجة عليه من الاخبار وان لم يتمكن من ذلك الى اخر الوقت ولو بعلاج فمقتضى قاعدة الميسور وجوب المسح بماء جديد لان المسح ببلة الوضوء كان واجبا وبما
انه وجب عليه ايصال البلل المقيد بكونه من الوضوء فاذا تعذر ذلك سقط خصوص كونه من بلل الوضوء ويمكن الخدشة في ذلك بعدم جريان قاعدة الميسور في القيود
فالاولى ان يقال بسقوط المسح راسا لا وجوب المسح ببلل اخر ومنه يظهر ضعف ما يقال ان اللازم وجوب مسح اليد على الراس بلا نداوة لانه ان بني على سقوط القيد بحسب ما
تعين ببلل غير الوضوء والا فلا معنى لابقاء اصل المسح بعد تعذر الممسوح به الذي هو المدار لكنه الا ان يقال ان نظر المطلقات وجوب مسح الراس ومجرد امرار اليد عليه
وثبت بالدليل وجوب كونه ببلل الوضوء فاذا سقط هذا القيد لاختصاص ادلته بصورة التمكن اختص مورده بالمتمكن من بلل الوضوء فيرجع غيره الى اطلاق المسح

لكن الانصاف ان المستفاد من الادلة كون اليد واسطة في ايصال البلل فليس مطلق المسح بمعنى امرار اليد مطلوبا قابلا للارادة مستقلا من الفاعل لكنه مردود
بان الاية لا اطلاق فيها من حيث وجود الممسوح به عند كل ظاهر ما بقرينة مقابلة الغسل المسح بالبلة نعم هو مطلق من حيث بلل الوضوء وبلل اخر ومقتضى القاعدة ما ذكر
من تقادم مطلق البلل ذلك الا البلل الخاص وربما استظهر نحو المسح بالبلل من البلة حيث قال في مسئلة الموالاة لا توجب الوضوء لحرارة الهواء المفرط جفاف البلل لا
يجوز استيناف ماء جديد للمسح نعم لكن التامل يقتضي بعكسه لانه على هذا لان امره منحولنا لنا مع حرارة الهواء سقوط حكم الجفاف من حيث الموالاة لا يقدح
ولا يجب معالجة حتى يبقى الرطوبة في العضو السابق عند غسل اللاحق بان يغسل كل جزء قليل بما كثير كما سيجيء تفصيله في مسئلة الموالاة لكن لا يجوز ذلك
المسح بماء جديد بل يجب العلاج فيه لا يجف الجزء الذي يمسح باكثار الماء عليه حاصله ان حرارة الهواء علة في فوات الموالاة بمعنى مراعات الجفاف بل هي معتبرة مع اعتدال
الهواء وليس عنده تجديد الماء للمسح كيفما كان فالمسئلة مبنية على جريان قاعدة الميسور في الميسور المتعذر ولا يبعد عمومه مع مثال الفهم العرفي كما ذكروه في مراتب
العجز عن القيام للصلوة مضافا الى رواية عبد الاعلى الاتية في المسح على الحائل ومن هنا يعلم عدم جواز الانتقال الى التيمم لانها اخص من عموم التيمم بل لو كان
المسئلة قاعدة عدم سقوط الميسور بالمعسور كان الظاهر التيمم لان ادلة التيمم انما تثبت شرعيتها مع تعذر الطهارة المائية وعموم هذه الروايات حيث يقيد ادلة
وجوب المسح بالبلل بصورة الاختيار فلا يقدح عند الضرورة يثبت كون الوضوء الناقص طهارة مائية صحيحة فالعمل بهذه العمومات يوجب خروج ما نحن فيه عن موضوع
التيمم اعني التخصيص بطرح تلك العمومات مستلزم للتخصيص بلا قرينة ومن هنا صحت قاعدة كلية في تقديم الوضوء الناقص على التيمم لكن سيجيء في مسئلة الجبيرة
التامل بل النظر في ذلك وانه لو عمل بهذا لم يبق مورد للتيمم الا نادرا لان احد الاعضاء ولو بعضا يتمكن على بعض الوضوء الناقص لفقدان بعض اجزائه او مقدماتها واشتراطها الكلام الاتي
القول بالتيمم فيما نحن فيه لم يعرف لاصحابنا نعم في هامش نسخة التحرير الموجودة عندي حكاية عن المصنف قده في باب الموالاة قال ولو جف الوضوء لحرارة الهواء المفرط جاز
البناء ولا يجوز استيناف ماء جديد للمسح انتهى فلو عليه المحشي ما لفظه ولو تعذر المسح بالبلل انتقل الى التيمم عند المصنف وعند الشهيد يستانف ماء جديدا
فيمسح به انتهى نعم قال العلامة في النهاية لو لم يبق ما في البلل لغسل او فرط الحرارة والهواء المفرطين بحيث لا يبقى رطوبة في اليد عند فراغها فالاقرب المسح لا يبقى عنا لك وانه لم
توضؤ ولا يستانف ولا يتيمم وهل يشترط في حال الرفاهية تاثير المحل الاقرب ذلك انتهى لكنه ايضا لا يدل على المسح باليد الخالية من اثر الرطوبة نعم فرق في الرطوبة
بين حالتي الاختيار والضرورة فاعتبرها في الثاني المحكوم في الاول دون الثاني فافهم وكيفما كان فالمسح باليد المجردة لم يقل به احد فيها اعلم والافضل مسح الرأس ان يقع مقبلا
ويكره ايقاعه مدبرا على الاشبه وان حكي عن المصنف وجماعة بل هو المشهور لما في المعتبر من الاطلاق الاية وصريح الرواية الصحيحة لا باس بمسح الوضوء مقبلا ومدبرا بل ربما
دل على جواز النكس في الرجلين بناء على ثبوت الاجماع المركب بينهما وبين مسح الرأس ويمكن تقييد الاطلاق بما يتحد به اطلاق غسل الايدي الا الابتداء من الاعلى ما لو ثبوت
البيانية المشتملة بقوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به اما الصحيحة فالمروي في موضع اخر منها المسح الى القدمين ويبعد تعلق الرواية مع ان تخصيص
المسح بالقدمين كالتخصيص التوسعة في المسح بمسح القدمين مع كون ترك القيد اعم فائدة لا يخرج عن اشعار التخصيص مع ان الاقبال والادبار في المسح يناسبان
القدم فان الاقبال هو تحريك الماسح يده مقبلا الى نفسه بدلالة اليد المتحركة للمسح مقبلا اليه بخلاف الادبار لانها مدبرة عنه والمناسب مسح الرأس
الصعود والهبوط من جهة الفوق والتحت ومن ذلك يظهر انه لو فرض ان الرواية لا باس بمسح الوضوء امكن جعل ما ذكرنا قرينة على ارادة مسح الرجلين واما الاجماع
المركب فغير ثابت وللمذكور او بعضه منع عن النكس جماعة منهم الصدوق والسيد والشيخين في المقنعة والخلاف وابن حمزة والشهيد في ظاهر الذكرى وجماعة بل
عن غير واحد انه المشهور بل عن الخلاف دعوى الاجماع وعن الانتصار انه مما انفرد به الامامية ولعله اقوى مع انه احوط ثم الاحتياط عند المتقدمين الجماعة لعله
الناسخ بالحج صلوات الله عليهم ولا يصير لهم الا الامر بحرم ذلك بكرهها فلعل الكراهة هنا بمعنى اولوية الترك كما قالوا في حكي مع صدق لذا عبر جماعة بالجواز
ولو غسل موضع المسح لم يجز عن المسح بلا خلاف منا لكل منا وجب المسح ولا فرق في ذلك الاجزاء بين تحقق المسح في ضمن الغسل بناء على تصادقهما في بعض الموارد او
وفي هذه العبارة لا له على ان المسح لا يجوز لا يتحقق مع الغسل كما استفاده في الروض والمقاصد العلية من هذه العبارة الواقعة في معقد اجماع العلامة من ان المسح
لا يتحقق في ضمن الغسل وفي السرائر في مسئلة الوضوء بالثلج ان حد الغسل ما جرى على العضو المغسول والمسح بخلافه ثم ادعى انه لا خلاف بين فقهاء اهل البيت عليهم السلام
ان الغسل غير المسح وفي الذكرى في رد من ادعى من العامة ان المراد بالمسح في الاية هو الغسل الخفيف ان المعلوم من الوضع تغاير حقيقتي الغسل والمسح الا ان الا
حمل العبارة ونظيرها الواردة في النص ومعقد اجماع العلامة على الغسل المحقق بدون المسح كما هو الغالب من حصوله ولو بالنسبة الى بعض العضو لصب الماء او على
المحقق بدون قصد المسح وان تحقق مصداقه فان بجرد حصوله من دون قصد لا يكفي قطعا لان الفعل بدني والقصد لا يعلم الا من الامارات الاختيارية والتحقيق ما عرفت
من انهما مفهومان متغايران يوجد ان بحركة واحدة في محل واحد فلا يراد باليد لاجل بل المحل بما في الماسح مسح واجزائه ونقله من الجزء الاول من المحل الى الجزء الثاني
منه غسل وهو حاصل ايضا بالامرار المذكور وفي صحيحة زرارة لو انك توضأت فجعلت مسح الرجلين غسلا ثم اضمرت ان ذلك من المفروض لم يكن ذلك بوضوء وليس فيها
دلالة على تباين المسح والغسل ولا على تصادقهما كما يحتمل كلا منا لامرين بل الظاهر ان الغسل ولو كان بمورده المباين للمسح لا يجزي عن المسح اذا قصد الاجزاء به او لوحق
ويؤيد ذلك قوله فيما بعد ابدا بالمسح على الرجلين فان بدا لك غسل وغسلته فامسح بعده ليكون اخر ذلك المفروض الحديث ويجوز المسح على الشعر المختص بالمقدم
المصدق الناصية عليه فيشمله ما دل على مسحها مثل ما روي من مسح النبي صلى الله عليه وآله على ناصيته وصحيحة زرارة ثم تمسح ببلة ما بقي في يدك ناصيتك وما ورد من ان المراة في الفجر والعشا

تمسح بناصيتها واطلاقها وان عم شعرها الخارج عن حد الرأس الا انه مقيد بادلة مسح الرأس كما ان تلك الادلة مقيدة بادلة الناصية في مقابل غيرها من مواضع
الرأس ثم ان المستفاد من تلك الاخبار المتضمنة لتعذر التخليل غالبا هو ان المراد بالرأس ما يعم الشعر حتى مع تيسر التخليل لا ارادة ذلك في خصوص تعذر
التخليل بقرينة سقوط التكليف عن المتعذر حتى يرجع في صورة تيسر التخليل الى ظهور لفظ الرأس في خصوص البشرة كما في عكسه في غسل الجنابة بل يدل عليه كلما دل على
مسح الرأس ومقدمه خصوصا موضع اربع اصابع بناء على ان الغالب نحو الشعر المانع من مسح البشرة بل في بعض الاخبار تقوية نحو الشعر كالمرفوعة فيمن تخضب رأسه
بالحناء ثم يبدو له في الوضوء قال لا يجوز حتى يصل بشرته الماء وفي كتاب علي بن جعفر هل يصلح للمرأة ان تمسح على خمارها قال لا يصلح حتى تمسح على رأسها وظاهر ان
تخليل الشعر لاجل مسح مقدار الاصبع فضلا عن اربع اصابع كالمتعذر عادة غالبا لانه يسهل ذلك بالنسبة الى الغسل حيث انه يكفي فيه ايصال الماء كيف كان فهذا
الحكم مما ظاهره مستفاد من الاخبار بل الاجماع ولا يحتاج الى التمسك فيه بما ورد من قوله كلما احاط الله به الشعر فليس على العباد ان يطلبوه ولا يبحثوا عنه ولكن يجري
الماء عليه بناء على عدم تخصيص عمومه بدليل المخصص بمورد الغسل او ترجيح الاستخدام على التخصيص في امثال المقام اشارة الى الوجوه في المسئلة او جعل الاجراء عبارة عن
مطلق الايصال الاعم من ايصال البلل كما في رواية الحناء المتقدمة لان الظاهر المراد بالطلب والبحث هو التخليل الذي عرفت تعذره غالبا في المسح وهو المخصص لعموم الموصول
وتخصيص الموصول بصورة التمكن ليس باولى من تخصيص الموصول بموارد الغسل الذي هو ظاهر مورد السؤال مضافا الى رواية الشيخ للرواية انه ليس للعباد ان يغسلوه ثم ان
المتيقن من عموم الرأس في الاخبار للشعر الكائن عليه هو خصوص النابت عليه فلو جمع عليه شعرا من غيره ومسح عليه لم يجز ويشكل ما لنابت فوق المقدم المتدلي
عليه بحيث يتعذر تخليله ومسح ما تحته من البشرة او الشعر النابت عليها فان ما ذكر من ظهور الاطلاق في الاعم هاهنا نعم ان كان تدليه على نحو من لا
الذي لا يصدق على مسحه المقدم توجه منع اجزاء المسح عليه كذا يشكل المنع من المسح على رؤس شعر المقدم المجتمع عليه لغير المنبسط بحيث اذا مد خرج عن حد الرأس
وظاهرهم استثناء ما خرج بمده عن حد الرأس هو الخارج فلا عمدة عن حده لا ما لو مد لخرج لكن ادعى شارح الروضة ان المشهور القول بحيث لم يعرف فيه خلافا فان عمدة
جواز المسح الا على اصول ذلك المجتمع ثم اعترف بان في اثباته بالدليل اشكالا ولكنا لا اشكال فيما لو مسح شعر المقدم الممدود عليه لو فرض فيها عليه المانع عن مده
او لمده بسبب لتمسح عليه وكذا يمكن الاستشكال فيما لو كان باطن شعر المقدم وعليه بين البشرة حائل ولو رقيقا اما لو كان الحائل فوق الشعر فلا اشكال في
عدم جواز المسح عليه لو كان رقيقا حاكيا للبشرة غير مانع عن دخول بلة المسح اليها فضلا عما لو مسح على العمامة وغيرها مما يستر موضع المسح بلا خلاف في ذلك
كله بين الخاصة نعم حكي الخلاف عن ابي حنيفة في الحائل الرقيق وكفى بخلافه دليلا على خلافه وعلى خلافه في ذكر اخبارنا تماما يوهم جواز المسح على الحناء على التقية او بعض
المحامل الاخر وان بعد

الفرض الخامس

مسح الرجلين ويجب المسح على ظاهر القدمين باجماعنا ولا استيعاب فيه عرضا باجماع الاصحاب والاخبار
المتواترة معنى نعم قيل بوجوب مقدار ثلاث اصابع حكاه في كرة لرواية معمر المتقدمة في مسح الرأس المحمول على الاستحباب كما في نهاية العلامة نعم في صحيحة البزنطي قال
سألت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن المسح على القدمين كيف هو فوضع كفه على اصابعه فمسحها الى الكعبين فقلت جعلت فداك لو ان رجلا قال باصبعين من اصابعه هكذا
قال لا الا بكفه كلها بعني كفاية الاصبعين فيأبى الحمل على الاستحباب وفي رواية عبد الاعلى قال قلت لابي عبد الله عليه السلام عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة
فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه ولولا وجوب الاستيعاب لم يكن للاستشهاد بالاية
الظاهرة في نفي ايجاب الحرج ولا للامر بالمسح على ما وضع عليه المرارة وجه ويؤيدهما ما دل على مسح ظهر القدم الظاهر في استيعاب الظهر ولم يعلم بظاهرهما عامل
الا الصدوق في ظاهر الفقيه حيث قال وحد مسح الرجلين ان تضع كفيك على اطراف اصابعك من رجليك وتمدهما الى الكعبين انتهى وفي المدارك لولا
اجماع المعتبر والمنتهى لامكن القول بالمسح بكل الكف لصحيحة البزنطي وقال البر المحقق الاردبيلي قده وفيه ان الصحيحة لا يكون دليلا ولا اجماع المعتبر والمنتهى
ما نعا اما الاول فلمعارضتها بحسنة زرارة وابن هاشم وفيها بعد الاستشهاد على وجوب الاستيعاب في الغسل بقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى
قال ثم قال وامسحوا برؤسكم وارجلكم فاذا مسحت بشيء من راسك وبشيء من قدميك ما بين كعبيك الى اطراف اصابعك فقد اجزاك فان المتفرع على
التبعيض المستفاد من الاية هو المسمى في العرض لوجوب استيعاب ما بين الكعب والاصابع في الطول اجماعا خصوصا مع ان الاستيعاب في العرض وكفاية المسمى
في الطول لم يقل به احد فالرواية كالصريحة في عدم وجوب المسح بكل الكف على وجه لا يقبل التقييد لصحيحة البزنطي ونحوهما حسنة الحلبي وابن هاشم الواردة
في اخذ ناسي المسح البلل من لحيته لمسح رأسه ورجليه فان الماخوذ من اللحية لا يكفي لمسح الرأس والرجلين بالكف كلها هذا ما حضرنا من الاخبار التي يعمل
بسندها صاحب المدارك واما الاخبار الغير الصحيحة فالصريح منها في هذا المطلب مستفيضة كمرسلة الصدوق ورواية جعفر بن سليمان الواردة
في ادخال اليد في الخف المخرق ومرسلة خلف بن حماد الواردة في اخذ البلل لمسح الرجل والرجلين من الحاجبين واشفار العين ورواية معمر بن خلاد المتقدمة
في اجزاء مسح موضع ثلث اصابع من الرأس والرجلين الى غير ذلك واما اجماع المعتبر والمنتهى فهو على عدم وجوب استيعاب الرجل بالمسح لا ظهر القدم بل بمقدار
موضع الكف فيه نعم لو فهم من كلامهما ما فهمه جده قده في الروض من دخول جواز مقدار الاصبع في حيز الاجماع اتجه ما ذكره من منافات هذا الاجماع للصحيحة
لكنك عرفت فساد هذا الاستفادة في مسئلة مسح الرأس فالاولى حمل الصحيحة على الاستحباب وان بعد كما اشرنا اليه ويؤيده بعد حمل البزنطي ما رواه
من المسح الى تمام الشيء ولما رواية عبد الاعلى فيمكن ايضا حملها على الاستيعاب ويحمل بدليلا على جريان قاعدة نفي الحرج في المستحبات ايضا او على استيعاب

المخصص

المرارة الموضوعة او العضلة المشدودة عليها بجميع الاصابع ثم انه لو اختار المسح على بعض الرجل الذي لا ينتهي الى الكعب فالظاهر وجوب المسح على البشرة فلا يجزي
على الشعر لان القدم حقيقة فيها ولا قرينة هنا على ارادة ما يعم الشعر ولو لم يوجد موضع خال من الشعر ما بين الكعب ولم يكن كان كالمسح على الجبيرة ولما احتمل قوله
فهو من رؤس الاصابع الى الكعبين بلا خلاف ظاهر والوضوءات البيانية واما صحيحة زرارة المتقدمة اذا مسحت بشيء من راسك او بشيء من قدميك ما بين كعبيك الى
اطراف اصابعك فقد اجزأك فقد يتوهم كون الموصول فيها بعد الممسوح منه الممسوح نظير بعد موضع مسح الراس بالمقدار لان الموصول ان كان مبتدأ من القدم
فلا دلالة على كون ما بين القدمين والكعب نظير الراس محلا للمسح واضحة وان جعل بدلا عن الشيء بان يكون المراد به مسح من القدمين شيئا هو ما بين الكعب الى اطراف الا
صابع ثم انه جعل البدل في شيء للتبعيض كان كالاول في وضوح الدلالة على ما ذكرنا وان جعل زائدة او لمجرد الالصاق فهو وان دل على الاستيعاب طولا لكنه يدل على
الاستيعاب عرضا ايضا فيجب مسح جميع ما بين الامرين طولا وعرضا وهو خلاف الاجماع فيجب مخالفة الظاهر في الاية والاصل عدمها نعم لو جعل مع كونها بدلا عن الشيء
موصولة يعني اذا مسح من القدمين شيئا يكون من الكعب الى اطراف الاصابع فان اريد مما بين الكعب الى الاصابع ما يقع متوسطا بينهما فلا يدل على الاستيعاب
الطولي وان اريد منه ما بين الامرين بان يكون اوله احدهما واخره الاخر فيدل على مطلب المشهور وهو الاستيعاب لكنه خلاف ظاهر الموصول ولفظ ما بين هذا
ولكن يندفع هذا التوهم بتفريع الامام قوله اذا مسحت الى اخره على الاية الظاهرة في الاستيعاب الطولي وكفاية المسمى في العرض بحيث يظهر منه بل المسلم الا
ستدلال على ما قالوه والاستشهاد عليه بالاية كما لا يخفى على من لاحظ الرواية من اولها الى اخرها وبالجملة فشيء من المعاني المحتملة المذكورة لا يصح للتفريع على ظاهر الاية
الا ما هو منطبق على مذهب المشهور وان كان احتمال الامر هو في نفسه مساويا لسائر الاحتمالات لكن مع ابتنائه على ظهور الاية في الاستيعاب الطولي بناء على كون الى
بمعنى مع كما عرفت سابقا اذ لا معنى حينئذ لمسح مسمى الكعب وجعل الغاية للممسوح وهو البعض المستفاد من الباء لا للممسوح منه لكن الانصاف ان الاية بعيدة فيها
عن ظاهرها لان الظاهر كون الغاية للمسح ظاهرة في كونها غاية للارجل فيكون الممسوح بعض هذا العضو المنتهي الى الكعب والكعبان هما قبتا القدمين كما في المقنعة
وفي التهذيب اما الساقين ما بين المفصل والمشط الى ان قال ان الكعب في كل قدم واحد هو ما علا منه في وسط القدم على ما ذكرنا وادعى الشيخ قده في التهذيب الاجماع
على هذا المعنى وكذا الشهيد في الذكرى وعن الانتصار ومجمع البيان وغيرهما انهما العظمان الناتيان في ظهر القدم مدعيا في الاول الاجماع وفي ظاهر الثاني
اتفاق الامامية وفي المعتبر انهما العظمان الناتيان في وسط القدم مدعيا عليه اجماع فقهاء اهل البيت عليهم السلام وبالجملة فلا اشكال ولا اختلاف بين الامامية
في انهما في ظهر القدم ولبيانا العظمين اللذين في جانبي الساق وانما وقع الاشكال في معنى اخر وهو ان العلامة قدس سره فهم من هذه العبارات الواردة من علمائنا
رضوان الله عليهم في تفسير الكعب بعد اعترافه بان الكعب هو ما ذكروه ان المراد به هو العظم الناتي الواقع في مجمع الساق والقدم وقد اخذ بعض من تاخر
عنه في التشنيع عليه بمخالفته للاجماع والاخبار وقول اهل اللغة فذكروا في رده كلمات العلماء التي هي عين ما ذكرنا من العبارات ومن الاخبار ما ورد من وصف
الكعب في ظهر القدم وما دل على عدم وجوب ادخال اليد تحت الشراك وادعى في الذكرى كما عن المدارك ان لغوية الخاصة متفقون على ان الكعب هو
الناشز في ظهر القدم وفي الذكرى ان عميد الرؤساء صنف كتابا في الكعب اكثر فيه من الشواهد على انه الناتي في ظهر القدم امام الساق وما يقع معقد الشراك
وعن نهاية ابن الاثير ان قوما ذهبوا الى انهما الكعبان اللذان في ظهر القدم وهو مذهب الشيعة قال ومنه قول يحيى بن الحارث رايت القتلى يوم زيد
بن علي فرايت الكعاب في وسط القدم وعن المصباح انه نسب الشيعة الى ان الكعب في ظهر القدم وحكى هذه التسمية في مجمع البحرين عن بعض اخوانها
وفي مقابل هؤلاء من طعن على القول بان الكعب هو العظم الناتي بانه لا شاهد له لغة ولا عرفا ولا شرعا كما صرح به في كنز العرفان بعد اختيار مذهب العلامة

اقول الانصاف ان الطعن على العلامة لكل من الثلاثة المذكورة في غير محله وان كان الاقوى في المسئلة ان الكعب ليس في مجمع الساق والقدم الا ان
ذلك ليس من الوضوح بمكان يوجب الطعن على مخالفه لمخالفة النصوص والفتاوى وكلام اللغة كما ان قول العلامة ليس من الوضوح بحيث يطعن على مخالفه
فيخلو من الشاهد راسا كما عرفت من كنز العرفان بل الانصاف ان المسئلة لا تخلو عن غموض وخفاء ومنشأ ذلك ان العلامة لم يخالف الامامية في تفسير
الكعب فانه قده قال في التذكرة ان الكعبين هما العظمان الناتيان في وسط القدم وهما معقد الشراك اعني مجمع الساق والقدم ذهب اليه علماؤنا اجمع
وبه قال الشيباني انتهى وفي المنتهى ذهب علماؤنا الى ان الكعبين هما العظمان الناتيان في وسط القدم وهما معقد الشراك وقال الشيباني انتهى
وما ذكره في الكتابين بعينه هو الذي ادعى في المعتبر اجماع فقهاء اهل البيت عليهم السلام عليه وهذه العبارة هي المحكية من السيد والطبرسي والشيخ
والحلي وغيرهم على ما حكي وكيف كان فلم ينكر احد من القدماء واتباعهم ما يخالف ما ذكره العلامة في الكتابين مدعيا عليه الاجماع سوى المقنعة
حيث عبر بقبتي القدمين والشيخ وان ادعى في التهذيب الاجماع على هذا التفسير الا ان تعبيره في كتبه الاخر بعين ما ذكره العلامة يدل على اتحادهما عنده
كما ان القول المحقق في المعتبر اولا ان الكعبين قبتا القدمين ثم تعبيره بما ذكرنا عنه مدعيا الاجماع عليه صريح في اتحاد مفهوم هذا التفسير مع
القبة فعلم من ذلك ان العلامة بزعمه لم يخالف احدا الا انه يدعي ارادة العلماء من هذه العبارة ما ذكره فلا ينبغي ان يرد عليه بكلمات هؤلاء بل
ينبغي ان يطالبه بالدليل او القرينة على ما يدعيه في كلمات العلماء وسنذكر ما يصلح له ولا ان يجعل استدلالهم بصحيحة الاخوين المفسرة للكعب
بالمفصل وغيرها مما سنذكره قرينة على ما استفاده من كلماتهم كما سيجيء تفصيله ثم ان العلامة قده افتى في المنتهى والتحرير على ما ذكره بعدم وجوب

ادخال اليد تحت الشراكين في المسح على النعل العربية وعلله في الاول بانه لا يمنع مسح موضع الفرض وزاد في الثالث وهل يجري لو تخلف ما تحته وبعضه اشكال الترديد
وهل يتعدى الى ما يشبهه كالسير في الخشب اشكال وكذا لو ربط رجله بسير للحاجة في العبث اشكال انتهى ومن هنا يظهر ان الرد على العلامة بالجماعة لمسبط الشراك لا يخ
عن نظر لالزامه بعضهم بهذا في كتبه وقد صرح فيما تقدم من التذكرة والمنتهى بان الكعب معقد الشراك فلابد اما من جعل معقد الشراك في تلك الازمنة موضع مجمع الساق والقدم
كما يظهر من تعليل المنتهى واما من التزام خروج ذلك النعل كما يستفاد من فروع التذكرة مع ان الكعب اذا كان معقد الشراك عند المشهور قال منهم بوجوب ادخال الكعب في الممسوح
كما عن المحقق والشهيد الثانيين بل ربما حكي نسبته الى الاصحاب ورد عليه الاشكال من جهة اخبار عدم استبطان الشراك واما ما ادعى من مخالفة ما ذكره العلامة لقول
اهل اللغة من الخاصة فلم يتحقق تلك الا ما حكاه في الذكرى عن عميد الرؤساء وقد حكى كاشف اللثام قول العلامة عن جماعة من اهل اللغة واما ما حكي في النهاية والمصباح
ولباب التاويل عن الشيعة فلا ينافي مذهب العلامة لما عرفت من تفسير العلامة وغيره من اختصاص الشيعة بجعل الكعب في ظهر القدم لا في الجانبين كما يقوله العامة مع ان جماعة من
العامة كالرازي والنيسابوري حكي عنهم انهم نقلوا عن الامامية وكل من اوجب المسح قالوا ان الكعب عبارة عن عظم مستدير موضوع تحت عظم الساق حيث يكون مفصل الساق
والقدم كما في ارجل الحيوانات وزاد الرازي نسبته الى محمد بن الحسن الشيباني وان الاصمعي كان يختار هذا القول وحجتهم ان اسم الكعب يطلق على العظم المخصوص فوجب ان يكون في حق الانسان
كك والمفصل يسمى كعبا ومنه كعوب الرماح لمفاصلها انتهى وعن الكشاف ان اطلاق اللغة ان كل من اوجب المسح قال هو المفصل بين الساق والقدم انتهى ومن البعيد عادة تعاملهم
على الافتراء على الشيعة بما يظهر كذبه لكل ناظر في كلامهم خصوصا مع نقل بعضهم عن العلماء فلا يحتمل ان يكون منشأ النسبة اخذ ذلك من العلامة وقد زعموه مذهبا
لكل الشيعة كما وقع نظيره في نسبتهم الى الشيعة انكار العمل بخبر الواحد بملاحظة مذهب السيد وابن زهرة وبالجملة فالانصاف ان كلمات الاصحاب خصوصا من عبر بقبة القدم
اذا ادعى الاجماع عليها ظاهرة في خلاف ما قاله العلامة قده فصرفها عن ظاهرها موقوف على ظهور في الاخبار التي استدلوا بها في هذه المسئلة وغيرها من كلماتهم الموافقة
بالمقام بما ذكره بحيث يغلب على ظهور كلماتهم ليصرفها الى ما ذكره العلامة قده واظهر ما يمكن ان يجعل من كلماتهم واستدلالاتهم صارفا لتلك الظواهر امران **الاول**
صحيحة الاخوين التي استدل بها الشيخ والمحقق على مطلبهما وفي اخرها قلنا اصلحك الله فاين الكعبان قال هيهنا يعني المفصل دون عظم الساق فان ظاهرها ان تفسير
المشار اليه من الراوي وقوله دون عظم الساق من الامام واجيب عنها تارة باحتمال المفصل فيها للمفصل الكائن في وسط القدم لانه مفصل ايضا او لانه محل انفصال في
حد الساق واخرى باحتمال ارادة ما يقرب منه وثالثة باحتمال كونه تفسيرا من كلام الراوي فلا يكون حجة والكل في غاية البعد فهي مضافا الى بعد التاويل في عبارة
القول لان اطلاق المفصل على الكائن في وسط القدم الذي لا يعرفه اكثر الناس بل لا يتبين لكثير من الخواص بالمشاهدة بل المشاهد ان العظم المستدير من العظم الناتي
او ارادة وسط القدم عرضا او غير ذلك من التاويلات التي لا يتمكن من ارتكابها والداعي الى العلامة منها واما ارادة المفصل بمعنى محل انفصال الساق فهو بعيد
لان المفصل قد ذكر في بعض نصوص حد الساق وفي كثير من فتاوى الاصحاب ان المحل قطع الساق فهو معنى عرفي وقع معرفا لمحل قطع الساق فكيف يكون استعماله
بملاحظة كونه مفصلا عند السرقة مع انه لم يعهد استعماله باعتبار المفصل في حد السرقة في رواية ولا عبارة حتى يقاس عليه محل الكلام واما كون التفسير من الراوي في الصحيحة
المذكورة فظهوره مسلم الا ان هذا ليس تفسيرا للفظ بمحل حتى يناقش في قبوله منه بل ما وقع بيانا لاشارة الامام بقوله هيهنا ومثل هذا من الاخبار الحسية مسموع من الراوي
بلا كلام وبالجملة فالانصاف ظهور الرواية على ما ذكره الشيخ قده في تفسير القدم لكن في الكافي بعد قوله دون عظم الساق قوله فقلنا هذا ما هو فقال هذا من عظم الساق والكعب
اسفل من ذلك فان المشار اليه في الكل غير معلوم فيحتمل ان يكون وسط القدم وهو اسفل من عظم الساق بحسب الابتداء من قامة الانسان وقوله دون عظم الساق من كلام الراوي
يعني اشار الى المفصل الذي هو دون عظم الساق اي ادنى منه وهو مفصل وسط القدم **الثاني** ما استند اليه في المنتهى ايضا من الاخبار الدالة بظواهرها
على استيعاب ظهر القدم بالمسح وفيه ان الاستيعاب غير مراد فيها جزما مع انها نظير دلالة المسح على الراس وقد وردت في مقام التقية المهملة ثم ان مما يمكن ان يستدل به لمذهب
العلامة ما ورد في حد السارق من صحيحة زرارة المروية في الفقيه ورواية عبد الله بن هلال المروية في الكافي وغيره من ان السارق يقطع رجله اليسرى من الكعب ويترك
من قدمه ما يقوم عليه ويصلي ويعبد الله بضميمة ما دل على انها يقطع من المفصل كما في الفقه الرضوي ورواية معاوية بن عمار المروية عن نوادر ابن عيسى احمد بن محمد بن
ابي نصر عن المسعودي عن معاوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام انه يقطع من السارق اربع اصابع ويترك الابهام ويقطع الرجل من المفصل ويترك العقب يطأ
عليه الجزم مع ان ظاهر الاخيرة من روايتي الكعب والمرفق فيما يمكن ان يقوم عليه ولا ريب ان العقب لا غيره منه يظهر من تلميذ الروايتين ومطابقتهما للاخبار الاخر في انه
يقطع الرجل ويترك العقب فان ظاهرها قطع ما عدا العقب ولذا صرح الشيخان في المقنعة والنهاية التي هي متون الاخبار وسلار بانه يقطع من اصل الساق ويترك له العقب
بل يظهر من الحلي دعوى الاجماع قال في السرائر قطعت رجله اليسرى من مفصل المشط ما بين قبة القدم واصل الساق ويترك له بعض القدم الذي هو العقب يعتمد عليها
وهذا اجماع فقهاء اهل البيت عليهم السلام والمراد بالمشط بقرينة جعله ما بين القبة واصل الساق تمام ظهر القدم كما يطلق عليه لانه اذ لا مفصل بين القبة
واصل الساق عدا مفصل الساق مع ان دأب الحلي التعرض لمخالفة الشيخين في المقنعة والنهاية ونسب في كنز العرفان الى اصحابنا والاخبار الواردة عن ائمتنا انه يقطع
الرجل ويترك العقب وهو ظاهر في عدم ترك غيره ومنه يعلم معنى المشط وفي المحكي عن الحلبي انه يقطع مشط رجله اليسرى من المفصل ويترك له مؤخر القدم الى العقب و
صرح جماعة كالمحقق والعلامة والشهيدين بانه يقطع من مفصل القدم نعم ربما يظهر من المحكي عن جماعة من القدماء كالسيد والشيخ والحلبي وابن حمزة
التصريح بخلاف ذلك مدعيا عليه في الخلاف اجماع الفرقة واخبارهم وانه المشهور عن علي عليه السلام الا انه لا يبعد حملها على ما نص عليه الجماعة المتقدمة بعد اتحاد مراد الجميع

قلنا صحيحه ان الكعبان قال ههنا يعني المفصل دون عظم الساق فقلنا هذا ما هو فقال هذا من عظم الساق والكعب اسفل من ذلك

لدعوى جماعة الإجماع في المسئلة وعدم الخلاف فيما بين الخاصة كان روايتا الكعب وإن أمكن تفسيرهما برواية سماعة الواردة في أنه يقطع الرجل في وسط القدم الآتي
الأخبار الدالة على المفصل أظهر وأكثر وأبدع لموافقتها الأخبار الظاهرة في قطع ما عدا العقب فيحمل رواية الوسط على إرادة ما بين عجز القدم وهو العقب ممتدا إلى الأخ
فيلتئم الأخبار باتحاد الكعب والمفصل وقطع ما عدا العقب كما التئم كلمات الأصحاب بناء على عدم الخلاف في المسئلة بإرجاع الظاهر منها إلى النص وقد عكس في آثار من
باب الحدود وهو بعيد للزوم طرح النص منها بالظاهر وأبعد منه حمله أخبار المفصل على التقية لموافقتها المذهب العامة مع أن تلك الأخبار صريحة في مخالفة العامة من حيث
ضمنها في مع بقاء العقب وقد ظهر مما ذكرنا ضعف الاستدلال الظاهر الشامل بالنصوص والفتاوى المذكورة في قطع السارق كما فعله العلامة البهبهاني مد ظله بل عرفت أن الأول
بها للعلماء أولى ثم ولي لكن الإنصاف أن هذا كله فرع اتحاد موضوع المسئلتين والعلم بكون محل القطع هو الكعب المبحوث عنه في الطهارة وهو قابل للمنع فإن أهل اللغة ينكر
إطلاق الكعب لغة وعرفا على غير هذا المعنى للمسح الا ترى أن الشهيدين مع طعنهما على العلامة هنا بمخالفة الإجماع صرحا كالفاضلين بقطع السارق من مفصل القدم
الظاهر في مفصل الساق لا مفصل القبة وبالجملة فصرف كلمات الأصحاب في المقامين جميعا عن ظواهرها في غاية الإشكال خصوصا مع تصريح بعض مدعي الإجماع بعد
مشروعية مسح الرجلين إلى عظم الساق كالشيخ في ط بل لا يجري في بعضها كدعوى الشهيد وصاحب المدارك إجماع اللغويين مما على معنى الكعب ودعوى الشهيد عدم الإجماع على
أن المراد منه في الفلك غير ما ذكره ومن عادى الإجماع المتأخر عن العلامة المطعون بها عليه إلا أن يقال إنها مستندة إلى ظاهر كلمات من تقدم عليهم من فتاويهم ومعاقد
إجماعاتهم فلا ينهض دليلا إلا العوض بل يحوز العلامة ومن تبعه الإجماع على الكعب بالمعنى الأخير مع احتمال إطلاقهم على قرينة صارفة لم يطلع عليها الأخيرون والمثبت
مقدم على النافي فالإنصاف تساقط الدعاوي بعد العلامة للعلم بأنها كلها مستندة إلى ما فهموا من كلمات المجمعين فيبطل الإجماعات المحكية في كلمات من تقدم فالتمسك
بها في إثبات الكعب بالمعنى المشهور لا عبرة عليه مضافا إلى أخبار عدم سقوط الشراك فإن مقتضى العمل بظاهرها دلالة على وجوب استيعاب الممسوح ولا جعل معقد الشراك
خارجا عن محل الفرض ولأنه لا يجعل آخر محل الفرض قبل معقد الشراك ولا يناسب ذلك مذهب العلامة مع تصريحه في المنتهى بوجوب إدخال الكعب في المسح ويجيء
تمام الكلام فيه ويجب المسح على بشرة القدمين فلا يجزي على شعرها في ظاهر كلمات الأصحاب كما في الحدائق والتمسك في الجواهر بعموم قوله كلما أحاط الله به قد عرفت
ضعفه لكن الإنصاف أن وجوب الشراك لضعيفة المتقدمة لا يمنع من صدق المسح على الرجل وإيجاب إزالتها أما حرج والتخليل في المسح غير ممكن والمسح على الرأس وقد تقدم
وجهه ولا يجوز أيضا على حائل خارجي من خف أو غيره مع الاختيار بلا خلاف ظاهر بل إجماعا محققا كما عن جماعة التذكرة المنتهى في مسئلة الكعب حيث قال ويجوز المسح على
النعل من غير أن يدخل يده تحت الشراك ثم قال ولو تخلف ما تحته وبعضه فيه إشكال أقربه الجواز وهل يمنع الحائل ما يشبهه كالسير في الخشب إشكال وكذا لو ربط رجليه
بسير للحاجة وفي العبث إشكال انتهى وهو الظاهر من الذكرى حيث ذكر بعد نقل عبارة الإسكافي الدالة على جواز المسح على النعل وكلما لا يمنع وصول البلل إلى ما تحته من القدم وبعد
حكاية استشكال العلامة في التذكرة في سير الخشب والمربوط لحاجة أو عبثا قال أما السير للحاجة فيلحق بالجبائر وأما العبث فإن منع فالأقرب الفساد إذا أوجبنا المسح إلى الكعبين
وهو الأقرب كما لا يتخلف شيء خارج عن النعل انتهى بل هذا الاستثناء لا يتأتى لكل من أدخل الكعب في الممسوح سواء قال بأنه مفصل الساق والقدم كالعلامة أم قال بالمشهور
كالمحقق الثاني لأن الكعب عندهم معقد الشراك فلا بد من ستره بجزء منه لكن العلامة في المنتهى مع إيجابه إدخال الكعب استدل على عدم وجوب استبطان الشراك بما
في المعتبر الذي صرح فيه بعدم وجوب إدخال الكعب لأنه يمنع مسح محل الفرض وقد سبقهما إلى ذلك التعليل الشيخ في يب حيث حمل المسح على النعل الوارد في الأخبار
على النعل العربية لأنها تمنع من إيصال الماء إلى ما يجب مسحه ونحوهما الحكي في الذكرى عن ابن الجنيد وهو أيضا صريح ابن إدريس في السرائر حيث منع بعد ذكر
النعل العربي عن المسح على ما يحول قال سواء كان منسوبا إلى العرب أو العجم والذي ينبغي أن يقال إنه لا ينبغي التأمل في عدم وجوب استبطان الشراك كما في الأخبار المعتبرة وظاهر
ما نقلنا عن الأصحاب في تفسير الكعب بأنه معقد الشراك كونه على جزء من الكعب فح يكشف هذه الأخبار بعمومها عن خروج بعض الكعب عن محل المسح فلا فرق بين الشراك
وغيره ومن الغرائب جمع العلامة في المنتهى بين القول بكون الكعب هو المفصل وكونه معقد الشراك ودخوله في الممسوح وتعليل عدم استبطان الشراك بكونه منعه عن مسح
محل الفرض ثم إن ظاهر أخبار الشراك بأجمعها هو المسح على النعلين ومما يستظهر منه قيام الشراك مقام محله كالجبيرة ولعل حكمته التوسعة على العباد ح فيكون هذه
الأخبار على خلاف القاعدة إلا أن يراد من المسح على الرجل ويكون ذلك تسامحا في التعبير من جهة لصوق النعل فيكون المسح عليها مسحا على النعل و
له وقوع هذا التعبير في كلام الأصحاب مع تعليل أكثرهم بعدم كونه مانعا عن مسح محل الفرض مع أنهم لا يرتبون مسح الشراك قطعا وكيف كان فلا يصح المسح على الحائل
ولا يعلم من الوضوء إلا إذا كان للتقية من المخالفين فإنه يصح ح بلا خلاف فيه في الجملة للحرج بتركه فيسقط اعتبار ما سنه الماسح للبشرة لقوله تعالى ما جعل
عليكم في الدين من حرج فيمسح عليه كما نطق به رواية عبد الأعلى المتقدمة في وضع المرارة على الرجل هذا مضافا إلى الأخبار الخاصة ففي رواية أبي الورد هل فيهما
يعني المسح على الخفين رخصة قال لا إلا من عدو تتقيه أو ثلج تخاف على رجليك لكن في صحيحة زرارة المروية عن الكافي في باب الأطعمة والأشربة قلت لأبي جعفر
هل في المسح على الخفين تقية قال لا تتق في ثلث قلت وما هن قال شرب المسكر والمسح على الخفين ومتعة الحج وروى هشام في الصحيح عن أبي عمر قال قال أبو عبد الله
يا أبا عمر تسعة أعشار الدين في التقية ولا دين لمن لا تقية له والتقية في كل شيء إلا في شرب النبيذ والمسح على الخفين ومتعة الحج وعن الدعائم عن الصادق
التقية ديني ودين آبائي إلا في ثلث شرب المسكر والمسح على الخفين وترك الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وفي صحيحة زرارة قلت هل في مسح الخفين تقية قال ثلث
لا أتقي فيهن أحدا شرب المسكر ومسح الخفين ومتعة الحج قال زرارة ولم يقل الواجب عليكم أن لا تتقوا فيهن أحدا الخبر وكلام زرارة يحتمل أن يريد بها أنه بين حكم

نفسه عليه السلام لا حكمنا فلعل الحكم مختص به ويحتمل أن يريد به أنه لم يوجب التقية في هذه الثلثة كما في سائر مواردها إلا أنه أوجب علينا تركها فكان هذا مستثنى من
عموم لا دين لمن لا تقية له كما في رواية الدعائم فيكون التقية هنا رخصة لا عزيمة كالتقية في إظهار كلمة الكفر ويكون النهي في صحيحة الكافي محمولا على المرجوحية
ويمكن أن يحمل رواية أبي الورد على مورد الضرر الخاص والتقية المبنية على ملاحظة الضرر النوعي على الشيعة باشتهارهم بمخالفة جمهور الناس دون الضرر الفعلي
اللاحق للشخص بترك هذا الفعل الخاص ويشهد لهذا الحمل عطف البرد المعتبر فيه الضرر الشخصي إجماعا لكن هذا مبني على أن التقية لا يعتبر فيها ترتب الضرر الفعلي
على الترك بل الحكمة فيها ملاحظة الضرر اللاحق من اجتماع الشيعة على تركها واشتهارهم بخلافها وهذا وإن كان يظهر من جملة من الأخبار إلا أن المستفاد من كثير منها
خلاف ذلك ففي رواية المرطي عن إبراهيم بن هاشم قال كتبت إلى أبي جعفر الثاني أسئله عن الصلوة خلف من تولى أمير المؤمنين وهو يمسح على الخفين فكتب لا تصل
خلف من يمسح على الخفين فإن جامعك وإياهم موضع لا تجد بدا من الصلوة معهم فأذن لنفسك وأقم إلى آخر الرواية وفي رواية معمر بن يحيى كلما خاف المؤمن على نفسه فيه ضرورة
فله فيه التقية وفي معناها ما ورد من أن كل شيء يضطر إليه ابن آدم فله فيه التقية فإن ظاهرها بيان ضابط التقية ومداره نفيا وإثباتا والمرسل المحكي في الفقه الرضوي
عن العالم عليه السلام لا تصل خلف أحد إلا خلف رجلين أحدهما من تثق بدينه وورعه والآخر من تتقي سيفه وسوطه وشره وبوائقه وشنعته فصل خلفه على سبيل التقية
والمداراة وعن دعائم الإسلام بسنده عن أبي جعفر لا تصلوا خلف ناصب ولا كرامة إلا أن تخافوا على أنفسكم أن تشهروا ويشار إليكم فصلوا في بيوتكم ثم صلوا معهم واجعلوا
صلوتكم معهم تطوعا إلى غير ذلك من الأخبار التي يقف عليها المتتبع وكيف كان فالأظهر اعتبار ترتب الضرر على مخالفة التقية في خصوص الواقعة فيكون التقية كسائر
الأعذار إلا أنه اختلف فيه هل يعتبر في شرعيتها عدم المندوحة والعجز عن أداء الواجب على النهج المشروع فيجب عليه التأخير مع سعة الوقت ورجاء التمكن في آخره على القول
به في سائر الأعذار ويجب الانتقال من مكان التقية إلى مكان الأمن وكذا غيره من أنواع التخلص أم لا يجب بل يكفي ترتب الضرر على مخالفة التقية حال الفعل وإن
قدر على التخلص بتغير الوقت والمكان أو إقامة المخالف من مجلسه أو تستره عنه بل ولو أن ظاهر من تمسك بأدلة الحرج كالفاضلين هو الأول وصريح البيان وجامع
المقاصد الروض هو الثاني بل قد يشعر كلام الثاني بكونه من المسلمات لأنه ذكر عدم الخلاف في بقاء أثر هذا الوضوء بعد زوال التقية وإخبار البقاء ثم قال ولا يشترط في جواز
ذلك ونحوه للتقية عدم المندوحة وهو يوجب بقاء الطهارة مع زوال السبب ويدل على هذا القول ظاهر ما تقدم من رواية أبي الورد وإن كان عطف الثلج عليه بما يشعر
باتحادهما في الاختصاص بصورة عدم المندوحة منها وكذا بعض الأخبار المتقدمة لكن الغالب العدم ملازمته لتمام الوقت وإمكان التقصي عنه بخلاف الثلج المانع عن
نزع الخف فيحمل المطلقات على ذلك مشكل مضافا إلى ما عن العياشي بسنده عن صفوان عن أبي الحسن في آخرها الوارد في غسل اليدين قلت له يرد الشعر قال إن كان
عنده آخر فعل وإلا فلا خلافا في صريح المدارك وحكي عن بعض متأخري المتأخرين متمسكا بانتفاء الضرر مع المندوحة فيزول المقتضي وأيد الجواز في الحدائق بالأخبار
الدالة على الحث العظيم على الصلوة مع المخالف ووعد الثواب عليها حتى ورد أن الصلوة معهم كالصلوة مع رسول الله مع استلزام ذلك ترك بعض الواجبات

أقول أما ما في المدارك فهو حق لو كان مدرك مشروعية التقية مجرد نفي الضرر والحرج كما يظهر من جماعة كالفاضلين إلا أن الظاهر مما ذكرنا من الأخبار وشبهها
مما لم يذكر أن التقية أوسع من غيرها من الأعذار فالمعتبر فيها ترتب الضرر على ترك التقية في أجزاء العبادات وشرائطها مع إتيانها بحسب متعارف حال الفاعل فلا يجب على الحاضر
في ملأ المخالفين الامتناع عنهم أو الخروج من مسجدهم أو تأخير صلوته إلى آخر الوقت ولو كان المتعارف بحسب حال الشخص من حيث حضور المسجد
خصوصا في الأيام المتبركة مثلا كيوم الجمعة وأيام رمضان أو كان المتعارف في تضييفه عندهم أو إضافتهم عنده فلا يجب في هذه الموارد التخلص عنهم بالتباعد عنهم بل حث الشارع
على المسالمة معهم نظير مسالمة بعضهم مع بعض وترك هجرانهم فالضرر معتبر مع هذا الموضوع والمصلي معهم يراعي ما هو الحق مع هذا الوصف ولا يجب التخلص
عن الضرر بترك أمثاله في نفسه أو في أصحابه وبالجملة فالشارع تفضل على الشيعة بجعل المخالفين كالشيعة في الشأن ويراعي الضرر مع هذا الحال ثم التعرض
لفعل العبادة في محاضرهم من غير اقتضاء العادة له محل إشكال وإن ورد في المستفيضة الحث على حضور مجامعهم في المساجد والجنائز وغيرها إلا أنه لا يبعد حملها
على دفع النفرة الجبلية الداعية إلى ترك معاشرتهم وترك العبادات بحضرهم مع إيجاب ذلك كله لظهور تشيع من لم يعرفوا تشيعه واستبانة العداوة ممن عرفوا
تشيعه فيؤدي ذلك إلى استيصال أهل الحق والحاصل أن الأخبار الواردة في الأذن في التقية على أقسام منها ما يدل على كونها عذرا كسائر الأعذار يعتبر فيها خوف
الضرر الذي هو المسوغ للمحظورات في غيرها من التقية كالمرض والإكراه ونحوهما ومنها ما دل على أنها أوسع من باقي الأعذار حيث أنها لا يعتبر فيها القدرة على التخلص
من الضرر المخوف بالحيل والتحايل بل يعتبر خوف الضرر مع جري المكلف على ما يقتضيه العرف والعادة والدواعي النفسانية ومنها ما دل على رجحان إظهار الموافقة لهم دفعا
لشبهة التشيع أو معاندة الشيعة معهم فيشرع التقية مع الأمن من الضرر المترتب على تركها في القضية الشخصية فيكون دفع الضرر حكمة لتشريع التقية فلا
تدور مداره في الوقايع الشخصية ولعل المستفاد منها بعد التأمل في جميعها ما ذكرنا وهو أن التقية ليست كسائر الأعذار في اعتبار عدم المندوحة فيها ولا
كالأحكام المبنية على الرخصة الملحوظ فيها الحرج حكمة للحكم لا علة كالقصر في السفر واعتبار الظن في الصلوة ونحو ذلك حيث كان الأمر فيها أوسع من باقي الأعذار
المسوغة للمحظورات فلا بد من الاقتصار على ما هو المتيقن من موارد الأخبار وهي التقية من المخالف بإخفاء المذهب عنه لتغيير عن الكفار أو ظلمة الشيعة حكمهما
حكم سائر الأعذار في اعتبار عدم المندوحة بل وكذا التقية بمعنى إظهار الفعل عندهم لمجرد كونه منكرا عندهم كما هو الغالب في هذه الأزمنة حيث يعلمون مذهب الشيعة
في الوضوء والسجود على التربة وغيرها وليس خفاء عنهم لأجل التلبيس على عليهم مما يعتقدهم في الاعتقادات أو في خصوص الأعمال وإنما هو لمجرد كون العمل منكرا عندهم

اول الفرق بين العلة والحكمة ان العلة يدور معها الحكم وجودا وعدما فقد يكون الحكمة حاصلة لكنه قد لا يكون

محل الفقرة ط

مبنی فی الفاضل من باب الابتداء علی المنکر فانه فی دخول هذا القسم من التقیة تحت الاخبار الدالة علی شرعیة التقیة مع المندوحة تأمل لعدم کثیر من عمومات التقیة و الخلاف
المنصوص فی شرعیة التقیة من حفظ النفس المسلمین واموالهم واعراضهم یشمل ذلک لکن لیس فیها ارید من الحاقها بما ماثل الاعذار فیعتبر فیها عدم المندوحة ثم ان الفعل المأتی
بتقیة ان کان مما تعلق فی العبادة فیه اختیار التقیة کالمسح علی الخفین تعرض البرد الشدید بوجب خیفة من العرفیة والجزئیة للعبادة فکان مباشرة الید لجسم الرجل فی
فی مسح الرجل نظیر المسح علی الرأس المأمور به فی روایة عبد الاعلی المتقدمة فلا یجوز الاخلال به ولا بشیء من شرائط المسح المعتبرة فلو اخل عمدا او لا عن عمد بطل الوضوء
الواجبات غیر المباشرة ولو مسح مع التقیة علی البشرة فحکمه کالمتضرر بمسح البشرة یبطل عند الاذن المرسل ذکره ویصح لا مع العمد واحتمل فی الروض عدم الفساد لاتیانه
النهی الی الخارج وفیه ان الامر الخارج متحد مع المأمور به فی الوجود فلا ینفع کونه خارجا نظیر الغصب وفیه بعض الفضلاء تکلیفه الی موافقة التقیة فلم یأت بالمأمور به وهذا
الدفع وفیه بالبطلان مع عدم العلم ابدا یا وی به منع انفکاک التکلیف بل الامتثال بالمأمور به بمنع للنهی کالمتضرر بالغسل لو کان خفه نجسا ولم یتمکن من ابقاء ظاهر فمسح علیه
تقیة لم یصح فوجب ثبنا لان التقیة لم یوجب مسح البشرة علی النجس وانما الحصر فیه من حیث عدم الفرد الآخر وان کان تمام الرسوخ فی العبادة فیه اختیار التقیة فان کان
فی اثناء العبادة کمسح الزائد علی الواجب عندنا او مستحبا کالتأمین فی الصلوة والتکفیر فیها بناء لا بقصد الجزئیة وان کان مبطلا عندنا ولو ترکه عصیانا لم یبطل العبادة
ولو الجأت التقیة الی غسل الرجلین فان قلنا بجواز ذلک فی الضرورة کما اذا لم یمکن ایصال الماء الی بشرة الرجل عن الجوارب کما تقدم من الذکری مثلا لا بعد القصد الی
الغسل فهو غیر مخالف للواجب لا اختیارا وان کان علی وجه یخرج عن اسم المسح وقلنا بجواز ذلک عند تعذر المسح فحکمه حکم المسح علی الخفین بل الثانی اولی لو دار الامر بینهما
لکونه اقرب الی مطلوب الشارع وهو غیر بعید وان خرج علی وجه لا یسوغ لکفایته من المسح لکمال مغایرته معه کغمس الرجل فی الماء فالظاهر ان الغسل لا یقوم به فلو فرض کان
الوضوء کالمسح اما فی صحته لکون الفعل مستندا الی التقیة وعدمها لان فعله لیس علی هذا الفعل بالخصوص وانما الحصر فیه بالعرض نظیر المسح علی الخف النجس
وجهان ولو زال السبب المسوغ علی الخف بطل الوضوء الناقص فاما ان یکون قد صلی بها صلوة صحیحة واقعیة بان وقعا الیأس عن زوال العذر فی اول الوقت او قلنا بجواز
البدار فی سعة الوقت لا ولی الاعذار وعدم جواز الانتظار لزوال تلک الاعذار مطلقا او فی خصوص التقیة علی ما اخترناه من عدم اشتراط عدم المندوحة فیها مطلقا واما
ان یکون بحیث لم یصل کذلک فان صلی فلا اشکال فی عدم جواز الاعادة ولا القضاء لفرض الاتیان بالمأمور به واقعا نظیر الصلوة بالتیمم وانما الاشکال هنا فی صحة صلوة
اخری بهذه الطهارة وقد یلوح من المحکی عن المحقق الثانی فی بعض فوائده التفصیل فی جواز الاعادة للصلوة بوضوء التقیة بانه ان کان متعلقا بالتقیة مأذونا فیه
بالخصوص کمسح الرجلین فی الوضوء والتکتف فی الصلوة فانه اذا فعل علی الوجه المأذون کان صحیحا مجزیا وان کان للمکلف مندوحة من فعله لان الشارع
اقام ذلک الفعل مقام المأمور به حین التقیة فکان الاتیان به امتثالا لا یقتضی الاجزاء فلا یجب الاعادة ولو تمکن منها علی غیر وجه التقیة قبل خروج الوقت ولا اعلم فی
خلافا ولو لم یکن متعلقها مما ورد فیه نص علی الخصوص کفعل الصلوة الی غیر القبلة والوضوء بالنبیذ ومع الاخلال بالموالاة فیجعلها سابقا کما یراه بعض العامة فان
المکلف یجب علیه اذا انقضی الضرورة مواقفة اهل الحق واظهار المواقفة لهم ثم ان امکن الاعادة فی الوقت بعد الاتیان وجبت ولو خرج الوقت نظر فی دلیل
القضاء فان وجب قیل به لان القضاء انما یجب بفرض جدید ثم نقل عن بعض اصحابنا القول بعدم الاعادة مطلقا نظرا الی ان المأتی به وقع شرعا فیکون مجزیا علی کل
تقدیر ورده بان الاذن فی التقیة من جهة الاطلاق لا یقتضی ازید من اظهار المواقفة مع الحاجة انتهی کلامه رفع مقامه **اقول** وما ذکره فی القسم الاول من عدم
وجوب الاعادة هو الاقوی وعدم القضاء ایضا لعدم الفوت مع فرض بقیة المأتی به کما فی الصلوة مع التیمم واما ما ذکره فی القسم الثانی فان اراد بعموم
التقیة العمومات الدالة علی وجوبها ومؤاخذة من ترکها فلا ریب انها لا تدل علی صحة ما یقع للتقیة فیه من العبادات فان التکتف اذا کان مبطلا للصلوة
والاکل مبطلا للصوم والطلاق والماء الوضوء شرطا فیه فوجوب هذه الافعال وجوبا نفسیا لحفظ النفس والمال لا ینافی ترتب آثارها علیها وهو الابطال غایة الامر
ان دلیل حفظ النفس دل علی وجوب الاتیان بما تبطله کما دل علی الاکل علی وجوب الافطار فی شهر رمضان واما اذا امر بالصلوة فلم یقع الفعل المواقف لها لا
اختیارا ولا اضطرارا کما لو اکره علی الصلوة بغیر طهارة فمثل هذا المأتی به لا مجال للتأمل فی عدم اجزائه عن المأمور به بل یجب امتثال الامر فی الوقت وفی
کما لو منعه مانع عن اصل الصلوة فی جزء من الوقت وفی تمامه ولا اشکال فی صدق الفوت فلا حاجة الی التعرض فی ادلة القضاء لوجوب الامر الجدید بعض ما فات
ولم یقل احد فی هذا الفرض بسقوط القضاء فضلا عن الاعادة وان اراد بعموماتها العمومات المرخصة لاتیان العبادات المأمور بها فی الشریعة علی وجه
التقیة نظیر قوله التقیة فی کل شیء الا فی المسح علی الخفین وشرب المسکر ومتعة الحج فان استثناء المسح علی الخف والمتعة من العموم مع ان الممنوع منهما هو
الامتثال بامر الوضوء والحج علی وجه التقیة کاشف عن کون المستثنی منه هو الجواز بمعنی الرخصة فی امتثال الاوامر علی وجه التقیة الی غیر ذلک مما یستفاد منه
الرخصة فی التقیة فی مقام امتثال العبادات فلا ریب انه لا فرق بین هذه العمومات وبین الامر الخاص بالتقیة فی عبادة خاصة فی الدلالة علی ان الشارع اکتفی فی
مقام التقیة بالامتثال علی طبق التقیة وکیف کان فلا اشکال فی عدم اعادة ما صلی بالامر الواقعی المتوجه الی المکلف حال الاضطرار ولذا قال شارح الموجز
لا یجب اعادة الصلوة التی فعلها بالطهارة الضروریة اجماعا انتهی وانما الاشکال فی الوضوء المأتی به علی هذا الوجه من حیث اباحة الدخول فی عبادة اخری
مع التمکن من الوضوء التام له وبعبارة اخری الخلاف والاشکال فی ان هذا الوضوء مبیح مطلقا او مخصوص بالعبادة حال الاضطرار فهذا الاعادة فهو نظیر التیمم
لا یباح به الا الصلوة المأتی بها حال الاضطرار او مبیح کالوضوء التام فلا ینتقض الا بالحدث فالذی اختاره فی المبسوط والمعتبر والتذکرة والمنتهی والایضاح

والموجز وشرحه ویحکی کشف اللثام وحاشیة المدارک ویحکی ثم الریاض هو الاول للعموم ما دل علی وجوب الوضوء وهو مجموع الافعال الخاصة عند ارادة القیام
الی الصلوة ولو من النوم او فی خصوص القیام من النوم علی ما فسر به الآیة فان النائم اذا قام الی الصلوة الظهر من نومه وجب علیه الافعال الخاصة فاذا لم یتمکن
من فعلها للظهر وتمکن من فعلها للعصر وجب علیه فلا یقدح فی الاستدلال کما زعم ورود الاخبار واتفاق المفسرین کما قیل علی ان المراد القیام من النوم بل الشأن
فی اثبات بل لثبت ما فعله من الوضوء الناقص عن الوضوء التام مطلقا الا من حیث خصوص وجوبه لاجل الصلوة التی لا یتمکن من فعلها مع الوضوء التام فان ظاهر
استشهاد الامام فی حیث المسح علی المرارة الی آیة نفی الحرج ارادة لزوم الحرج من الامر بالصلوة مع الوضوء التام فی هذا الفرض والا فالوضوء فی ذاته ومن حیث
الحکم التکلیفی وهو وجوبه بدلا عن الوضوء التام فیتبعه الحکم الوضعی بمعنی التأثیر فیها اباحة ما وجب لاجله مطلقا فلا یحتاج باقی الصلوات المقید حصول
الاثر المقصود منها علیه مقدمة لذلک الواجب کذا فی به حال الاضطرار وکونها الوضوء عند تنزل المقدمة للظهر فلیکتف فیه عند الحرج بالناقص لها
وان کان عند ارادة العصر قادرا علی التام فوضعه مع عدم الفرق فی صورة اشتراک الصلوتین فی وقت الوجوب بالاکتفاء بالناقص لیس الا للحرج اللازم
من الامر بالدخول فی العبادة الاولی مع الوضوء التام الا مطلقا ولذا لو علم انه حال فعل العصر تمکن من الوضوء التام لم یصح نیته اباحة الفعلین لعلمه بوجوب اتیان
الاخیر من ادلة الحرج فقد تکون اباحة ما لا یباح به کالوضوء الی نیة التیمم اباحة الصلوة فی حال فقدان الماء بالجملة فالانصاف ان دلالة الآیة واضحة کما اعترف
بعض المحققین الا انه قد یمنع عموم الآیة لان اذا للاهمال وفیه ان المقصود من هذه الخطابات بحکم فهم العرف هو بیان علة الحکم او معرّفه کما فی قوله اذا کان
الماء قدر کر لم ینجسه شیء وقولنا اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور وغیرهما فلا بد من صرف الفهم فی تتبع ما یکون حاکما علی هذا العموم وهو لا یتجاوز عن صورة
انا اذا اخرج المضطر عن هذا العموم وثبت ان الوضوء بالنسبة الیه مؤثر فی اباحة الصلوة فیشک فی بقاء هذا الحکم له او رجوعه الی المختار من وجوب الوضوء التام
علیه عند اباحة هذا الوضوء الناقص فی حقه الآن الحکم بالبقاء بحکم الاستصحاب فالمقام مما استصحاب حکم الخاص لا التمسک بعموم العام الثانی ان المتوضئ
للوضوء الاضطراری لا یقتضی الا ما فعله فیجزی ولو وجب ثانیا الوجوب وجب جدید الفرض عدمه وبتقریر آخر ان الوضوء اذا وجد فلا ینقضه الا الحدث کما فی الصحیح فی
الموثقة اذا توضأت فایاک ان تحدث وضوءا حتی تستیقن انک قد احدثت الثالث ان کل وضوء رافع للحدث فاذا فرض هذا المکلف رفع الحدث ولو بحکم
الاستصحاب لم یشمله الآیة للاتفاق کما قیل باختصاص الآیة بالمحدثین وهذا غیر داخل فیهم ویمکن الجواب عن الاستصحاب بان الآیة مقیدة بحال التمکن
من الوضوء التام لانه مخصص بالمضطر فکانه قیل کلما اردتم القیام الی الصلوة فأتوا بالوضوء التام ان تمکنتم ولو سلم کونه مخصصا للمکلفین
کان المعنی ایضا انه کلما قمتم الی الصلوة فیجب علی القادر منکم الوضوء التام ولو فرضنا زمان الاضطرار مستثنی من عموم ازمنة القیام الی الصلوة کان المعنی
انه یجب الوضوء التام فی جمیع الازمنة ارادة القیام الی الصلوة الا حال العجز عنه وعلی ای تقدیر فثبت المطلوب مع ان المقام لو کان مما استصحاب الحال
لوجب بعد انتقاض اثر الوضوء الاضطراری بالحدث وضوءا ناقصا ایضا لاستصحاب حکم المضطر له وبعبارة اخری استصحاب الحکم الخاص یقتضی وجوب ما وجب علیه سابقا
والقول بالتزام ذلک لولا الاجماع فاسد بالضرورة لا وجوب الوضوء التام علی من زال اضطراره وانتقض وضوء الاضطراری بالحدث لیس الا بعموم الآیة وبالجملة
فالتمسک باستصحاب حکم الخاص فاسد جدا نعم یمکن التمسک باستصحاب الاباحة لولا عموم الآیة مع امکان ان یرد بان الموضوع فی الاستصحاب مردد بین
اباحة الصلوة المدخول بها حال الضرورة او کل صلوة فان الاول لا ینفع والثانی مشکوک الحدوث نعم لو ثبت ان هذا الوضوء رافع للحدث امکن استصحاب
الطهارة علی القول بعدم تبعض الحدث زمانا او موردا لکنه غیر ثابت کما سیأتی واما عن الثانی فبان الوضوء ینصرف الی التام وبانا نلتزم بانه لا ینقض الوضوء
الناقص ای لا یرفعه مع بقاء استعداده وقابلیته الا الحدث والکلام هنا لیس فی انتقاض الوضوء وانما هو فی صلاحیته واستعداده للبقاء مع زوال
العذر واما الموثقة فهی واردة فیما علم انتقاضه بالشک وعن الثالث اولا منع اختصاص الآیة بالمحدثین غایة الامر تقییدها بالنوم وقد تقدم
عدم قدحه وانما لا تقابله بقوله وان کنتم جنبا فلا تدل علی شیء لان غایتها ارادة ان لم تکونوا جنبا وثانیا منع رفع الحدث وانما غایة الامر ترتب الآثار
المحققة فی حال الاضطرار فیجوز الدخول به فی هذا الحال فیما یشترط بالطهارة ویحصل له کمال ما یتوقف کماله علیها فی الحالة النفسانیة المقتضیة لا
الکون علی الطهارة ولا یلزم من ذلک حصولها حال التمکن من الوضوء التام ومما ذکرنا یظهر انه لو فرض عدم التمسک بالآیة فاللازم التمسک فی المقام
بقاعدة لزوم احراز الطهور لقوله لا صلوة الا بطهور بناء علی ارادة رفع الحدث وعدم ثبوت ارتفاع الحدث فی المقام ولا اباحته عدا الصلوة الواقعة
حال الاضطرار حتی بالاستصحاب فافهم نعم لو بقی فی الصورة الثانیة وهی ما اذا ارتفع الاضطرار قبل ان یصلی بوضوئه جواز الدخول فی الصلوة مع زوال
العذر امکن اثباته فی هذه الصورة بناء علی عدم القول بالفصل فلنتکلم فیها **فنقول** انه ما یمکن ان یستدل به علی الحاقها بالصورة الاولی هی الآیة
المنقولة بتقریب ان الخارج من عمومها بحکم ادلة الاعذار هو العاجز عن اتیان الصلوة بالوضوء التام حتی انه لو علم المضطر فی الحال انه یقدر عند ارادة
الدخول فی الصلوة من الوضوء التام لم یجز له فعل الناقص ولو فعله باعتقاد استمرار عجزه ثم طرأ القدرة کشف ذلک عن عدم الامر بوضوء الناقص نعم لو ثبت
من ادلة الاعذار کفایة الاضطرار فی زمان الوضوء کما هو ظاهر بعض ما تقدم فی التقیة لم یمکن الاستدلال بالآیة علی وجوب الاعادة بل امکن ان یستدل
بها علی الاجزاء بتقریب ان الامر فی الآیة امر غیری مقدمی فیکشف عن وجود مطلوب بین هذه الافعال والصلوة اوجب ایجابها عند وجوب الصلوة کما

تقدّم في اثبات رافعيته مطلقا الوضوء للحدث القابل للارتفاع فاذا فرض ان ادلة الاعذار دلت على سقوط بعض الواجبات المستفادة من الاية من العاجز عنها حين
الوضوء فضلا الواجب بالاتيان للغاية الوضوء الناقص فيكشف عن ثبوت الرابطة المذكورة في كل منهما فيجوز الدخول في الصلوة ومبنى المسئلة ان الاعذار
المسوغة له يعتبر وجودها حين الغاية المامور بالوضوء لاجلها او يكفي وجودها عند الوضوء والظاهر عموم الحرج ما يرجع اليه وان كان يترائى منه في بادي النظر كفاية
وجوده عند الوضوء الا ان مقتضى التامل ان الحرج انما يلزم من الامر بالصلوة مع الوضوء التام وهو مدار الحرج دون الامر بالوضوء منفردا ولكن المفروض في المقام
امكان جواز البدار لاولي الاعذار وكان مبنيا على تخيير المكلف في اتيان الفعل في اي جزء اراده من اجزاء الوقت وان المكلف مخير في كل جزء من الوقت بين
الفعل على الوجه الموظف فيه بحسب حاله من القدرة على الشرائط والعجز عنها وبين التاخير عنه فضابط العذر المسقط لبعض الشرائط ثبوته في الفعل في
الزمان الذي يريد وقوعه فيه وان امكن تاخيره الى ارتفاع العذر واتيان الفعل بشرائطه الاختيارية فاذا اراد المكلف اتيان الفعل في زمان فقد الوضوء
من اول الوقت لكون ثبوت الحرج في الصلوة في ذلك الزمان فاذا توضأ في الجزء الاول من الوقت واراد الصلوة فيه ثم تيسر له الوضوء التام قبل الدخول في
الصلوة لم يقدح في الوضوء الناقص لحصول شرطه وهو الحرج في فعل الصلوة في الجزء الذي اراد من الوقت فزوال العذر بعد الفراغ عن الوضوء لو اوجب استينافه
الوضوء فقد لزم تاخير الصلوة عن الوقت الذي اراد ايقاعها فيه والمفروض خلافه فمحصل ان اللازم في المسئلة وهو جواز المبادرة لاولي الاعذار
كفاية تحقق العذر في الزمان الذي يريد الصلوة فيه فان علم من اول الامر بدوام العذر الى الوضوء الناقص بعد الفراغ عن وضوء الناقص وقبل الدخول في
الصلوة صح وضوء الناقص لان لزوم التاخير عند لزوم التاخير للصلوة عن ذلك لو قلنا ان اناطة العذر بتحققه في زمان ارادة الصلوة مبني على تقدم
من ان الوضوء الواجب في الوقت لا يتحقق امتثاله ممن لا يريد الصلوة بذلك الوضوء فيشترط في قصد الوجوب به ارادة الصلوة به فلا يشرع الوضوء الناقص
مع ارادة الصلوة في الوقت المتأخر الذي يمكن ايقاع الوضوء التام لان هذا الوضوء ليس مقدمة لتلك الصلوة اما لو قلنا بما
المشهور من انه يكفي في اتصاف الوضوء الموجود في الخارج بالوجوب تحقق وجوب غايته في ذلك الزمان وان لم يرد ايقاعها فيه فله اتيان الوضوء الناقص في كل جزء من
الوقت لمشروعية الصلوة عقيب ذلك الوضوء بحكم ادلة سعة الوقت وان لم يردها المكلف في ذلك الوقت لكن يخرج الكلام عن الصورة الثانية وهي ما
اذا لم يترتب عليها اثر في حال العذر الى الصورة الاولى لان الوضوء الناقص في هذا الفرض قد يترتب عليه اثر وهي اباحة الدخول في الصلوة بمجرد الفراغ عنه
يكون الكلام في استمرار اثره بعد وقوعه صحيحا فان قلت لو قلنا باستحباب الوضوء الناقص لاجل الكون على الطهارة لم يبق للصورة الثانية ايضا لو ضوء الذي
يتكلم في صحته من جهة اعتبار العذر في حاله او في حال ايقاع الغاية فرض اذ بمجرد الفراغ يترتب عليه الكون على الطهارة وان لم يقصد قلت حصول
الكون على الطهارة مع ملاحظة في اول الوضوء يتوقف على صحة الوضوء من جهة الامر المقدمي الذي يتعلق به فاذا فرض عدم الامر به مع التمكن من اتيان غايته
بالوضوء التام لم يحصل له مع انه يمكن فرض الكلام في زوال العذر قبل الفراغ من الوضوء المتوقف عليه الكون على الطهارة وما يكون للموالاة فانه يجيء بعض انه
ياتي على القول بعدم اعادة الوضوء بزوال العذر على ما عادته هنا نعم لو قصد بهذا الوضوء الكون على الطهارة كان لازمه الصحة لان الكون على الطهارة لا
المتصل بالفراغ منعقد بالوضوء التام فليكتف فيه بالناقص فتحصل من جميع ما ذكرنا ان مقتضى القاعدة في الاعذار على خلاف ادلة الوضوء التام من شرعيته
الوضوء الناقص شرعيته بالنسبة الى العاجز عن تحصيل الغاية المطلوب لاجلها بالوضوء التام وعدم الاكتفاء بالعجز في خصوص زمان الاتيان بالوضوء الناقص نعم ربما
يستظهر ذلك من بعض ما تقدم في التقية واما اطلاق العذر في ما عداها كالثلج والخوف والجبيرة ونحوهما فالظاهر مسوق في مقام الجرح وان هذه الاعذار
رخصة لكن بشرط التلبس المصلي بها او كفاية تلبس المتوضي بها فالانصاف عدم الاطلاق فيها يطمئن به النفس ويشهد لما ذكرنا انه لو بني على الكفاية فاللازم الاكتفاء
بالتلبس بها في زمان الاتيان بذلك الجزء العذر وان زال قبل الفراغ اجماعا مع انهم لا يقولون به كما قيل

مسائل ثمان الاولى

الترتيب واجب فيما بين غير الرجلين من اعضاء الوضوء بان يوجد كل منها في مرتبة بالاجماع والسنة بل الكتاب ايضا بناء على افادة الواو للترتيب مع عدمها بناء على ما في التذكرة
من انه سبحانه غيى الغسل بالمرافق والمسح بالكعبين وهو يعطي الترتيب قال ولان الفاء في فاغسلوا يعطي الترتيب قطعا بين ارادة القيام وبين غسل الوجه
البدئة بغسل الوجه قضية للفاء وكل من قال بوجوب البدئة بغسل الوجه قال بالترتيب بين باقي الاعضاء انتهى وفي كلا الدليلين غموض يغني عن الخوض فيه وضوح المسئلة
والمراد بالترتيب هنا غسل الوجه قبل اليد اليمنى وغسل اليسرى بعدها ومسح الراس تاليا لليسرى وقابلا للتاخير ومسح الرجلين اخيرا مرتبين ام
على الخلاف المتقدم فلو خالف الترتيب بان فعل واحدا من الافعال المترتبة اعاد الوضوء عمدا كان او نسيانا ان انكار جف الوضوء لعدم امكان تدارك
الترتيب ... والمطلق في التحرير الاعادة عكس ظاهر التذكرة ولا وجه له الا اذا اريد به تعمد ايقاع الوضوء من اوله خلافا للترتيب
واما مع العمد في الاثناء فوجهه باشتراط المتابعة مع الاختيار على مذهبه فيتم الا توجيه العلامة لانه صرح في التحرير بعدم البطلان مع تعمد الاخلال بها
مع ان مجرد الاخلال بالترتيب لا يوجب فوات المتابعة وان كان البلل باقيا فان تعمد خلاف الترتيب من اول الوضوء اعاد الوضوء ايضا العذر ووقوع ما وقع
مع النسيان وان بدا له المخالفة في الاثناء او كان ناسيا اقتصر على ما يحصل معه الترتيب على المعروف بين الاصحاب اذا قدمت شيئا على شيء اعاد المتقدم ضبطويدل
عليه قوله في رواية منصور بن حازم في حديث تقديم السعي على الطواف الا ترى انك اذا غسلت شمالك قبل يمينك كان عليك ان تعيد على شمالك ... في موثقة

ابن ابي يعفور المحكي عن مستطرفات السرائر عن نوادر البزنطي قال ابو عبد الله عليه السلام اذا بدأت بيسارك قبل يمينك ومسحت راسك ورجليك ثم استيقنت بعد انك
قد بدأت بها فاغسل يسارك ثم امسح راسك ورجليك لكن ظاهر بعض الاخبار وجوب اعادة المتأخر ايضا ومحصله ان تقديم ما حقه التأخير فاسد مفسد
للمتأخر المحقق للتقديم ففي موثقة ابي بصير ان نسيت فغسلت ذراعيك قبل وجهك فاعد غسل وجهك ثم اغسل ذراعيك بعد الوجه فان بدأت بذراعك
الايسر قبل الايمن فاعد الايمن ثم اغسل اليسار وان نسيت مسح راسك حتى تغسل رجليك فامسح راسك ثم اغسل رجليك وهذه الرواية مع موافقتها لمذهب
العامة فيوهن الاستدلال بها لاحتمال التقية وضعفها يمكن حملها على الاستحباب او على ان مورد الحكم تذكر تقدم المتأخر قبل غسل المقدم فيحمل اعادة الوجه
واليمين على عدم المكلف لتداركهما وربما يستظهر مضمون الموثقة من روايات اخر لا ظهور لها في ذلك مثل قوله عليه السلام في المروي عن قرب الاسناد في رجل
توضأ فغسل يساره قبل يمينه قال يعيد الوضوء من حيث اخطأ يغسل يمينه ثم يساره ثم يمسح راسه ورجليه بناء على دعوى ظهورها في وقوع التذكر بعد اتمام
ولا يخفى فسادها لان التذكر ان كان بعد الاتمام فلا يصح الحكم باعادة الوضوء من راس لا لفوات الموالاة اذ بدونه لا وجه لاعادة غسل الوجه بل الظاهر ان
المراد اعادة الوضوء من موضع الخطأ وحمل السؤال على تذكره قبل غسل اليمين ولا ينافيه قوله توضأ الظاهر في اتمام الوضوء لان عطف الغسل عليه لبيان
قرينة على ارادة الاشتغال بالوضوء وهنا اخبار اخر قابلة للحمل على التذكر قبل غسل اليمين فلا يعارض بها الخبران السابقان نعم ظاهر المحكي عن الصدوق
تعارض الاخبار بل ظاهر المستفاد من طريقة حمل المتعارضين على التخيير حيث قال وروي فيمن بدأ بيساره قبل يمينه انه يعيد على يمينه ثم على يساره ثم قال وقد
روي انه يعيد على يساره انتهى ثم انه لو نكس فاخر غسل وجهه جزء بعد غسل اليد اذ لو حصل الاخلال بالنية اما لجعلها الداعي واما المقارنة لاخطار الغسل اليد
واستمرارها الى الغسل الى آخره فلو نكس ثانيا احتسب منه غسل اليمنى على ما ذكر ولو نكس ثالثا احتسب منه غسل اليسرى ويمسح بها الا باليمنى بناء على استهلاك ما غسله
الصحيح ولو كان في ماء جار وتعاقب جريات ثلث على الاعضاء الثلثة مقرونا بالنية اجزء بها فيمسح راسه ورجليه مع فرض عدم استهلاك بلل الوضوء في يده ولو كان في ماء واقف
ومضى عليه آنات ففي جواز نية انفصال الاعضاء مترتبا لا انه خلاف بين الفاضلين وبين الشهيد قدس الله اسرارهم فاستقرب العصر في الذكرى ولا يخرج عن اشكال
من جهة خلاصة الغسل على مجرد ابقاء الماء المحيط بالعضو على حاله والاصل على بقاء الماء المسبوق على العضو على حاله فيصح على اعضائه فعدوا احده ثم ينوي بقاء
الماء الباقي على العضو انغسالا به ولا اظن الشهيد قدس سره لا يفرق بين ذلك والا لم يحتج تدارك الترتيب الى غسل جديد بل كان يكفيه نية انغسال العضو بالبلل
الموجود عليه كالماء الواقف المحيط به فتدبر

المسئلة الثانية

الموالاة في الجملة واجبة اجماعا مستفيضا بل محققا وهي في اللغة والعرف
بمعنى متابعة الافعال وتعاقبها ووصل بعضها تابعا لبعض غير منقطع منه واختلف في المراد بعدم الانقطاع فقيل تواصل بعضها ببعض حقيقة عرفية
بان يشتغل باللاحق بغير فصل عرفي بينه وبين السابق وقيل انه يلاحظ التواصل وعدم الانقطاع بالنسبة الى الاثر وهو البلل فيكفي ان يغسل كل عضو
قبل ان يجف ما تقدمه واتفق الكل ظاهرا على ان المتابعة عند التفريق الاضطراري هو بهذا المعنى الثاني لان الظاهر من المبسوط والمعتبر والمنتهى في
مسئلة زوال العذر المسوغ للمسح على الخفين انه لو مسح على الرجل بعد زوال العذر لم يكف لفوات الموالاة ومن المعلوم ان المفروض بقاء بلل الوضوء والا
لعلل عدم الاجزاء بلزوم المسح بالماء الجديد فلاحظ ثم القول الاول بين قولين احدهما وجوب هذا المعنى بعنوان شرطيته للوضوء وهو صريح المبسوط وظاهر المقنعة
قال لحظ المتابعة واجبة وهي ان تتابع بين الاعضاء مع الاختيار فان خالف لم يجزه انتهى وفي المقنعة ولا يجوز التفريق بين الوضوء فيغسل الانسان وجهه
ثم يصبر هنيئة ثم يغسل يديه بل يتابع ذلك ويصل غسل يديه بغسل وجهه ومسح راسه بغسل يديه ومسح رجليه بمسح راسه ولا يجعل بين ذلك مهلة الا لضرورة
لانقطاع الماء وغيره مما يلجئه الى التفريق فان فرق وضوئه لضرورة حتى يجف ما تقدمه استانف الوضوء من اوله وان لم يجف وصله من حيث قطعه وكذلك
ان نسي مسح راسه ثم ذكره وفي يديه بلل من الوضوء فليمسح عليه ومسح رجليه ان لم يكن في يديه بلل وكان في لحيته او حاجبيه اخذ منه ما يندى به اطراف اصابعه
ثم قال وان ذكرها نسيه وقد جف وضوئه ولم يبق من نداوته شيء فليستانف الوضوء من اوله انتهى وظاهر قوله لا يجوز التفريق في مقابل ما يعتبر في الوضوء
هو البطلان ونظير ذلك قوله قده فيما بعد ولا يجوز لاحد ان يجعل موضع مسح رجليه غسلا كما لا يجوز له ان يجعل موضع غسل وجهه مسحا وما يليه
على ان مراعاة عدم الجفاف مع الضرورة عنده نوع من التتابع وهكذا التفريق قوله قده في مسئلة وجوب الترتيب بين الاعضاء فان ترك ذلك يعني غسل المقدم
قبل المتأخر وجب عليه فرض مما من جوارحه اعاد الوضوء مستانفا ليكون وضوئه متتابعا غير متفرق انتهى فيحصل قول الشيخين ان الموالاة المشترطة في
الوضوء هي المتابعة بين الاعضاء مع الاختيار ومراعاة عدم الجفاف مع التفريق لاجل الاضطرار الثاني ان المتابعة بهذا المعنى واجب مستقل غير معتبر في صحة
الوضوء وانما المعتبر فيه اختيارا واضطرارا هو المعنى الثاني وهو صريح المعتبر وغيره بل عن ... ظاهر المحكي عن الخلاف بل ظاهر المحكي عن شرح
الارشاد لفخر الدين والتنقيح ومع ... وكشف الالتباس اختصاص القول بوجوب المتابعة بغير الشافعي في هذا القول انه لا يبطل الوضوء الا بالجفاف وان ... في
تظهر في الاثم وقد وكانهم عولوا على ما في التذكرة حيث انه بعد نقل القولين في تفسير الموالاة قال وعلى القولين لو اخر حتى جف السابق استانف ...
ولو لم يجف لم يستانف الوضوء بل يعصي عمدا على الاول خاصة وهو الاقرب منه انتهى وقد عرفت صريح المبسوط وظاهر المقنعة وكان الحلي ادعى الاجماع
على وجوب المتابعة ثم استدل عليه بان صحة الوضوء معها معلوم وبدونها غير معلوم واظهر منها عبارة المصنف هنا فان ظاهره التفصيل بين حال الاختيار والاضطرار

حيث ادعى الاجماع اولاً على اشتراط الموالاة فى صحة الوضوء بل الاظهر منها اعتبار المعتبر لانه الثابت خال الاضطرار واظهر منها ما فى المعتبر حيث ادعى الاجماع اولاً على اشتراط الموالاة فى صحة كون وجوب المتابعة فيها وجه واحد هو الوجوب الشرطى لانه الثابت حال الاضطرار
الوضوء ثم نقل الخلاف فى تفسيرها وحكى ما تقدم من عبارة المبسوط ونحوه الشهيد فى الذكرى ولاجل ما ذكرنا ذكر غيره ولعله منهم الشهيد الثانى فى الروض والمقاصد العلية
على العلامة والمحقق الثانى دعوى الانحصار واهمال القول الشيخ فى المبسوط فجعلوا الاقوال ثلثة بل ذكر بعض المتاخرين رابعاً وهو قول الصدوقين بكفاية احد الامرين
من المتابعة ومراعاة عدم الجفاف فانهم لحصل كفى فى الموالاة فلو والى وجف لم يقدح كما لو لم يوال ولم يجف وهذا هو الاقوى بحسب الاخبار وان ادعى فى الذكرى
ان الاخبار الكثيرة بخلافه وسيظهر خلافه وفاقاً لجماعة منهم اصحاب المدارك والمشارق والحدائق وجماعة ممن تاخر عنهم بل لم نعثر على مصرح بخلافه ممن وصل
الينا كلماتهم المحكية فى الذكرى وغيرها الا انهم قدس الله اسرارهم لم يتعرضوا الا الجفاف الحاصل بالتفريق فحكموا بفساد الوضوء الا ان يدعى ان العبرة عندهم فى البطلان
بالجفاف عن الضرورة كافراط الحرارة وانما ذكروا التفريق لانه السبب غالباً للجفاف او فى مقابل من منع من التفريق ولو لم يجف وكيف كان فمرجع القول المختار الى كفاية
التواصل بالمعنى الاعم من تواصل نفس الافعال بعضها ببعض وتواصلها من حيث الاثر بان يشرع فى الفعل اللاحق قبل محو اثر الفعل السابق وهو البلل فالقادح
فى الوضوء هو تقاطع الافعال عيناً واثراً وهو المراد بالتبعيض فى قوله ان الوضوء لا يتبعض وعليه يحمل المتابعة فى رواية حكم بن حكيم وغيرها ففى موثقة ابى بصير عن
ابى عبد الله اذا توضأت بعض وضوئك فعرضت لك حاجة حتى يبس وضوئك فاعد وضوئك فان الوضوء لا يتبعض وفى رواية حكم بن حكيم المحكية عن العلل قال سئلنا ابا
عبد الله عليه السلم عن رجل نسى من الوضوء الذراع والراس قال يعيد الوضوء ان الوضوء يتبع بعضه بعضاً فان الرواية محمولة على من تذكر بعد الجفاف وتعليل البطلان
باشتراط المتابعة مع ما علم من الاخبار المستفيضة الامرة باخذ البلل من اللحية والحاجب اذا تذكر فى اثناء الصلوة لا يستقيم الا بحمل المتابعة المعتبرة فى الوضوء
على ما هو اعم من تتابع الاثار وكون المراد بالتبعيض المبطل هو تقاطع الافعال بالمرة عيناً واثراً فاذا حصل تواصل الافعال كفى وان لم تتواصل الاثار اعنى البلل لا
وكذا اذا حصل الاثار ولم يحصل تواصل الافعال بانفسها فالتحديد بالجفاف فى النص والفتوى لعله مبنى على الاغلب ما يجرى من التتابع بحسب الغالب الا انه لو فرض تواصل
نفس الافعال لا تقدح الجفاف لم يجز ومما ذكرنا يعلم انه ليس فى الاخبار كلمات الاصحاب الاخيرة ما ينافى هذا المعنى المحكى عن الصدوقين الا ما فى المدارك فى ذلك شهد
المدعى لمخالفته للاخبار الكثيرة من اختصاص مورد اخبار قدح الجفاف بالجفاف الحاصل بالتفريق فيرد عليه ان العبرة بعموم التعليل فى قوله ان الوضوء لا يتبعض وقوله
ان الوضوء يتبع بعضه بعضاً بل ما عرفت من ان المتابعة اعم من ان يكون من جهة الاثار توضيح ذلك ان المراد بالمتابعة فى العلة المذكورة فى قوله فى رواية اتبع
وضوءك بعضه بعضاً لا يجوز ان يكون المراد به خصوص تتابع الافعال عرفاً وكذا المراد من التبعيض المنفى فى الوضوء فى العلة المذكورة لا يجوز ان يكون خصوص تقاطع الافعال
بعينها لما فى الاخبار الكثيرة من ان الناسى للمسح ياخذ من بلل لحيته وان يذكر فى خلال الصلوة ومن المعلوم ان المتابعة العرفية هنا غير حاصلة والقاطع بين الافعال
حاصل فيدور الامر بين ان يراد من المتابعة خصوص عدم الجفاف والمراد بالتبعيض التبعيض من حيث الرطوبة والجفاف فيكون هو المناط وجوداً وعدماً فى صحة
الوضوء دون المتابعة الحقيقية وبين ان يراد من المتابعة الاعم من تتابع الاثار فيكون المعتبر مطلق التتابع الحاصل بالاعيان او الاثار ويراد من التبعيض
المبطل للوضوء هو تقطيعه راساً بحيث لا يبقى تواصل بين الافعال ولا الاثار ليكون المناط مطلق المتابعة فيكفى كل فرد منه عن الاخر ويكون التحديد بالجفاف
فى موثقة ابى بصير تحديداً لصورة فوات المتابعة بين الافعال بتفريقها لغسل او نحوه ما ذكرنا مضافاً الى الاطلاقات ما فى الرضوى والوضوءات البيانية واما حجج الاقوال
الثلثة فلنذكرها مع اجوبتها ان حجة القول الاول ظاهر قوله اتبع وضوءك بعضه بعضاً بل قوله تابع بين الوضوء كما امر الله وظاهر التعليلين فى الروايتين
المتقدمتين وضعف الاول مضافاً الى ما سمعت من ان المراد بالمتابعة فى الافعال فى مقام التعليم من الفاديك فلا يدل على رجحانها فضلاً عن وجوبها واما دليل اثبات
المتابعة والتبعيض فقد عرفت الحال فيهما مفصلاً وربما يتوهم جواز التمسك بالاجماع المنقول مستفيضاً على وجوب الموالاة واعتبارها فى الوضوء بناء على ان الظاهر
من لفظ الموالاة الواقع فى معاقد الاجماعات هى المتابعة الحقيقية ويندفع بان نقلة الاجماع قد ذكروا وقوع الخلاف بين المجمعين فى معناها فيكشف ذلك
عن عدم كون الاجماع على اعتبار مفهوم هذا اللفظ حتى يرجع فيه الى الظاهر المتبادر ويندفع ايضاً توهم جواز التمسك لاعتبار الموالاة بمعنى عدم الجفاف بالاجماع
عليها المدعى فى كلام كل من فسر الموالاة بذلك بعد الجفاف بتقريب انعقاد اجماعهم على تفسيرها حاصل الدفع ان تصريحهم بالخلاف فى معنى الموالاة يكشف عن ان معقد
الاجماع هى الموالاة بالمعنى المردد بين المعانى المختلف فيها لا مفهوم اللفظ عرفاً حتى يكون مقتضى التبادر دليلاً على اعتبار المتابعة الحقيقية ولا المعنى الذى عينه
مدعى الاجماع حتى يكون دليلاً على اعتبار ذلك المعنى المعين فافهم ذلك فانه ينفعك فى كثير من الموارد مثل دعوى الاجماع على نجاسة الكافر وعلى التخيير بين القصر
والاتمام فى الحائر وغير ذلك من النظائر وحجة القول الثانى هو الاجماع واقتضاء الامر المتعلق بكل عضو من اعضاء الوضوء للفور كما عن الخلاف وبقوله اتبع وضوءك
بعضه بعضاً كما فى المعتبر ونحوه قوله تابع بين الوضوء كما امر الله وحكاية الاجماع موهونة بوجود الخلاف كما صرح به جماعة وبعده لا دلالة على الوجوب بمعنى ترتب
الاثم واستدلاله بكون الامر للفور الظاهر فى ارادة الاثم بالتاخير معارض باستدلاله بالشك فى الصحة مع عدم الموالاة الظاهر فى ارادة الوجوب الشرطى مع ان
الثانى اظهر واما الاستدلال بكون الامر بايقاع افعال الوضوء مفيداً للفور فلم يتحقق وجهه لو بعد تسليم اقتضاء الامر للفور فان الفورية بالنسبة الى الفعل
الاول وهو غسل الوجه مخالف للاجماع ولا يفيد المطلوب واما الاية فهى معطوفة على العضو فاذا لم يكن الامر بالغسل فى المعطوف عليه للفور فكيف يفيده
فى المعطوف كما يظهر من قولك اضرب زيداً وعمراً واعلم ان هنا قولاً اخص من قول الشهيد بن الوفرق ولم يجف فلا اثم ولا ابطال الا ان يخص الامر بالنهى فياثم

انتهى

انتهى ولو امتثل على وجه يمكن ان يكون قائلاً بالاثم فى ترك المتابعة الا ان التفريق لغير المتفاحش غير قادح عنده فى صدق المتابعة ولا ينافى ذلك الكتاب
كما لا يكون الموالاة مراعاة الجفاف الا حيث الا تكون المتابعة امراً زائداً غير الموالاة ثبت وجوبه بمثل قوله اتبع وضوءك بعضه بعضاً وكيف كان فقد عرفت ان لا
مثال الاثم الا بترك المتابعة ولا بترك الموالاة بمعنى عدم الجفاف ثم لو وجب التفريق فربما يتحقق الاثم من جهة النهى عن ابطال العمل بناء على القول بعمومه لحرمته فى جميع
الاعمال الا ما خرج وعليه فلا فرق بين الوضوء الواجب والمندوب لكن المبنى المذكور ممنوع كما حرر فى موضعه وعلى القول بالاثم بالتفريق لو فرق فى الوضوء المتقدم
فان اتم الوضوء اثم بالتفريق وان رفع اليد عنه حتى حصل الجفاف فلا اثم بناء على منع حرمة ابطال مطلق العمل ويحتمل الاثم مع البناء على الاتمام وان بدا له فى تركه
بعد هنا شىء وهو ان كثيراً ممن حكى لنا كلامه بل الاصحاب باسرهم كما هو ظاهر الذكرى قد قيدوا عدم الجفاف بصورة اعتدال الهواء واستظهر تابعاً للمحقق الخونسارى
وفيه الجمال الدين من هذا التقييد انه تقدير لمقدار زمان التفريق وان تاخر الجفاف فى الهواء الرطب مما لا ينفع كما ان تعجيله فى الهواء الحار لا يضر لكن تم
فى الذكرى بان هذا القيد للاحتراز عن افراطه فى الحرارة وانه لو بقى البلل فى الهواء المفرط فى الرطوبة والبرودة كفى فى صحة الوضوء وكذا لو اسبغ وضوءه بماء كثير
فبقى البلل وتبعه غير واحد فصرح بان المعتبر فى الجفاف الحسى لا التقديرى ولا بد من ذكر كلمات المتعرضين لهذا القيد قال فى المبسوط وان انقطع عنه الماء انتظره
فاذا وصل اليه وكان ما غسله عليه نداوة صح بنى عليه الوضوء وان لم يبق عليه نداوة مع اعتدال الهواء اعاد الوضوء من اوله انتهى وهو صريح فى ان القيد
للاحتراز عن الافراط فى الحرارة اذ عدم البقاء مع افراط البرودة اولى بالابطال وايجاب الاعادة وفى المهذب وان ترك الموالاة حتى يجف المتقدم لم يجز الا
ان يكون الحر شديداً او الريح يجف منه العضو المتقدم انتهى وفى التحرير لو فرق لعذر لم يعد الا مع الجفاف فى الهواء المعتدل ولو جف لعذر جاز البناء ولا يجوز
استيناف ماء جديد وقال فى التذكرة هذا الموالاة على الصحيح من اقوال اصحابنا المحصلين هو ان لا يجف غسل العضو المتقدم فى الهواء المعتدل ولا يجوز التفريق
بين الوضوء بمقدار ما يجف غسل العضو الذى انتهى اليه وقطع الموالاة منه فى الهواء المعتدل انتهى وفحوى هذا الكلام او لو قيد ابطال الجفاف فى الهواء المفرط
فى البرودة فتعين ان يكون الاحتراز عن الجفاف الحاصل مع افراط الحرارة فقط فالقيد راجع الى الجفاف المنفى لا لنفى الجفاف ليكون عدم المقيد باعتدال الهواء
شرطاً حتى يكون انتفاء هذا العدم المقيد شرطاً بالجفاف المقيد بالاعتدال لو اعتبر معه عدم الاعتدال اما المفرط البرودة وقال فى المراسم الموالاة واجبة وهى
ان تغسل اليدين والوجه رطب وتمسح الراس والرجلين واليدان رطبتان فى الهواء المعتدل انتهى والقيد الاخير راجع الى تقييد غسل كل عضو برطوبة ما قبله
فيسقط هذا التقييد مع عدم الاعتدال فيجوز افراط الحرارة لا مقابله كما تقدم وعن الجعفى من فرق فى وضوئه حتى يبس اعاده انتهى وظاهر هذه العبارات
كلها اعتبار الجفاف الفعلى دون مقداره نعم ربما يوهم ظاهر جملة من العبارات التقدير بمقدار زمان الجفاف فى الهواء المعتدل فلا عبرة بالجفاف قبله ولا ينفع عدمه
بعده قال السيد فى الناصريات ومن فرق بمقدار ما يجف معه غسل العضو الذى انتهى اليه وقطع منه الموالاة فى الهواء المعتدل وجب عليه اعادة الوضوء انتهى
وقال السيد ابو المكارم مدة فى الغنية فى الموالاة هى ان لا يؤخر غسل الاعضاء بمقدار ما يجف ما تقدم فى الهواء المعتدل انتهى وقال فى الكافى هى متابعة بعض
الاعضاء ببعض فلا يؤخر المؤخر عما يتقدمه بمقدار ما يجف المتقدم فى الزمان المعتدل انتهى وربما يوهم ظاهر هذه العبارات الثلث تحديد التفريق المبطل بمقدار حصول
الجفاف فى الهواء المعتدل فيقيد للاحتراز عن افراط الحرارة والبرودة الا ان التامل فيها يقضى بعد ظهورها فى التحديد الزمانى للجفاف فى الهواء المعتدل وهو الزمان المؤدى
لو لا الجفاف بل يحتمل قريباً ارادة نفس الزمان الشخصى للجفاف فهو نحو ان يقال لا يؤخر الى ان يجف كما صرح بذلك فى الغنية المتقدمة لا انصات ان العبارة قابلة لا
لا ظاهرة فى المقدار النوعى ويشهد لما ذكرنا ملاحظة النظائر العرفية لهذا الكلام مثل قولك جلست عند زيد او اجلس عنده بمقدار ان صلى الظهر ويشهد لما
ذكرنا تعبير السرائر فى ذيل كلامه بالمقدام مع ان صدره كما عرفت كالصريح فى اعتبار الجفاف الفعلى وكذا ملاحظة عبارة القاضى فى المهذب والكامل وعلى ما ذكرنا
من ان الكلمات المذكورة فهى ساكتة عن حكم التفريق مع افراط حرارة الهواء ومع قلة الماء وحرارة البدن وبطوء الاستعمال وتجفيف البدن فلا يظهر
منها الا حكم الجفاف بالتفريق مع اعتدال الهواء وحكم الجفاف بدون التفريق مع افراط حرارته ولو مع اعتدال الهواء بقى الكلام فى ان تلك العبارات مع ظهورها
فى اعتبار الجفاف الفعلى وعدم التقدير فى الهواء المفرط فى الرطوبة ظاهرة فى ان التفريق الموجب للجفاف او التاخير فى الهواء المفرط فى الحرارة غير مضر وصريحاً عبارات المبسوط
والمهذب والتحرير حيث فرض التقييد بالاعتدال فيها فى صورة التفريق وترك الموالاة مضافاً الى ظهور بل صراحة عبارة التحرير فى انه حد مرخص فى البناء مع الجفاف لا
يرخص فى تجديد الماء للمسح هذا لا يكون الا مع التمكن من ابقاء البلل الوضوء بالمتابعة او باكثار الماء او بالانتقال الى مكان معتدل واحتمال سقوط المسح راساً فى غاية
السقوط نعم المحكى عن بعض المنع يجوز بدل لا وكيف كان فلم يتعرض هؤلاء المجوزون للتفريق الموجب للجفاف مع افراط الحرارة لمقدار الرخصة فى التفريق فى هذا
الفرض فلا يبعد ما من ترخيص التفريق فى الهواء الحار مطلقاً او تقديره بذلك بمقدار الجفاف فى الهواء المعتدل مع انهم كما عرفت مما استظهرناه من عباراتهم لم يلتزموا
بالتقدير فى افراط الرطوبة فيرد عليهم سؤال الفرق نعم على ما استظهره شارح الدروس ومن تبعه منهم جمال الدين من ظهور كلامهم فى التقدير فى صورتى الافراط
لا يرد عليهم شىء لكنك عرفت ظهور كلماتهم فى عدم تقدير الجفاف فى افراط الرطوبة وسكوتهم عن حكم مقدار التفريق الذى رخصوا فى ظاهر كلماتهم فى افراط الحرارة
نعم صرح جماعة ممن تاخر عن العلامة كالشهيدين فى الالفية وشرحها والمحقق الثانى فى الجعفرية وشارحها ان التفريق الموجب للجفاف مبطل حتى مع عدم
الاعتدال فان فرض تفريق يسير اوجب الجفاف لافراط الحرارة وانه يسقط اشتراط الموالاة الا فى صورة تعذر ابقاء البلل قال فى الالفية فى تفسير الموالاة المعتبرة

المعتبر في الوضوء هي متابعة الافعال بحيث لا يجف السابق الا مع التعذر بكثرة الحر وقلة الماء قال الشارح في المقاصد العلية اي مع اجتماعهما معا فيسقط
اعتبار ذلك انتهى وقال في الجعفرية في تفسير الموالاة المعتبرة وهي ان تكمل الطهارة قبل جفاف ما تقدم مع التعذر لشدة الحر وقلة الماء قيل بالسقوط ولعل بعيد ويحكى
الشارح عن الاخوان ابو جو التيمم وضعفه فان ظاهر المتن ان سقوط اعتبار الموالاة انما هو في الصورة التي اختلف فيها بين المسح بماء جديد او بين التيمم وانه لا يسقط
اعتبار ما بقي مما لا يحتاج معه الى تجديد الماء بل ظاهر عبارة العلامة في التحرير ذلك ايضا وان استظهر ثاني من صدرها خلافه بناء على استظهار النفي عن قوله يجوز كما يتفق
فانه يكون قوله لو جف التصريح في صورة تعذر ابقاء البلل بما ناما احترز عنه بقيد الهواء المعتدل وظاهره انحصار البناء انما هو في هذه الصورة ومن هنا يمكن استظهار
ذلك من عبارة المنتهى حيث قال بعد اطلاق الحكم بابطال الجفاف فرع لو جف ماء الوضوء من الحر المفرط والهواء المحرق جاز البناء واستيناف الماء الجديد دفعا للحرج
انتهى ونحوها عبارة المنتهى فان تعلق جواز البناء على الجفاف الحاصل من الحر بما يستظهر منه عدم جوازه لو كان الجفاف بمداخلة التفريق وبالجملة فالظاهر عدم مخالفة
باقي الاصحاب للشهيد ومن تبعه وكيف كان فالمتبع هو الدليل وقد عرفت عدم الدليل على البطلان بالجفاف مع الموالاة ولا فرق في ذلك بين حصوله اختيارا بتجفيف او تقليل
ما او بين حصوله اختيارا بتجفيف او تقليل ما او بين حصوله لضرورة واولى بعدم القدح ما لو وقع على العضو الممسوح او المغسول ما استهلك معه رطوبة الوضوء نعم على
مذهب الشهيد ومن تبعه يحتمل الحاقه بالجفاف تنزيلا للاستهلاك منزلة فقدها لانه لا وجود العدم ولهذا اتفقوا على ان الغسلة الثالثة لا تبطل الوضوء ولو لم يمسح برطوبتها
وهل العبرة بعد الاستهلاك بجفاف تمام الرطوبة نظرا الى بقاء بعض الرطوبة الاصلية معها ما دامت باقية او يقال زمانا ما لو لم يطرء عليه هذه الرطوبة قطع بالجفاف في
بعض متاخري المتاخرين وفيه نظر ثم ان ظاهر الاكثر ان القادح هو جفاف جميع ما تقدم لاستصحاب الصحة ولعدم حصول التبعيض المذكور الا بذلك ولانه الظاهر من
قوله في الرواية المتقدمة حتى يبس وضوئك وقد يستدل تبعا للمعتبر والمنتهى بما دل من النص والاجماع على الاخذ من اللحية والحواجب والاشفار اذا نسي المسح ويمكن ان
يقال ان تخصيصها بالذكر لاجل قابليتها للاخذ منها بخلاف البلل الكائن الى باقي الاعضاء فانها وان بلت لكنها غالبا لا تقبل للاخذ منها ويؤيد ذلك انه قد ذكر
اللحية والحواجب من اعتبر بالخصوص العضو السابق على العضو المنقطع عليه كالحلي فانه قال في السرائر فان لم يكن فيه اي ناسي المسح بلة اخذ من حاجبه او لحيته واشفار
عينيه ان كان في ذلك نداوة انتهى ولا يخفى ان ظاهر اعتبار جفاف اليد هو مبطل عند الحلي تبعا للسيد كما عرفت من السرائر والناصريات وحكي عن المراسم والمهذب والاشارة
والحكي عن الاسكافي اعتبار بقاء البلل على مجموع الاعضاء ولعله لصدق تبعض الوضوء عند جفاف بعض الاعضاء وفيه ما لا يخفى وعلى المختار يكفي بلل الغسل
المستحب اذا لم يكن استحبابه من جهة التسامح في ادلة السنن وبالجملة فكل بلل يجوز المسح به يكفي بقاؤه في الموالاة وقد يكفي في الموالاة ما لا يجوز المسح به كما اذا نضب
عليه بعد الكف ما اجنبي استهلكت رطوبتها فان بقاء هذه الرطوبة كاف في الموالاة ولا يجوز المسح بها كما اذا اغترف باليمنى غرفة الغسل اليسرى المستحب فجف ما على
المغترفة لهذا الغسل فانه كاف في البلل لكن لا يجوز المسح لو فرضنا لمسك ترك الغسلة المستحبة فتركها وكيف كان فلا اشكال في رجحان الموالاة بمعنى المتابعة
لرجحان المتابعة والمسارعة الى الطاعة واما رجحانها بمعنى كونها من مستحبات الوضوء فلا دليل عليه لان الوضوءات البيانية بناء على دلالتها على التأسي فيما لا يعلم
وجهه خصوصا او عموما من حيث ونحو عرفنا بالمجمل فيه لا لنها على المدعى نظرا لاحتمال كون المتابعة فيها من باب جريان العادة بذلك في الفعل البياني في مقام
التعليم مع انه لا يثبت الا ما هو المتيقن من رجحان المتابعة نفسا لا كونه من مستحبات الوضوء ومن هذا لا يعلم انه لو نذر الموالاة بمعنى المتابعة وعدم التفريق
على القول بعدم اشتراطه في الصحة اذا لم يحصل الجفاف في وضوء معين فقد نذر مستحبا مستقلا في عبادة لا يوجب تخلفه الا الكفارة ولم يتعلق نذره بالفرد
المستحب من العبادة بل يمكن ان يدعى ان المستحب الغير المختص بالنذر واجبا غير قادح الاخلال به في صحة الوضوء مع انه لو فرض صيرورته جزءا
بالنذر كما لو صرح بنذر الوضوء المتصف بالتوالي لم يلزم من بطلان هذا الوضوء المقيد بالموالاة بمعنى عدم مطابقته للمامور به بالامر الندبي بطلان الوضوء
بمعنى مخالفته للمامور به بالامر الاصلي المتعلق بالوضوء لان الامر الاصلي والامر الندبي ليسا من قبيل المطلق والمقيد والظاهر انه لا فرق بين ان يقصد بفعله
الاتيان بالمنذور او لا يقصد مع تعين الموالاة عليه في ذلك الوضوء او في ذلك الوقت ولنذكر بعض كلمات الاصحاب التي هي بين ترجيح الصحة والرد
وترجيح بطلانه وتفصيل بين نذر الموالاة ونذر الوضوء الموالى فيه قال في القواعد لو نذر الوضوء مواليا فاخل بها فالاقرب الصحة والكفارة انتهى
وفي الايضاح احتمال الوضوء لان المنذور يشترط فيه ما يشترط في الواجب والموالاة لم يشترط في صحة الواجب بل واجبة فيه فيصح الوضوء قال ويحتمل عدم الصحة
المشترطة في النذر لم يحصل فيبطل لان فائدة الشرط ذلك ولانه لم يات بالمنذور وقد نواه فيبطل فان قلنا بالبطلان والوقت باق اعاده ولا كفارة وان قلنا
بالصحة وجبت الكفارة وان خرج الوقت وجبت الكفارة سواء قلنا بالبطلان او الصحة انتهى وقال في الذكرى فيما لو نذر المتابعة في الوضوء فاخل بها ولم يجف
في الصحة وجهين مبنيين على اعتبار حال الفعل واصله فعلى الاول لا يصح وعلى الثاني يصح اما الكفارة فلازمة مع تشخص الزمان قطعا لتحقق المخالفة
وهذا يطرد في كل مستحب وجب بعارض انتهى وعن جامع المقاصد البطلان ناسبا له الى عدم المطابقة لان المعتبر في صحة النذر هو حالة التي اقتضاها النذر فانه لم
يقع وما وقع لم ينوه وعن المدارك لو نذر التتابع فيه واخل بها صح لان النذر امر خارج عن حقيقته كما لو نذر القنوت في الصلوة والقول بالبطلان
ضعيف ما لو كان المنذور هو الوضوء المتتابع فيه اتجه البطلان لعدم المطابقة انتهى وفيه ان المطابقة بين المأتي به والمامور به بامر الوضوء حاصل
وقصد الاتيان بالمنذور لا ينافي قصد الاتيان بالمامور به الاصلي كما لا يخفى وعلى قصد المنذور ايضا لا يضر بالمأتي به وان قلنا ان الامر بالشيء يقتضي النهي

صحة ... الصحة

عن ضده

من ضده الخاص لان فوات الموالاة يوجب فوات الوضوء المنذور اذ الغرض تعين زمانه فيلزم الوضوء بقصد امتثال الامر الاصلي ولا يفرح لو قصد امتثال
الوضوء المنذور فلا وجه للبطلان لانه مشتمل على قصد الامر الاصلي ايضا فافهم واغتنم والله العالم **المسئلة الثالثة** الفرض في الغسلات غسل كل عضو
تمامه مرة واحدة ولو بغرفات متعددة بلا خلاف ولا اشكال للكتاب والسنة المتواترة معنى واما المرة الثانية فالمشهور بل المجمع عليه كما عن جماعة انها سنة
لقوله في الوضوء مثنى مثنى ومن زاد لم يؤجر بناء على ارادة المشروعية لمكذبية الثلثة اجماعا وقوله فرض الله الوضوء واحدة واحدة ووضع رسول الله
صلعم اثنين اثنين وقوله لا اعجب ممن يرغب ان يتوضأ اثنتين اثنتين وقد توضأ رسول الله صلى الله عليه وآله اثنتين اثنتين وقول ابي الحسن الرضا
ان الوضوء مرة فريضة واثنتان اسباغ وخبر داود الرقي المحكي في الوسائل عن الكشي بسنده عن داود الرقي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت
فداك كم عدة الطهارة فقال عليه السلام اما ما اوجب الله تعالى فواحدة واضاف رسول الله صلى الله عليه وآله واحدة لضعف الناس ومن توضأ ثلثا ثلثا فلا صلوة له انا معه في
ذا حتى جاء داود بن زربي فسئله عن عدة الطهارة فقال له ثلثا ثلثا من نقص فلا صلوة له قال فارتعدت فرائصي وكاد ان يدخلني الشيطان فابصر ابو عبد الله
عليه السلام وقد تغير لوني فقال اسكن يا داود هذا هو الكفر او ضرب الاعناق قال فخرجنا من عنده قال وكان داود بن زربي الى جوار بستان ابي جعفر
المنصور وكان قد القي الى ابي جعفر امر داود بن زربي وانه رافضي يختلف الى جعفر بن محمد عليهما السلام فقال المنصور اني مطلع على طهارته فان توضأ وضوء جعفر
بن محمد فاني لاعرف طهارته حققت عليه القول وقتلته فاطلع وداود بن زربي يتهيأ للصلوة من حيث لا يراه فاسبغ الوضوء ثلثا ثلثا كما امره
جعفر بن محمد فما اتم وضوئه حتى بعث اليه المنصور فدعاه قال داود فلما ان دخل عليه رحب به وقال يا داود قيل فيك شيء باطل وما انت كذلك قد اطلعت على طهارتك
وليست طهارتك طهارة الرافضة فاجعلني في حل وامر له بمائة الف درهم قال داود الرقي فالتقيت انا وداود بن زربي عند ابي عبد الله فقال له داود بن
زربي جعلت فداك حقنت دماءنا في دار الدنيا ونرجو ان ندخل بيمنك وبركتك الجنة فقال ابو عبد الله صلوات الله وصلوات جميع خلقه عليه
وعلى آبائه الطاهرين واولاده المعصومين ولعنات الله ولعنات جميع خلقه على اعدائهم والشاكين فيهم اجمعين الى يوم الدين فعل الله ذلك بك وباخوانك
من جميع المؤمنين ثم قال حدث داود الرقي بما مر عليكم حتى تسكن روعته قال فحدثته بالامر كله فقال ابو عبد الله عليه السلام بهذا افتيته لانه اشرف
على القتل ثم قال يا داود بن زربي توضأ مثنى مثنى ولا تزدن عليه فان زدت فلا صلوة لك الحديث وقوله من نقص فلا صلوة له اراد به الزام التثليث
عند العلم بانه في ذلك الزمان ونظيره لك في الزام ما ليس بلازم عندهم اتفاقا ما في الوسائل عن ارشاد المفيد من حكاية امر ابي الحسن علي بن يقطين
في مكاتبته حيث كتب ان الوضوء الذي امرك به ان تمضمض ثلثا وتستنشق ثلثا وتغسل وجهك ثلثا وتخلل شعر لحيتك وتغسل يديك الى المرفقين
ثلثا وتمسح راسك كله وتمسح ظاهر اذنيك وباطنهما وتغسل رجليك الى الكعبين ولا تخالف ذلك الى غيره فلما ادخل الكتاب الى علي بن يقطين تعجب
بما رسم له ابو الحسن مما اجمع العصابة على خلافه ثم قال مولاي اعلم بما قال وانا امتثل امره فكان يعمل في وضوئه على هذا الحد ويخالف جميع الشيعة امتثالا
لامر ابي الحسن وقد سعى بعلي بن يقطين الى الرشيد وقيل انه رافضي فامتحنه الرشيد من حيث لا يشعر فلما نظر الى وضوئه ناداه كذب يا علي بن يقطين من
زعم انك من الرافضة وصلحت حاله عنده وورد عليه كتاب ابي الحسن ابتدئ من الان يا علي بن يقطين توضأ كما امر الله تعالى اغسل وجهك مرة فريضة
واخرى اسباغا واغسل يديك من المرفقين كذلك وامسح بمقدم راسك وظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك فقد زال ما كنا نخاف منه عليك والسلام وانما نقلنا الحديثين
بطولهما تيمنا وهو المرجو من كل ناقل وفي الموضع الوارد الى العريضي الوضوء كما امر غسل الوجه واليدين ومسح الراس والرجلين حدثنا انه اسباغ الوضوء وان زاد ثم الى
غير ذلك مما نعثر عليها في تضاعيف الاخبار وكثرتها مع اعتضادها بما عرفت مع صحة بعضها يغني عن الالتفات الى المسامحة في ادلة السنن لو دل عليه لا سيما مع احتمال عدم الاستحباب
الموجب لاستهلاك ماء الوضوء فيفسد المسح به نظيرها سيأتي في المسئلة الثالثة خلافا للمحكي عن البزنطي والكليني والصدوق من الحكم بعدم الاستحباب واتبعهم بعض متاخري
المتاخرين كالكاشاني للشاوعيره للوضوءات البيانية خصوصا ما لاحظه وضوء امير المؤمنين صلوات الله عليه وقول ابي عبد الله عليه السلام والله ما كان وضوء رسول الله صلى الله
عليه وآله الا مرة مرة وما كان وضوء علي الا مرة وما بين فيه افعال الوضوء وما مثل قول امير المؤمنين انظر الى وضوئك فانه من تمام صلوتك تمضمض ثلثا واستنشق
ثلثا الى اخره وما في بعضها من قوله بعد الفراغ عن الوضوء هذا وضوء من لم يحدث حدثا يعني به التعدي في الوضوء كان كما قصه وعن نوادر البزنطي عن عبد الكريم بن عمرو
عن ابي يعفور عن ابي عبد الله قال اعلم ان الفضل في واحدة ومن زاد على اثنتين لم يوجر وفي رواية معتبرة عن ابي جعفر ان الوضوء واحدة واحدة وارسل الصدوق
عن الصادق انه من توضأ مرتين لم يوجر وارسل ايضا ان الوضوء مرة فريضة والثانية لا توجر والثالثة بدعة الى غير ذلك من الاخبار ويمكن الجمع بان الثابت هو استحباب
المرة الثانية بقصد الاسباغ والمبالغة في سبغ الماء لانما الوضوء ليكون الغسلتان غسلة تامة سابغة والمنفي غسلة مستقلة في مقابل الغسلة الاولى ولما
ما تضمن الاجزاء والحمل على توجيه التثليث في وضوء النبي والوصي صلوات الله عليهما اولهما الحمد في مقابل العامة القائلين بالتثليث او بالتثنية على الاستقلال
ولما مدا ومنها على التوحيد لانهما معصومان من ان تعملا من بعض الوضوء في الغسلة الاولى فلا يحتاجان الى الاسباغ ويرشد الى ما ذكرنا قوله اضاف اليها رسول
الله صلى الله عليه وآله مرة لضعف الناس على ان يكون المراد بضعفهم عن الاسباغ في المرة الاولى واما الوضوءات البيانية فمع خلو اكثرها عن ذكر السنن البت الا من معنا
علم كيفية الافعال كيفية فلعله ويمكن ان يكون لاجل بيان التثنية [illegible]

من يد هذا العدد

وقوله من تعدى في الوضوء

علاوه

على وجه لو سال فعدا قلد رجاء بانه صب غرفة اخرى فيحصل الاسباغ بالمجموع لا بخصوص الاخيرة مع تحقق اقل الغسل الواجب بالاولى ويرشد اليه قول زرارة وبكير في
الصحيحة الحاكية لوضوء رسول الله صلى الله عليه وآله قلنا له اصلحك الله فالغرفة الواحدة تجزي للوجه وغرفة للذراع قال نعم اذا بالغت فيها والثنتان تأتيان على ذلك كله
واما قوله ان الفضل في واحدة فيحتمل ان يراد الواحدة الزائدة على الفرض بقرينة قوله ومن زاد على اثنتين لم يوجر اذ لو انحصر الفضل في الواحدة المفروضة كان غير الماجور
من زاد على الواحدة لا التعبير بل كان من زاد على الواحدة مأزورا لان المفروض عدم استحباب الزائد فيكون فعله على انه من افعال الوضوء تشريعا محرما ولذا استدل بذلك
في المعتبر على كون الثلثة بدعة وابطل المسح بمائه على ما اختاره سابقا ومن هنا صح نسبة القول بالتحريم الى كل من انكر الاستحباب كما يظهر من الحلي حيث قال في السرائر بعد
دعوى الاجماع على الاستحباب لا يعتد بخلاف من خالف من الاصحاب بانه لا يجوز الثانية الا ان الظاهر من نقله الاسلم خلافه للحبث قال بعد ذكر الرواية المتضمنة لقوله ما كان وضوء
علي عليه السلام الا مرة مرة ما لفظه هذا دليل على ان الوضوء مرة لانه عليه السلام كان اذا ورد عليه امران كلاهما طاعة لله اخذ باحوطهما واشدهما على بدنه وان الذي جاء عنهم
عليهم السلام ان الوضوء مرتان انه لمن لم يقنعه مرة واستزاده فقال مرتان ثم قال ومن زاد على مرتين لم يوجر وهذا غاية الحد في الوضوء الذي من تجاوزه اثم ولم يكن له
وضوء وكان كمن صلى الظهر خمس ركعات ولو لم يطلق في المرتين كان سبيلها سبيل الثلث انتهى فحصل الاقوال في المسئلة ثلثة كما هو صريح المحكي عن الحلي استحباب الفرض في
الغسل مرة واحدة والثانية سنة والثالثة بدعة وفي اصحابنا من قال الثانية بدعة وليس يعول عليه ومنهم من قال ان الثانية تكلف ولم يقل بانها بدعة والصحيح
الاول انتهى لكن ذا بنى على تغاير الكلفة والبدعة كما صرح به في رسالة ابن ابي عمير وجماعة فربما الاقوال ضمن الامالي فهو وصف دين الامامية رضوان الله عليهم اجمعين ان الوضوء
مرة مرة ومن توضأ مرتين فهو جائز الا انه لا يوجر عليه انتهى وعن المقنعة ان التثليث تكلف ومن زاد على ثلث فقد ابدع وكان مأزورا انتهى وعن العماني ان تعدى
المرتين لم يوجر وعن الاسكافي ان الثالثة زيادة غير محتاج اليها وعن المصباح الشيخ ان ما زاد على الاثنين تكلف غير محرم انتهى ويمكن الفرق بين الكلفة والبدعة
ان المامور به طبيعة الغسل المتحققة بالمرة والمرتين نظير التسبيحات المخير فيها بين الاقل والاكثر والثالثة والرابعة على الخلاف القولين زائد على الشرع
فيكون بدعة ويحمل اخبار النفي على بيان الجواز ودفع توهم استحباب التثليث او حمله على ان يكون الثلثة فردا من المامور به وح فيكون مرجع الاقوال الى ان الواجب
اقل افراد الغسل الحاصل بالمرة الاولى ولم يشرع الزائد فيكون غير مشروع محرما وهو القول بحرمة الثانية او مشروع على جهة الاستحباب وهو قول المشهور او ان الواجب
القدر المشترك بين المرة والمرتين فيكون الثانية جزءا من الواجب غير ماجور عليه بالخصوص بل الاجر على الطبيعة المتحققة في ضمنها وهو قول من قال ان الثانية تكلف [illegible]
جائز غير ماجور عليه وانما القدر المشترك بين المرة والمرتين والثلث والزائد غير مشروع فيكون محرما وهو قول المفيد والاسكافي والعماني لكن قد ذكرنا في الاصول اشكال
في اتصاف الزائد على المرة بالوجوب في الامر التدريجي الغير المنفصلة بحيث يعد الزائد فردا واحدا كالناقص نظير القراءة والمشي والتكلم خصوصا اذا لم يتصف الفرد الا
بالاستحباب ثم اختلفوا فيما اذا كان الاكثر افضل الفردين في اتصاف الزائد بالوجوب والاستحباب مع ان الاقوى في مثل المقام عدم اتصافه الا بالاستحباب وكيف كان فالاحوط
عدم تكرار الغسلة الثانية وتحصيل الاسباغ المستحب قطعا اما بغرفة واحدة واما بغسلتين ناقصتين والله العالم كما ان الاحوط بل المتعين ترك الثالثة فانها
بدعة على الاشهر بل عندنا كما عن المجمع ويدل عليه مضافا الى اصالة عدم المشروعية فيكون فعلها بقصد المشروعية بدعة قوله عليه السلام فيما تقدم من توقيع العرضي
وان زاد اثم وقوله عليه السلام في مرسلة ابن ابي عمير المتقدمة بل مقتضى غير واحد من الاخبار كظاهر المحكي عن الحلي بطلان الوضوء به بل قوله في مرسلة داود الرقي المتقدمة
من توضأ ثلثا فلا صلوة له وقوله في ذيلها فان زدت فلا صلوة لك وقوله عليه السلام من تعدى في الوضوء كان كناقضه بالضاد المعجمة او الصاد المهملة وهي محمولة على ما اذا
مسح برطوبتها كما هو دأب المداومين عليها بل بمجرد قصد الاتيان بها على انها من الوضوء وقصد الاتيان بغير ما امر به فلا يقع الوضوء من اول الامر الا باطلا لان ما قصد
غير المامور به فلو امتثل لا للامر به غير معتقد في ذلك لذا كان مقصرا نعم لو كان قاصرا والمفروض اتيان جميع الاجزاء السابقة امتثالا للامر المتعلق بالوضوء امكن
القول بعدم الفساد الى ان يغسل اليسرى ثالثة فيبطل لتعذر المسح ببلل الوضوء على ما تقدم مع ان في الصحة هنا ايضا اشكالا ونظيره لو نوى بالغسلة الثانية الوجوب
بناء على ان نية الخلاف توجب بطلان الفعل فيكون غسلا اجنبيا عن الوضوء وعن المنتهى والمدارك الفرق بين الامرين وعلل البطلان بالمسح ببلل الثانية المنوي
بها الوجوب لعدم خروج بذلك عن ماء الوضوء بخلاف الثالثة كيف كان فلا ريب في انه ليس في المسح تكرار الخلاف عندنا لا وجوبا ولا استحبابا ويكفي فيه بعد الاجماع الا
فان كرره بقصد المشروعية فلا يبطل الا اذا ابتل اليد الماسحة ببلل الممسوح ومنعنا من المسح ولو نوى التكرار مشروعا من اول الامر جاء فيه ما تقدم في قصد جزئية
الغسل والله العالم

المسئلة الرابعة

لا اشكال في انه يجزي من الماء في الغسل الواجب في الوضوء ما يسمى في العرف غسلا وفاعله غاسلا ولا
يعتبر انفصال بعض الماء المغسول به كما يعتبر في غسل النجاسات بل يجزي ولو كان الماء مثل الدهن او الفعل مثل الدهن بفتح الدال في كون المغسول ايصال
الماء الى جميع العضو لا ازالة الوسخ من المغسول واذهابه عنه مع الماء المنفصل عنه كما هو الملحوظ في رفع الخبث والتشبيه بالدهن في عبارات الاصحاب كالمنا
في كيفية والجامع وفي القواعد وغيرها تبعا للنصوص ففي صحيحة زرارة وابن مسلم ان الوضوء حد من حدود الله ليعلم الله من يطيعه ومن يعصيه وان المؤمن لا
ينجسه شيء وانما يكفيه مثل الدهن وفيها دلالة واضحة على ما ذكرنا من ان التشبيه بالدهن من حيث كون المقصود ايصال الماء الى الاعضاء لا انها اي قذارة
من المحل لغلبة الماء عليها ثم انفصاله عنه كما هو الملحوظ في رفع القذارات الشرعية والعرفية وليس وجه الشبه كفاية مجرد الامساس والا جرام الا وفي موثقة اسحق
بن عمار عن ابي عبد الله ان عليا عليه السلام كان يقول الغسل من الجنابة والوضوء يجزي منه ما اجزأ من الدهن الذي يبل الجسد وموثقة زرارة في غسل الجنابة

افض

في بيان اجزاء ما يسمى غسلا في الغسل

افض على رأسك ثلث اكف وعن يمينك وعن يسارك انما يكفيك مثل الدهن وبالجملة فالتشبيه بالدهن في النصوص والفتاوى يحتمل كونه من حيث القلة وكونه
من حيث ان الغرض من استعمال الماء في البلل وانفصاله عنه بوسخ ويحتمل من حيث كون الاستعمال فيه اعم من كونه على وجه المسح او الاجزاء وعلى الاولين فهو كناية
عن نفي اعتبار الجريان واثباته نعم هو على الثالث ظاهر في نفي اعتباره لكنه خلاف النصوص والفتاوى فلا يرفع اليد بها عن ادلة الغسل من الكتاب والسنة خصوصا
ما نص فيه على الجريان ومما ذكرنا يظهر انه لا تنافي بين هذه الاخبار وبين ما دل من الكتاب والسنة على اعتبار تحقق الغسل بناء على ان المأخوذ فيه اجراء الماء على
العضو كما صرح به غير واحد فلا داعي الى التزام كفاية مثل الدهن وجعلها بدلا من ادلة الغسل فيكون قد اكتفى الشارع عن الغسل بما ليس غسلا استشهادا على ذلك بما
دل على كفاية مس الماء للجلد ومسحه به واصابته له مثل قوله في صحيحة زرارة في الوضوء اذا مس جلدك الماء فحسبك وصحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله اغتسل ابي من الجنابة
فقيل له قد ابقيت لمعة في ظهرك لم يصبها الماء فقال له ما كان عليك لو سكت ثم مسح تلك اللمعة بيده ولا يخفى ما في الالتزام المذكور من التعسف والتأويل
في ادلة وجوب الغسل في الوضوء والغسل بحملها على بيان الفرد الغالب من فردي الواجب التخييري او الافضل منهما وطرح ما ظاهره اعتبار الجريان مثل قوله في حسنة
زرارة الجنب ما جرى عليه الماء من جسده قليله وكثيره فقد اجزاه وقوله ما احاط به الشعر فليس للعباد ان يبحثوا عنه ولكن يجري عليه الماء وقوله في صحيحة ابن مسلم الوارد
في الغسل ما جرى عليه الماء فقد طهر وموثقة اسحق بن عمار المتقدمة بناء على كون اجرى فيها بالراء المهملة كما يظهر من التذكرة وغيرها ومن هنا اشتهر اعتبار الجريان عند
الاصحاب حتى ان المحكي عن المجلسي في حاشية التهذيب ان ظاهر الاصحاب الاتفاق عليه وعن الشهيد الثاني في بعض تحقيقاته انه المعروف بين الفقهاء سيما المتأخرين وعن كاشف
اللثام انه كذلك في العرف واللغة ونحوه المحكي عن الحلي في السرائر قال واقل ما يجري من الماء في الاعضاء المغسولة ما يكون به غاسلا وان كان مثل الدهن بفتح الدال بعد ان
يكون جاريا على العضو والا فلا يجزيه لانه يكون ماسحا وفي اصحابنا من اطلق الدهن من غير تقييد بالجريان وقيد بذلك في كتاب اخر له والصحيح تقييده لانه موافق
للباب الذي نزل به القران ثم حكى عن السيد في الناصريات حمل اخبار الدهن على دهن يجري على العضو نعم ربما يقال ان الظاهر من اصحابنا ان الغسل في العرف معنى
لا يصدق على مثل الدهن بل يعتبر فيه استيلاء الماء على المحل وانفصال بعضه عنه فالغسل عندهم لا ينفك عن الغسالة فلا بد اما من التزام ما ذكرنا قبل من كون الدهن
مقابلا للغسل وقد عرفت بعده عن ظواهر اعتبار الغسل والجريان واما من حمل ذلك على بيان الفرد الخفي للغسل بل قد يتردد في صدق الغسل على هذا الفرد من جهة
تبادر غيره او التردد بين التبادر الوضعي والاطلاقي وكيف كان فالظاهر عدم اعتبار امر الزائد على الغسل المتوقف على كفاية الوصول والجريان والاحتياط مهما امكن الاستظهار
في الوضوءات البيانية المعلّلة حيث ان استيعاب الغسل العضو بالماء القليل لا يكون الا بالامرار مع ان في ثبوت الوجوب بها اشكالا لا عمل الفضلى للخاتم قد
يستشكل من جهة المسح باليد المغسولة الا ان يحول الغسل بالخروج او بالدخول والخروج معا والاحوط ترك غمس المقدار الذي يمسح ومن كان في يده خاتم او سير او
نحوهما مما لا يصل اليه الماء بمجرد الصب على العضو فعليه ايصال الماء الى ما تحته باي نحو كان وتخصيص السير والخاتم بالذكر في بعض العبارات تبعا للفرد الغالب
او الاسهل وان كان واسعا يعلم وصول الماء الى ما تحته بدون التحريك وان كان فرضا نادرا او لعسل الماء فلم يحتج الى العلاج لحصول الوصول وانما استحب له تحريكه
للاستظهار ويمكن ان يقال انه ان لم يحصل القطع بالوصول وجب التحريك وان قطع به لم يبق محل للاحتياط لا استحباب الايصال بالتحريك لا استحباب التحريك
للايصال بعد العلم بالوصول فلعله رح اراد دفع الشك الواقع بعد ذلك الموجب لكلفة العود ان كان قبل الفراغ ولتزلزل النفس من جهة الواقع ان كان بعده
او لدفع تبين عدم وصول الماء اليه الموجب لكلفة الاعادة ويدل على الاستحباب مضافا الى ما ذكرنا من الاستظهار رواية الحسين بن ابي العلاء عن ابي عبد الله
قال سألته عن الخاتم اذا اغتسلت قال حوله من مكانه وقال في الوضوء تديره فان نسيت حتى تقوم في الصلوة فلا امرك ان تعيد الصلوة وتحملها بقرينة نفي الاعادة
على الخاتم الواسع ويمكن ان يكون نفي الاعادة من جهة كون الشك بعد الفراغ لكن يبقى انه لو كان شاكا فنسي ولم يلتفت ثم التفت بعد الفراغ لم يدخل في الشك
بعد الفراغ الا ان يدعى شمول هذه الرواية او يحمل النسيان على عدم الالتفات الى هذا الشك من اول الامر وحينئذ تمام الكلام ان المصنف لم يتعرض في صريح كلامه
لحكم الشك في وصول الماء اليه للتحليل وفي العمل على اصالة عدم الوصول او على اصالة عدم كون الجسد محجوبا وجهان مبنيان على اعتبار الاصل المثبت وعدمه
وتفصيل صور الشك انه اما ان يتعلق بوجود الحاجب على جزء من محل الوضوء كالشك في وجود شيء من القير والشمع او الوسخ الحاجب عليه واما ان يتعلق بحجب الشيء
الموجود كما لو علم بلصوق وسخ او جسم رقيق او شيء بيده لانه يشك في ان مثله يحجب الماء ويمنعه عن النفوذ الى البشرة وقد يمثل له بالخاتم والسير المشكوك في سعته وضيقه
ويرده انه من قبيل الاول لان الشك في اتصال اطراف الخاتم ولصوقها بجميع ما يحاذيها من البشرة وانفصال بعضها ومجرد وجود الحاجب مع الشك في اتصاله بالعضو
لا يخرجه عن الشك في وجود الحاجب لان مناط الشك في الصغرى والموضوع ان يكون ما عدا المشكوك من الامور التي لها دخل في الحجب معلوما فالشك في لصوق الخاتم بجميع ما
يحاذيه من البشرة مع العلم بحجبه على تقدير اللصوق شك في وجود الحاجب على جزء من البشرة الا ان يراد من وجود الحاجب لصوقه بالبشرة في الجملة فيكون الشك في جزء بمعنى
الشك في اصل اللصوق في الجملة كما لو شك ان بيده خاتما والشك في حجبه بمعنى الشك في لصوقه بجميع اطرافه على جميع ما يحاذيها من البشرة بل لو بني على المسامحة
الناشئة في حصول اللصوق التام لم يوجد شك في الحجب لان كل جسم لصق بالمحل لصوقا تاما يمنع عن تخلل جسم اخر بينهما حتى الماء فهو مقطوع الحجب فينحصر الشك في
الحجب بما الشك في اللصوق التام وكيف كان فالشك في كل من الحجب والحاجب يشترط في كونه مجرى لاصالة عدم الحجاب للبشرة الا ان عدم الحجاب بل حاجبيته ليس
في المطلوب لكنه هو وصول الماء الى البشرة ومسه للجسد لان العدم المستصحب لا يثبت به ما يلزمه من الامور الغير الشرعية كوصول الماء وان ترتب لم يلزمه لا من الاحكام

مشروعية الا ان يقوم الاجماع كما ادعاه بعض واستقرار السيرة كما ادعاه اخر على عدم الاعتناء بالشك في وجود الحاجب بالمعنى الاعم المتمكن مثل الشك في ان يبدء خاتم [illegible]

[illegible]

المسألة الخامسة [illegible]

[illegible]

[illegible]

الجبيرة على مصرح بذلك وربما ينسب الى ظاهر التذكرة وهو توهم يعرف بمراجعة التذكرة فانه قده قال فيها لو استتر بعض اعضاء الطهارة بالجبائر ان امكن نزعها نزع وغسل
ما تحتها ان امكن او مسح وان لم يمكن وامكنه ايصال الماء الى ما تحتها بان تكرر عليه الماء وجب ولا يعتبر غسل موضع الفرض ممكن فلا يجزي المسح على الحائل انتهى
ومنشأ توهم النسبة قوله او مسح بزعم ان معناه انه ان لم يمكن الغسل مسح ويدفعه مضافا الى ان المناسب ح قوله والا مسح لا عطف المسح على الغسل ثم لو لم
يعتبر الغسل بالامكان توجه العطف بارادة منع الخلو بالنسبة الى مجموع صورتي الامكان وعدمه ملاحظة ذيله المصرح بان المفروض في مجموع هذا الكلام التمكن من
الغسل فراجع امسح في كلامه مسح مواضع المسح نعم ذيل كلامه مختص بموارد الغسل والترتيب بين نزعها وغسل محلها وبين غمسها وتكرار الماء عليها الى ان لا
لتعيين من الشرع هذا وفي الذكرى لو التصق بالجرح خرقة او قطنة او نحوهما وامكن النزع وايصال الماء الى محل الطهارة وجب كما في الجبيرة والا مسح عليه ولو استلزم
بالنزع غسل بعض الصحيح فالاقرب الوجوب لان الميسور لا يسقط بالمعسور هذا مع عدم النظر بنزعها انتهى هذا لكن يستفاد من عدم جزمهم بوجوب المسح على الجرح المجرد مع
الامكان عدم الوجوب هنا بطريق اولى كما سيجيء ثم الظاهر وجوب استيعاب الجبيرة بالمسح لانه الظاهر من الاخبار فاحتمال الحاقه بالمسح على الراس والقدمين لا وجه له ثم ان هذا
كله اذا كانت الجبيرة طاهرة سواء كان ما تحتها طاهرا او نجسا وتعذر ازالة نجاسته ووضع الجبيرة عليها اما اذا كانت نجسة وامكن تطهيرها طهرها ومسح عليها
والا فان امكن وضع جبيرة عليها فظاهر جماعة كالعلامة قده والشهيد وجوب وضع خرقة طاهرة عليها بل عن المدارك انه لا خلاف فيه ويشكل بانه ان كان لوجوب ايصال
الماء الى محل الوضوء وما قام مقامه كان اللازم الزام وجوب الصاق الجبيرة على الجرح المجرد مع انهم لا يقولون به بل يكتفون بغسل ما حوله بل لا يوجب بعضهم مسح البشرة مع
الامكان ولو اعتمد هنا على اطلاق النص بغسل ما حوله لم يجر فيما لو تعذر المسح عليه لنجاسته او لعله خرجت لم يلتزموا بوجوب وضع الجبيرة مع ان قيام الخرقة الملصق
هنا مقام البشرة ممنوع وقد حكم بعض من حكم هنا بوجوب وضع الطاهر هنا على الجبيرة النجسة كالعلامة قده في التذكرة بانه لو كان موضع من البشرة نجسا وجب
التيمم فلم يحكم بوجوب وضع شيء طاهر وليس ذلك الا لعدم الدليل على قيام ما يوضع مقام البشرة وان كان عموما دل على وجوب المسح على الجبيرة المتوقف هنا على وضع
الطاهر لا تعبير بحواشي الجبيرة قابلا للمسح عليه الظاهر من الاخبار مسح الموجود من الجبيرة غاية الامر وجوب تطهيرها من باب المقدمة ان كانت قابلة للتطهير او وضع
شيء عليها فلا يعد تطهيرها خصوصا اذا لم يصدق على الموضوع اسم الجبيرة بان وضعه ثم رفعه بعد المسح عليه لذلك كله احتمل في الذكرى الاكتفاء بغسل ما حوله ولا
عن قرب وان كان الاحوط الجمع بين وضع الطاهر وغسل ما حوله بل المسح على الجبيرة النجسة لحكاية القول بتعينه عن بعض لاطلاق اخبار الجبيرة ثم انه يلحق بالجبيرة غيرها
مما التصق بالبشرة لحاجة ووردد النص على الطلاء والخرقة والمرارة ولو التصق لحاجب عبثا او التصق به اتفاقا وتعذر نزعه فصرح في الذكرى الحاقه بالجبيرة وهو
حسن بناء على ان حكم الجبيرة المعتضد نوعها مطابق للقاعدة المستفادة من مثل قولهم الميسور لا يسقط بالمعسور وخصوص رواية عبد الاعلى مولى آل سام قال عثرت
فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه الخبر فان الامام استفاد
المسح على المرارة من مجرد نفي الحرج وجوب المسح على البشرة المستفاد من الاية ظاهره في ان الواجب هو الامضاء في الترك على ما تعذر من مباشرة الماسح للممسوح من دون سقوط
الواجب من الغسل او المسح هذا ولكن الانصاف عدم ثبوت القاعدة المذكورة في مثل المقام او الاتم عدم جواز العمل بها في خصوص على تقدير ثبوتها في امثاله اما الاول
فلان قاعدة الميسور انما يجري في الاجزاء الخارجية دون القيود التي هي الاجزاء الذهنية ولو فرض جريانها في القيود اختصت بالقيود المنتزعة من الامور الخارجية كما اذا
تعذرت الصلوة مع طهارة الثوب لتعذر غسله اما مثل المباشرة فلا يعد من القيود بل هي مقومة لمفهوم غسل الاعضاء المامور به في الوضوء فان غسل الآلة لا يقسم
الى ما كان مع المباشرة وبدونها نعم قد يطلق تسامحا على غسل القدر المشترك بين العضو وما عليه من الحائل لعدم التنبه عليه او الشك في الحاجب لكن هذا المعنى لا يحمل
المسح على الحائل فقد لا يكون ميسورا من المسح الواجب في الوضوء فلابد من حمل رواية عبد الاعلى على ان الراوي كان عالما بوجوب الامرين المسح على المرارة والمسح على العضو
وكان سؤاله عن وجوب رفع المرارة ثم وضعها لعله عسره او سقوط ذلك اما الثاني فلان اللازم من اجراء القاعدة في هذا المقام وجوب غسل الجبيرة وقد عرفت
ان المشهور خلافه بل اللازم منها ارتفاع التيمم بالنسبة الى المتضرر بالغسل لبرد او مرض ونحوهما لان كل مريض يتمكن من مباشرة او تولية من مسح ما عليه من اللباس
لبدنه بل من مسح بدنه بجانبيه المبلولة وايضا فقد اتفقوا على ان من تعذر عليه الماء لبعض الاعضاء يرجع الى التيمم ولا يشرع له الوضوء الناقص والحق به جماعة كما
عرفت ما اذا تضرر بمسح الجبيرة وما اذا كان بعض مواضع الطهارة نجسا الى غير ذلك مما ينافي لو رجع الى القاعدة المذكورة وبالجملة فالبناء على مراعاة ما تضمنته
ظاهر رواية عبد الاعلى من ان تعسر القيد لا يوجب سقوط المقيد خصوصا في مثل قيد المباشرة التي هي في الحقيقة من قبيل المقوم للفعل المامور به لا المقسم مفقود
الفتاوى فان كان التخصيص فيها كما ترى مع ان سياق قوله يعرف هذا واشباهه من كتاب الله يابى عن التخصيص لان ظاهره بيان عدم الحاجة الى السؤال مع ان العام
المخصص تخصيصا كثيرا جدا يحتاج العمل به الى الفحص التام بجميع انواعه منها السؤال عن الامام وبالجملة فمثل هذا الكلام من الامام انما يحسن في معنى
لا يحتاج الى الفحص الا بالنسبة الى المخصصات الثابتة الحاضرة في اذهان اكثر المكلفين هنا مع كون الرواية غير نقية السند وروايا الميسور وما لا يدرك وما
بعده كله وما استطعتم قاصرة الدلالة بالنسبة الى المقام لو اغمض عن اسنادها والحاصل ان المسح على الجبيرة لا يوافق القاعدة خصوصا مع التمكن من مسح البشرة
بل لو ثبت غسل الجبيرة كان مسح البشرة اقرب منه كيف لم يثبت فالحاق ما عدا مورد النص بالجبيرة يحتاج الى تنقيح المناط ولعله منع بالنسبة الى كل ملصق
لعذر اما الملصق لا لعذر بل اتفاقا او اختيارا فمقتضى القاعدة غسله لتعذر مسح البشرة فيه مع انه احوط بناء على ما قدمناه من عدم اعتبار خصوص قصد المسح او الغسل في

الجبيرة هذا كله بعد تقديم الوضوء الناقص على التيمم كما سيجيء ثم ان المصنف قده لم يتعرض لحكم الجرح المكشوف ونحوه والمعروف الاكتفاء بغسل ما حوله مع تعذر المسح
عليه لحسنة الحلبي سئلته عن الجرح كيف اصنع به في غسله قال اغسل ما حوله ونحوها رواية عبد الله بن سنان عن الجرح كيف يصنع صاحبه قال يغسل ما حوله ومقتضى
اطلاقهما والسكوت عن وجوب مسح البشرة بناء على منع انصرافهما الى الغالب عن تضررها بالمسح عدم الفرق بين التمكن من المسح عليه وعدمه كما هو ظاهر جماعة وصرح بها
منهم الفاضلان قدس الله تعالى اسرارهم ووجوب المسح قال في محكي النهاية لانه احد الواجبين ولتضمن الغسل اياه ويؤيد حكمهم بترجيح غسل الرجلين على مسح الخفين
لو اوجبت التقية الى احدهما وفيه تامل لان كونه احد الواجبين لا يقتضي قيامه مقام الآخر واما تضمن الغسل اياه فهو ممنوع ثم بينهما تباين مفهوما ان تضمنه كل منهما
وبالجملة فقاعدة الميسور غير جارية هنا لما عرفناه في القيود بل هو نظير المباشرة التي عرفت حالها ولذا لم يحكم الاكثر بكفاية مسح اعضاء الوضوء اذا لم يتمكن
من غسلها بل حكموا بالعدول الى التيمم واعترضوا على الشيخ قده في تقديم التمسح بالثلج على التيمم وان تبع في المنتهى وادعوا الفرق بين تعذر الغسل لفقد الماء
وتعذره لغيره من الاعذار فجوز المسح في الثاني دون الاول لصدق عدم وجدان الماء فيه ممنوعة بما سيتضح من ان المناط في التيمم في الاية كما يظهر من ذيلها
هو الحرج في استعمال الماء على وجه الغسل لا خصوص الفقدان ثم استحباب المسح على الجبيرة تمايد بالفحوى على المسح على البشرة لكن بعد ملاحظة تقديم الجبيرة
على البشرة في المسح والاتفاق على المسح على الجبيرة والخلاف في البشرة هنا لا يبقى الفحوى ولاجل ما ذكرنا استشكل في المسئلة جماعة من متاخري المتاخرين بل
عن المدارك انه ينبغي القطع بالاكتفاء بغسل ما حوله بل عن جامع المقاصد نسبة ذلك الى نص الاصحاب وعن الاخبار ان يكون ذلك بالنسبة الى عدم وجوب التيمم
لا عدم وجوب الزائد على غسل ما حوله هذا والاحوط ما ذكره الجماعة وعليه فلو تعذر المسح على البشرة لتضررها ففي وجوب وضع الجبيرة قولان اقواهما العدم خصوصا
ان اريد الوضع قبل غسل ما حوله المستلزم لستر بعض الصحيح لاطلاق الروايتين السابقتين وكون وجوب المسح على الجبيرة في ادلتها خصوص قوله عليه السلام ان كان
يتخوف على نفسه فليمسح على جبائره مفروضا في ذي الجبيرة وان كان السؤال فيه عن مطلق الكسر الشامل المجرد عن الجبيرة فيتوهم ظهوره في وجوب المطلق فيجب
تحصيل الجبيرة فاسد جدا كما لا يخفى نعم حكي في الرياض دعوى عدم الخلاف في وجوب وضع الجبيرة بما لم يستر شيئا من الصحيح ولو كان تعذر المسح بسبب النجس
ففي الحاقها بالجبيرة النجسة في وجوب وضع طاهر عليها ثم المسح عليه او البشرة الصحيحة النجسة الى حكم فيها في المبسوط والمعتبر والتذكرة بالانتقال الى التيمم او با
لبشرة المجروحة التي لا يمكن مسحها بناء على المختار فيها او المسح على الموضع النجس كما عن بعض في مسئلة الجبيرة وجوه اقواها الثالث ولنذكر عبارة الذكرى
في حكم الجرح المجرد بافيا قال قده لو امكن المسح على محل الجرح المجرد بغير خوف تلف ولا زيادة فيه ففي وجوب المسح عليه احتمال اتماه اليه في المعتبر وتبعه في التذكرة
تحصيلا لشبه الغسل عند تعذر حقيقته وكانه يحمل الرواية بغسل ما حوله على ما اذا خاف الضرر بمسحه مع انه ليس فيها نفي لمسحه فيجوز استفادته من دليل آخر
فان قلنا به وتعذر ففي وجوب وضع لصوق والمسح عليه احتمال ايضا لان المسح بدل عن الغسل فيتسبب اليه بقدر الامكان وان قلنا بعدم المسح على الجرح المجرد مع امكانه
امكن وجوب هذا المسح لتحاذي الجبيرة وما عليه لصوق ابتداء والرواية دالة على غسل ما حوله اما الجواز فان لم يستلزم ستر شيء من الصحيح فلا اشكال فيه واذا
استلزم امكن المنع لانه ترك للغسل الواجب والجواز عملا بتكميل الطهارة بالمسح انتهى كلامه رفع مقامه فيبقى في المقام اشكال تفطن له جماعة منهم المحقق الثاني
قده وهو ان الاخبار وفتاوى الاصحاب وقع في المجروح والمقروح والكسير بالتيمم على وجه ينافي ما ذكر هنا من النص والفتوى فلا بد من ذكر الاخبار والفتاوى في التيمم
ثم بيان مقتضى القاعدة عند تعذر الامرين الوضوء الناقص والتيمم حتى يرجع اليه عند التوقف في الاخبار ثم بيان ما يصلح محلا لتلك الاخبار اما الاخبار فمنها
صحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا جعفر عن الرجل يكون به القرح والجراحة يجنب قال لا باس بان لا يغتسل ويتيمم ومنها رواية جعفر بن ابرهيم الجعفري عن
ابي عبد الله عليه السلام قال ان النبي صلى الله عليه وآله ذكر له ان رجلا اصابته جنابة على جرح كان به فامر بالغسل فكز فمات قال قتلوه قتلهم الله انما كان
دواء العي السؤال والظاهر ان المراد ان الواجب عليه كان هو التيمم دون الغسل لا المسح على الجبيرة دون غسل البشرة بقرينة ما سيأتي ومنها صحيحة البزنطي
عن ابي الحسن الرضا عليه السلام في رجل تصيبه الجنابة وبه قروح او جروح او يكون يخاف على نفسه البرد فقال لا يغتسل يتيمم ومثلها رواية داود بن سرحان
عن ابي عبد الله عليه السلام ومنها موثقة محمد بن مسلم عن احدهما في الرجل يكون به القرح في جسده فيصيبه الجنابة قال يتيمم ومنها مرسلة الصدوق
عن الصادق المبطون والكسير يؤممان ولا يغسلان ومنها حسنة ابن ابي عمير عن محمد بن مسكين وغيره عن ابي عبد الله قال قيل يا رسول الله ان فلانا
اصابته جنابة وهو مجدور فغسلوه فمات فقال قتلوه قتلهم الله الا سألوا الا يمموه ان شفاء العي السؤال قال الكليني وروي ذلك في الكسير والمبطون يتيمم ولا
يغتسل هذا ما وصل الينا من الاخبار واما الفتاوى المخالفة بظاهرها لما ذكرنا هنا ففي موردين احدهما الكسير والجرح والقرح التي عليها جبيرة او خرقة فان ظاهرهم
الاتفاق في باب الوضوء على وجوب المسح عليها واطلقوا في باب التيمم ان الكسير والمجروح والمقروح بل كل من لم يتمكن من غسل بعض اعضاء الطهارة تيمم ولا يكفي بغسل
الصحيح لكن هذا التنافي يرتفع بادنى تتبع في كلماتهم فانه يحصل القطع ان مرادهم في باب التيمم ما عدا الجبائر والخرق المشدودة على الجرح الثاني الكسير
والجرح والقرح المجرد وجهة الاضطراب هنا ولنذكر عباراتهم فنقول قال في المبسوط في باب التيمم ومن كان في بعض جسده او بعض اعضاء الطهارة ما لا
طاقة له به كان عليه جراح او عليه ضرر في ايصال الماء اليه جاز له التيمم ولا يجب عليه غسل الاعضاء الصحيحة فان غسلها وتيمم كان احوط سواء كان الاكثر
صحيحا او عليلا واذا حصل على بعض اعضاء طهارته نجاسة ولا يقدر على غسلها لالم فيه او قرح او جرح تيمم وصلى ولا اعادة عليه انتهى وذكر نحو ذلك في

في الخلاف واستدل عليه بانه نفي الحرج وما مر من الاخبار واشار الى رواية محمد بن مسكين وداود بن سرحان المتقدمتين وقال في المعتبر انه لو تضرر بعض اعضائه بالماء لمرض تيمم ولم يغسل الصحيح وقال في المبسوط ولو غسلها وتيمم كان احوط وكذا لو كان بعض اعضائه نجسا ولا يقدر على طهارته تيمم وصلى ولا يعيد انتهى ولا ريب ان هذا الكلام شامل للضرر لاجل الجرح والقرح المجردين المتحد مسحهما بقرينة حكاية قول المبسوط وقال في التذكرة لو تضرر بعض اعضائه بالماء تيمم ولم يغسل الصحيح قال في الخلاف والمبسوط لو غسل الصحيح وتيمم كان احوط وكذا لو كان بعض اعضائه نجسا ولا يقدر على طهارته بالماء تيمم وصلى انتهى وهو في الصراحة في الجرح والقرح المجردين كعبارة المعتبر وفي المنتهى الجريح ومن لو امكنه غسل بعض بدنه او بعض اعضائه في الوضوء جاز له التيمم قال في الخلاف ولا يجب عليه غسل الاعضاء الصحيحة اصلا ولو غسلها ثم تيمم كان احوط وقال بعد ذلك لو كان الجرح مما يمكن ان يشده وغسل باقي العضو ومسح باقي الخرقة التي عليه وجب ولا تيمم وان لم يتمكن من ذلك تيمم انتهى وقال في البيان الجريح ان امكنه غسل ما عدا الجرح وجب ان امكنه اللصوق على الجرح فعل ومسح عليه ولو استوعب العذر عضوا تيمم واحتاط الشيخ بغسل الصحيح والتيمم الكامل انتهى وقال في الدروس ولو تضرر بالماء في بعض الاعضاء تيمم وفي المبسوط يغسل الصحيح ويتيمم انتهى وقال في الجعفرية وخوف استعماله ولو في بعض الاعضاء كفقده انتهى ونحوه كلامه في جامع المقاصد فصرح بالتيمم ثم حكى احتياط الشيخ بالجمع بين الوضوء والتيمم ونفى الريب عن ضعفه وهذه الكلمات كما ترى كلها صريحة بقرينة حكاية قول المبسوط في القروح والجروح المجردة نعم عبارة البيان مختصة بالجرح المستوعب للعضو وقد ذكر هؤلاء الاساطين في النهاية والمعتبر والتذكرة وكتب الشهيد ما نقلناه من جامع المقاصد ما ينافي بظاهره لذلك فقال في النهاية بعد الحكم بوجوب مسح الجبيرة والخرقة المشدودة وان كان يخر لما غسل ما حولها وليس عليه شيء وفي المعتبر والتذكرة لو كان به جرح ولا جبيرة غسل جسده وترك الجرح ثم ذكر قول الشافعي بالجمع وقول احمد بالمسح على الجرح واستجوده غاية الامر فتوى اكثرهم بوجوب مسحه ان امكن بدون وضع لصوق او معه واول من تنبه لهذا التنافي المحقق الثاني قال في جامع المقاصد بعد ما حكينا عنه في شرح قول العلامة قده وتيمم من لا يتمكن من غسل بعض اعضائه ولا مسحه قال واعلم ان هذا لا يتمشى على ظاهره لان الجرح الذي لا لصوق عليه او الكسر الذي عليه جبيرة اذا تضرر بالماء يكفي غسل ما حوله كما نصوا عليه وقد سبق الاخبار فكيف يجوز العدول عنه الى التيمم انتهى وفي المدارك في باب الجبيرة واعلم ان في كلام الاصحاب هنا اجمالا فانهم صرحوا هنا بالحاق القرح والجرح بالجبيرة سواء كان عليها خرقة ام لا وفي التيمم جعلوا من اسباب الخوف من استعمال الماء بسبب القرح والجرح والشين ولم يشترط اكثرهم في ذلك تعذر وضع شيء عليها والمسح عليه انتهى وقد تفطن لهذا التنافي جماعة ممن تاخر عنهم ثم انهم تصدوا للجمع بين كلماتهم في المقامين بوجوه منها ما ذكره في جامع المقاصد عقيب الكلام المتقدم عنه فقال ويمكن الجمع بان ما يسقط غسله ولا ينتقل معه الى التيمم ما كان الجرح ونحوه في بعض العضو فلو استوعب عضوا كاملا وجب الانتقال الى التيمم قال ويمكن الجمع بان ما ورد النص بغسل ما حوله مع تعذر غسله هو الجرح والقرح والكسر فلا ينتقل منه الى التيمم بمجرد تعذر غسله وان كثر بخلاف غيره كما لو كان تعذر الغسل لمرض اخر فانه ينتقل الى التيمم هنا الا ان عبارات الاصحاب تابى عن ذلك لان المصنف قال في التذكرة الطهارة عندنا لا تتبعض فلو كان بعض بدنه صحيحا وبعضه جريحا تيمم وكفاه عن غسل الصحيح وظاهر هذه العبارة الاطلاق فيكون الجمع الاول اقرب الى الصواب لان اغتفار عضو كامل في الطهارة بعيد انتهى **اقول** قد عرفت ان كلمات الاصحاب في باب التيمم بقرينة ذكرهم طرح احتياط الشيخ بالجمع بين الوضوء والتيمم مع اختصاص مورد كلام الشيخ بالجرح والقرح صريحة في اختصاص التيمم عندهم بما عدا الجرح والقرح فلا يحتاج الى الاستشهاد بكلام التذكرة الذي لو اخذنا باطلاقه لزم منه فساد الجمع الاول الذي استحسنه واشار اليه في عبارة البيان المتقدمة لان عدم تبعض الطهارة شامل لما اذا كان الجرح على بعض عضو منه بحيث يمكن غسل ما حوله ومسحه ومسح شيء موضوع عليه بل ملاحظة عبارة التذكرة الحاكية هنا لاستدلال الشافعي القائل بالجمع في المسئلة بين الغسل والتيمم وفي فرع اخر ذكره بعد ذلك لبيان كيفية التبعيض على قول الشافعي يوجب القطع بان عنوان مسئلة تبعيض الطهارة وعدمه في التذكرة يشمل الجرح الكائن على بعض عضو من اعضاء الوضوء وكذا ملاحظة كلامه في الجرح المجرد عن الجبيرة المتعذر غسله ومسحه واستدلاله على كفاية غسل الباقي بان اعتلال بعض الاعضاء لا ينقص عن فقده فيحصل من جميع ما ذكرنا ان ما ذكره من الوجهين غير مستقيم في الجمع بعد ما عرفت من صراحة كلماتهم في شمول مورد التيمم للجروح والقروح الغير المستوعبة وشمول مورد غسل الباقي للمستوعبة والانصاف انه لا يحضرني في الجمع بين هذه الكلمات وجه يطمئن به النفس وكذا بين تلك الاخبار المتقدمة وان ذكر جماعة من اصحابنا وجوها لذلك كحمل اخبار التيمم على غير ذي الجبيرة وحمل تلك الاخبار على ذي الجبيرة او حمل اخبار التيمم على المستوعب وتلك الاخبار على غيره او حمل اخبار التيمم على ما لا يمكن مسحه او مسح خرقة تشد عليه وحمل تلك الاخبار على ما يمكن او حمل اخبار التيمم على الغسل وتلك الاخبار على الوضوء او غسل ذي الجبيرة والخرقة كما هو مورد صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج او حمل اخبار التيمم على صورة الضرر بغسل الصحيح وتلك الاخبار على غيرها او حمل اخبار الطرفين على التخيير الا ان الكل بعيد وان كان ما قبل الاخير منها لا يخ عن قرب بل ظهور بالنسبة الى اكثر الاخبار وكيف كان فلا بد من ملاحظة ما يقتضيه الاصل فيما هو غير داخل تحت النصوص من الامراض المانعة عن غسل العضو وان التيمم او الوضوء الناقص مع مسح الموضع او جبيرة موضوعة عليه او بدونه فنقول ذكر شارح الدروس قده ما حاصله ان الوضوء المامور به لما تعذر بعض افعاله سقط الامر به لانه تكليف واحد بمجموع الافعال لا تكاليف متعددة والتكليف بالتيمم في الاية لا يشمل بظاهره هذه الصورة فيجب الرجوع الى الاصل وهو في مثل المقام مما علم وجوب شيء مردد

هو التخيير الا ان الاحوط هو الجمع وهو مبني على ان روايات الميسور وما لا يدرك كله واذا امرتكم بشيء لا تنقض لضعف اسنادها بل القصور دلالتها انما تامة في التكاليف ويمكن دعوى انجبار ضعفها بعمل العلماء بها انها وحيثما مع ما حررنا في مقام اخر من عدم قصورها لانها فالانصاف ان الحكم بسقوط التكليف بالكل لتعذر بعض اجزائه باصالة البراءة في مقابل هذه الاخبار في غاية الجرأة مضافا الى ما قيل ويقال من ان المقام مقام استصحاب الحال الثبوت التكليف قبل التعذر وهذا الاستصحاب وان كان غير جار بمقتضى الدقة في تعيين موضوع المستصحب الا ان الظاهر من الاصحاب في بعض المقامات كفاية احراز الموضوع ولو بالمسامحة العرفية كما يستصحب كرية الماء الذي تنقص بعد العلم بكريته فيقال هذا الماء كان كرا ولا شك في ارتفاع كريته مع ان هذا الماء الموجود لم يعلم بكريته فيراد من الماء في القضيتين هو القدر المشترك بين ما قبل الاخذ وما بعده وكذا يقال فيما نحن فيه ان الوضوء كان واجبا قبل هذا العذر والاصل بقاؤه بعده فيراد بالوضوء في القضيتين القدر المشترك بين ما قبل التعذر وما بعده او يراد من الوجوب في القضيتين مطلق الثبوت المشترك بين النفسي والغيري فلا ينافي كون المتيقن سابقا هو الغيري والمشكوك فيه لاحقا هو النفسي ولذا اطلق عليه علماء السقوط في قوله الميسور لا يسقط مع ان الوجوب الغيري السابق ساقط قطعا والنفسي اللاحق لم يكن له ثبوت حتى يتصور فيه سقوط واما ما ذكره من عدم شمول اية التيمم لما نحن فيه فهو حق بملاحظة قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا الا ان قوله تعالى في اخر الاية ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم ظاهر في ان مناط شرعية التيمم هو ثبوت الحرج والضيق في اتيان افعال الوضوء المتعددة سواء كان لفقد الماء او التضرر في تحصيله او باستعماله في جميع الاعضاء او بعضها على الوجه المعتبر من الغسل والمسح او وطء فتحصل من الاية الشريفة بملاحظة صدرها وذيلها انه كلما كان في الاتيان بالافعال المعهودة للوضوء حرج على المكلف وجب عليه التيمم كما ان محصل ادلة الميسور وما لا يدرك انه اذا تعذر الاتيان بجميع افعال الوضوء وجب الاتيان ببعضها المتمكن وحيث علم بالاجماع عدم اجتماع الطهارتين على مكلف واحد خلافا لما تقدم عن الشافعي تعارضت الادلة من الطرفين بالعموم من وجه فيرجع في مادة الاجتماع الى الاحتياط بالجمع بين الامرين لاستصحاب بقاء المنع عن الدخول في الصلوة وعدم الاباحة هذا ولكن مقتضى النظر الدقيق حكومة روايات الميسور لا يسقط بالمعسور وقوله ما استطعتم على ادلة التيمم لان مفاده ان ثبوت البعض الميسور على المكلف في زمان تعسر الكل ليس مقيدا ومنوطا بعدم تعسر شيء من الاجزاء حتى يسقط بتعسره بل هو ثابت على كل حال وكذا قوله عليه السلام فاتوا منه ما استطعتم الظاهر في اكتفاء الشارع بالمستطاع في امتثال الاوامر فيكشف عن ان الامر بكل مركب امر بالمقدار المتمكن منه كلا كان او بعضا وح فالامر في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق غير مقيد بالتمكن من مسح الراس والرجل وكذا العكس فالامر بكل من الاجزاء مشروط بالتمكن من نفسه غير مشروط بالتمكن من جزء اخر فالمتمكن من الغسل العاجز عن المسح مثلا داخل تحت الامر المنجز بغسل الوجه واليدين لانه متمكن منه وان لم يجب عليه المسح لعدم التمكن فتكون الاية الشريفة بملاحظة رواية الميسور لا يسقط بالمعسور متكفلة لحكم الوضوءات الناقصة وكفايتها عند ارادة القيام الى الصلوة فقوله ولم تجدوا ماء الى اخر الاية ولو بملاحظة ذيلها يصير مخصصا بمن كان الحرج في وضوئه ولو ناقصا بان لم يتمكن من الافعال راسا فيرجع الى ما يكون الاية ظاهرة فيه قبل ملاحظة ذيلها وهو الفاقد للماء راسا من حيث انه ناظر الى المعلق وحاكم على ظهوره في ارتباطه بالامر المتعلق بالاجزاء ولاجل ما ذكرنا ترى جماعة من الاصحاب كالشيخ في الخلاف والفاضلين في المعتبر والمنتهى وغيرهم يقتصرون في مثل مسئلة المسح على الحائل بما تعذر فيه الاتيان ببعض واجبات الوضوء على اثبات سقوط ذلك الواجب بنفي الحرج ولا يتعرضون لاثبات التكليف بالوضوء الناقص وليس ذلك الا لاجل التسالم على بقاء التكليف بالطهارة وعلى سقوطه بسقوط بعض واجزائها والا فلا بد لهم اولا ان يثبتوا بقاء التكليف بالطهارة المائية وعدم انتقاله الى التيمم هذا ولكن الانصاف ان الموارد التي عمل فيها على طبق هذه القاعدة في النصوص والفتاوى بالنسبة الى الموارد التي ترك فيها العمل بهذه القاعدة في باب الطهارة في غاية القلة بل لو بني على اعمال القاعدة المذكورة بالنسبة الى الهيئات المتعذرة انحصر مورد التيمم بفاقد الماء راسا وخرج المرض من عداد الاسباب المسوغة للتيمم مع نص الكتاب والسنة القطعية على كونه من اسبابه اذ ما من مرض الا ويمكن ان يمس بنفسه او بغيره بعض جسده او بعض الثوب الملاصق ببدنه الذي هو بمنزلة الجبيرة وهذا واضح لمن تتبع النصوص والفتاوى فالانصاف ان المسئلة في غاية الاشكال الا ان ترك العمل بتلك القاعدة في باب الطهارة في غير الموارد التي عمل فيها المعظم لعله لا يخ عن قوة فيحكم فيها بالتيمم لكن الاحوط في غير موارد الاجماع او النص على الطهارة المائية الجمع بينها وبين الطهارة الترابية والله العالم ثم انك تعرف مما ذكرنا من حكم الجروح والقروح الكائنة في محل الغسل حكم الكائن منها في محل المسح فيمسح على الجبيرة مراعيا لكيفية المسح على البشرة وفي وجوب تكرار الماء بمس البشرة وجه استظهره في جامع المقاصد تمسكا بقاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور فيجب مس الماء للبشرة وان لم يكن مسحا كما يجب مسح محل الغسل المتعذر غسله وان لم يكن غسلا ويؤيده حكمهم بترجيح غسل الرجلين على مسح الخفين لو اوجبت التقية الى احدهما فان المسئلتين من واد واحد كذا كان الاقوى هنا ايضا ما تقدم في وضوء التقية من انه اذا زال العذر المسوغ للوضوء الناقص لجزء ما فعله من الغايات المشروطة بالطهارة واستانف الوضوء لما لم يفعله من العبادات حتى ما تطهر لاجله وفاقا للمبسوط وظاهر المعتبر والايضاح وشرح المفاتيح لاصالة بقاء الحدث وعدم اباحة الوضوء الناقص الا للغايات المأتي بها حال تعذر الوضوء التام فيتخصص عموم الامر به عند ارادة القيام الى الصلوة وقوله لا صلوة الا بطهور على حاله خلافا

اقول قد عرفت ان التقرير لا يتم ... اذا لم يتمكن من غسل بعض ... اذ ما من ... المطلق ... شريفة ... عقيبه ... اقول فيه ... ذكرنا من ... القاعدة في ... اذا لم يقم ...

للمحكي عن المختلف وكتب الشهيد وجامع المقاصد والمدارك فلم يوجبوا الاستيناف وفرعه في جامع المقاصد على مقدمات الاولى امتثال المأمور به يقتضي الاجزاء الثانية يجوز ان ينوي صاحب هذه الطهارة رفع الحدث فيحصل له لقوله لكل امرئ ما نوى الثالثة لا ينقض الوضوء الرافع للحدث الا الحدث وزوال السبب ليس من الاحداث اجماعا فيجب استصحاب الحكم الى ان يحصل حدث آخر ثم فرع على هذه المقدمات الحكم بعدم الاعادة في وضوء القيمة والجبيرة **اقول** ويرد على الاولى ان الامر بالوضوء ليس الا لاجل جواز الدخول في الصلوة عند الدخول فيها وليس المطلوب مجرد ايجاده في الخارج فاذا وقع الكلام في ان المبيح لهذا الوضوء هي الصلوة المأتي بها حال العذر او مطلق الصلوة فلا ينفع اقتضاء الامر للاجزاء لان المأمور به حقيقة هو فعل الصلوة متطهرا والكون على الطهارة عند الدخول في الصلوة كما هو مقتضى لا صلوة الا بطهور ولا تأتي فيما نحن فيه اولا لكلام نعم انما يحسن هذا الكلام في مثل غسل الجمعة من المطلوبات النفسية اذا اتى به ناقصا للعذر وعلى الثانية منع جواز نية رفع الحدث بل هو كالتيمم فيسقط المقدمة الثالثة ودعوى ان المستفاد من قوله لا صلوة الا بطهور وقوله لا يمسه الا المطهرون خصوصا مع تفسيره في الرواية بالمطهرين من الاحداث وقوله في الصحيح لا ينقض الوضوء الا حدث وقوله اذا توضأت فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك احدثت ان الاصل في كل وضوء مبيح ان يكون رافعا للحدث ممنوعة بمنع كون الطهارة في الآية والرواية بمعنى رفع الحدث بمعنى الحالة المانعة شانا من الدخول فيما يشترط بالطهارة بل هي اعم من المبيح والرافع للحدث بمعنى الحالة المانعة فعلا وجرها ايضا الى المبيح فلا يجوز ان ينوي به الا اباحة الصلوة المأتي بها حال العذر لانها المتيقنة من اثر هذا الوضوء واما قوله لا ينقض الوضوء الا حدث ففيه مضافا الى اضمار اطلاقه الى الوضوء الثاني ان المراد من الوضوء بقرينة نسبة النقض اليه هو الوضوء المؤثر في رفع الحدث لانه المستعد للبقاء ابدا اذا لم يرفعه رافع والكلام في كون الوضوء الناقص كذلك واطلاق النقض على بطلان التيمم بوجدان الماء في بعض العبارات والروايات توسع لا يصار اليه عند الاطلاق واما جعل اسناد النقض الى الوضوء المطلق قرينة على كون مطلق الوضوء قابلا للنقض مستعدا للبقاء ابدا ما لم يرفعه رافع فهو فاسد لان الظاهر في نظائره القرينة كون خصوص الفعل مقيدا للاطلاق متعلقة به ولو زال العذر في اثناء الصلوة اعاد الوضوء واستانف الصلوة ايضا على تردد فيه ينشأ من دخوله فيها دخولا مشروعا فيقتضي الاستصحاب الصحة وقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم ومن ان شرط الاجزاء الباقية الطهارة ولم يحرز لما تقدم من ان المتيقن تاثير الوضوء في الصلوة المأتي بها حال العذر ولا مجال لاستصحاب الاباحة لان اباحة الصلوة المأتي بها حال العذر المتيقن بها سابقا ما سيتقن الارتفاع والباقية ما عداها المشكوكة غير متيقن في السابق والاصل عدمه واما استصحاب الصحة فغير جار في مثل المقام مما كان الشك فيه في تحقق جميع ما عدا الاجزاء السابقة من الشرائط والاجزاء وانما يجري في مورد الشك في انقطاع الصلوة وارتفاع الهيئة الاتصالية الملحوظة بين الاجزاء كالتكلم وتمام الكلام في محله واما الآية فلا تدل الا على ايقاع المبطل للعمل الغير الباطل في نفسه فاذا شك في صحة عمل في نفسه او بطلانه فلا يعلم ان رفع اليد عنه ابطال له فلا يحرم لاصالة البراءة واما ارادة مطلق رفع اليد من الابطال حتى يكون تحريمه كاشفا عن صحة العمل فهو خلاف الظاهر مضافا الى ان اللازم من العمل بعموم الآية تخصيصه بالاكثر بل الباقي تحته كالقطرة في جنب البحر الخارج عنه ومن هذا يظهر لك قوة القول باستيناف الصلوة بطهارة جديدة مع انه احوط في الجملة بل هو احوط من الاتمام والاعادة لانه مستلزم لفوات قصد الوجه الذي قال الاكثر بوجوبه وان لم نقل به قال في الذكرى تفريعا على قول الشيخ بالاعادة لو توهم البرء فكشف فظهر عدمه امكن وجوب اعادة الوضوء لظهور ما يجب غسله وعدم العلم ببطلان ظنه **اقول** لا مجال للشك في وجوب الاعادة مع فرض عدم تضرر البشرة بالغسل وان لم يستغن عن الجبيرة وظهور بطلان ظنه لا يوجب عجزه عن الوضوء الصحيح ولا مجال ايضا للشك في عدمه مع فرض الضرر وقيل تفريعا على القول بعدم وجوب الاعادة لو ظهر سبق البرء ولما يعلم به حين الوضوء اتجه الاعادة **اقول** قوله ولو ظهر فيه نظر لانه حين الوضوء متعبد بظنه بالضرر فالعلم الواقعي في حقه منع الشارع له عن الوضوء التام لا الضرر الواقعي حتى يكون ظنه طريقا فيدخل في مسئلة من ادى تكليفه بالطريق الظاهري فانكشف خلافه

المسئلة السادسة

لا يجوز ولا يجزي ان يتولى وضوءه غيره لان المخاطب وظاهر الخطاب المباشرة وارادة الاعم منه ومن التسبيب مجاز لا يصار اليه الا مع القرينة بل هو ابعد من ارادة خصوص التسبيب في مثل قوله يا هامان ابن لي صرحا ثم قد يدل الدليل الخارجي على ان غرض الامر وداعيه الى الامر تحصيل المخاطب الفعل ولو بالتسبيب بل قد يدل الدليل على كون الغرض حصول الفعل ولو من غير تحصيل فضلا عن المباشرة كما في الواجبات التوصلية وبالجملة فظاهر الامر عدم حصول الامتثال بغير المباشرة بل عدم سقوطه الا ان يقوم الدليل على ارادة مطلق التحصيل فيحصل الامتثال بالتسبيب كما في امر الشارع ببناء المسجد او يدل دليل على كون الغرض مطلق الحصول فيسقط به ولو من دون تحصيل هذا واما ما يقبل الاستنابة من العبادات فليس فيها تعميم المأمور به بفعل المخاطب وفعل غيره وانما نزل الغير منزلة المخاطب بادلة قبول الفعل للنيابة فان كان ادلته عامة كانت محكمة على جميع الاوامر ولو كانت من العبادات لان تقرب النائب من حيث انه نائب تقرب للمنوب عنه كما حقق في استيجار العبادات وان كانت خاصة حكمت في موردها وما لم يثبت فيه الدليل لم يحكم فيه بذلك التنزيل وكيف كان فصدور الفعل من الفاعل المخاطب كوقوعه على المفعول من مقومات المأمور به لا من الامور الخارجة عنه المعتبرة فيه فكما ان ضرب عمرو ليس في شيء من المأمور به في قول الآمر اضرب زيدا كذلك ضرب ضارب غير المخاطب ومن

ذلك كله يظهر انه لا مجال لان يقال ان ظاهر الاوامر لا يقتضي سوى كونه مأمورا بالمباشرة واما الشرطية فلا دليل فيها عليه فينبغي عمومات الوكالة والنيابة محكمة مع اثبات المشروعية بها فيكون الاصل جواز الوكالة والنيابة في جميع العبادات واضعف من هذا القول بتسليمه في التوصليات ومنعه في العبادات مستندا في الفرق الى ظهورها في ارادة التعبد القيد الظاهر في المباشرة والخلط في هذا كله بين الشرط والمقوم وبين ما نحن فيه من التولية في الواجب وبين الوكالة والنيابة في الواجبات وبين العبادات والتوصليات مع اشتراك الكل في ارادة التعبد من الامر فيها وان سقط التعبد بغيره في التوصليات وبين مقوم الامر وحصول الامتثال يظهر بالتامل فيما ذكرناه ثم انه ربما يستدل على وجوب المباشرة بقوله تعالى ولا يشرك بعبادة ربه احدا بناء على ظاهره المعتضد به في بعض الاخبار من تحريم الاشتراك في العبادة كقول ابي الحسن الرضا صلوات الله عليه للوشاء لما اراد ان يصب عليه الماء للوضوء ونهاه عنه فقال له لم تنهاني ان اصب عليك الماء اتكره ان اوجر قال توجر انت واوزر انا فقلت له وكيف ذلك فقال اما سمعت الله عز وجل يقول فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا وها انا ذا اتوضأ للصلوة وهي العبادة فاكره ان يشركني فيها احد وقوله صلوات الله عليه للمامون لما صب الغلام على الماء للوضوء يا امير المؤمنين لا تشرك بعبادة ربك احدا وقريب منها غيرها مما استشهد فيه بالآية على النهي عن الاشتراك ولكن الانصاف ضعف الاستدلال بها في المقام لان الاستدلال ان كان بظاهرها مع قطع النظر عما ورد في تفسيرها ففيه انها انما تدل على النهي عن الاشتراك في العبادة بان يدخل غيره في الفعل بقصد العبادة والاجر من الله تعالى ليشترك في عبادة الله عز وجل وهذا لا يكون الا اذا كان الفعل مستجمعا في كل منهما وهذا ليس محرما ولا مكروها واما محل الكلام وهو مجرد صدور الفعل منهما معا وان لم يقصد شريكه العبادة بل اعانة لغرض آخر من طمع او خوف فلا يدخل تحت المنهي عنه الا ترى ان الاشتراك مع الغير في بناء المسجد لاجرة جعلت له او لغرض آخر غير التقرب الى الله لا يعد من الاشتراك في العبادة فتحصل ان محل الكلام ومدلول الآية متغايران وان كان الاستدلال بملاحظة ما ورد في تفسيرها ففيه اولا ان الاخبار متعارضة في تفسيرها ففي رواية جراح المدائني عن ابي عبد الله عليه السلم ان الرجل يعمل شيئا من الثواب لا يطلب به وجه الله وانما يطلب تزكية الناس يشتهي ان يسمع الناس فهذا الذي اشرك بعبادة ربه احدا ولا ريب ان ارادة ما نحن فيه وارادة هذا المعنى لا يجتمعان في الآية من حيث استعمال اللفظ فيهما لان مرجع الاشتراك فيما نحن فيه الى اشتراك الغير في العابدية ومرجعه في رواية جراح المدائني الى اشتراك الغير في المعبودية والجمع بينهما في استعمال واحد مما لا يجوز ولا جامع بينهما فلا بد من ترجيح احد التفسيرين والاوفق بظاهر النهي لعمومها في رواية جراح وثانيا ان الاخبار الواردة في تفسير الآية فيما نحن فيه اظهر في الكراهة اما الروايتان المذكورتان هنا فلان الظاهر المتعارف بين اهل الكبر صب الخادم الماء على ايديهم فيباشرون بها غسل الوجه والايدي فيكفونهم مؤنة حمل الابريق والصب ولم يتعارف صب الخادم على الوجه او المرفق واما قوله عليه السلم توجر انت واوزر انا فيحمل الوزر فيه على تبعة المكروه لا الحرمة مع قول الاشتراك على وجه يبطل العبادة اجماعا لكون الرجل مأمورا على الاشتراك في الوضوء لانه عمل باطل ولا على اعانة الاثم من حيث انها اعانة على المحرم والباطل هذا مع ان حمل العبادة في الآية على الصلوة كما في الرواية الاولى وغيرها مما يأتي يضعف الاستعانة في المقدمات مع انه لم يقل بها احد فهي قرينة اخرى على الكراهة وفي رواية الصدوق في الفقيه والعلل كان امير المؤمنين اذا توضأ لم يدع احدا يصب عليه الماء فقيل له يا امير المؤمنين لم لا تدعهم يصبون عليك الماء فقال لا احب ان اشرك في صلوتي احدا وقال الله جل ذكره يقول ولا يشرك بعبادة ربه احدا وعنه عليه السلم قال قال رسول الله خصلتان لا احب ان يشاركني فيهما احد وضوئي فانه من صلوتي وصدقتي فانها من يدي الى يد السائل فانها تقع في يد الرحمن وهذه الروايات كلها كالصريحة في ارادة الكراهة كما يحكى فيما نحن فيه عن الاسكافي في ظاهر كلامه حيث قال يستحب للانسان ان لا يشرك في وضوئه بان يوضئه غيره او يعينه عليه لكنه ضعيف جدا لما تقدم لا لظاهر الآية ويمكن ان يريد الاسكافي من التوضئة صب ماء الوضوء في اليد لا لظاهر التوضئة استقلال الغير بالاشتراك ويريد من الاعانة غيرها من المقدمات القريبة ثم انك قد عرفت انه قد يقوم الدليل على ان الغرض من الامر والداعي اليه هو تحصيل المخاطب للمأمور به اعم من التسبيب وهذا التعميم قد يكون على الاطلاق وقد يكون على الترتيب بان يكون الغرض التحصيل مباشرة مع امكانها فاذا تعذرت فالتسبيب وقد يتوهم من ذلك استعمال الاوامر في الاعم من المباشرة مع ثبوت قيد المباشرة من الخارج فيقتصر فيه على صورة التمكن ويحكم بانه يجوز التولية مع الاضطرار ويظهر اندفاعه مما ذكرنا فان المباشرة ليست من قبيل القيد بل هي مقوم المأمور به لان بها تقوم الفعل بالمحل الخاص كالغسل والمسح بالبشرة ليس بادون من تقومه بالفاعل لاشتراك الفاعل والمفعول في تقوم الفعل فمقتضى القاعدة سقوط مباشرة المسح للبشرة في رواية عبد الاعلى المتقدمة على نفي الحرج سقوط مباشرة المكلف عند عجزه وجواز توليته للغير وقد يؤيد بما اشتهر رواية وعملا من رواية ما غلب الله عليه فالله اولى بالعذر فانها تدل على نفي وجوب المباشرة لا اثبات وجوب التولية نعم الاستدلال بالقاعدة المستنبطة من رواية عبد الاعلى حسن واليها اشار في المعتبر حيث استدل على وجوب التولية بانها توصل الى الطهارة بالقدر الممكن لكن تقدم في مسئلة الجبيرة منع الحكم جدا لولا ان البناء على هذه القاعدة في الفقه مع امكان الفرق بين المباشرة بالنسبة الى الفاعل كما فيما نحن فيه وبينها بالنسبة الى محل الوضوء الذي هو مورد رواية عبد الاعلى وان اشترك في تقوم الفعل الشخصي الا ان الفاعل مقوم للمأمور به والمفعول قيد متمم له ولذا يعقل ان يدعى ان لا دخل يوم

الحنيص على وجوب صبّ غيره عند تعذّره ولا يبعد دلالته على وجوب صبّ غير المخاطب اذا تعذّر صبّه وان كان مقتضى التأمّل ان هذا الفرق غير جيّد اذ ليس معنى الغاء المباشرة فيما نحن فيه الا دعوى ان مقصود الامر تحصيل المخاطب الغسل ولو بغيره وهذا ليس بابعد من الغاء المباشرة في المحلّ بازالة غسل ما عليه من الحائل اذا تعذّر وكيف كان فقد كفانا مؤنة التكلّم في تمام القاعدة المستفادة من رواية عبد الاعلى قيام الاجماع فيما نحن فيه على وجوب التولية مضافا الى ما ورد من وجوب التولية في تيمّم المجدور والتوبيخ على تركه لمّا غسّلوه فمات وممّا يستدلّ عليه بما دلّ على جواز التولية في الغسل مثل صحيحة سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام في انّه كان وجعا شديد الوجع فاصابته جنابة وهو في مكان بارد قال فدعوت الغلمان فقلت لهم احملوني فاغسلوني فحملوني ووضعوني على خشبات ثم صبّوا عليّ الماء فغسلوني وفيه ان القضيّة حكيت في صحيحة محمد بن مسلم بما ظاهره مباشرة الاغتسال فانّه روى عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث انّه ذكر انّه اضطرّ الى الغسل وهو مريض فاتوا به مسخّنا فاغتسل وقال لا بدّ من الغسل الى آخره فيمكن حمل الرواية الاولى على اعانته بالمقدّمات هذا مع كون ما تضمّنته الرواية مخالفا للقاعدة المقرّرة في التيمّم بل لاصول المذهب من عروض حالة للامام عليه السلام ادّت الى حملها على تعمّد الجنابة حين الوجع الشديد المسقط للمباشرة بعيد جدّا ثم ان الحكم في صدق التشريك والتولية الممنوع عنهما اختيارا المجوّز مع العجز هو العرف وقد يتحقّق التشريك صدقا كذا فقد يكون الغاسل حقيقة هو الصابّ والمصبوب عليه خارجا بالمرّة وقد يكون بالعكس وقد يشتركان في الفعل بمعنى اختصاص كلّ ببعض او بمعنى حصول كلّ بعض من المجموع وامثلة العرف غير خفيّة لكن في مفتاح الكرامة ان التولية الوضوئيّة بصبّ الماء على اعضاء الوضوء وان تولّى هو الدلك انتهى وفيه نظر ثمّ لا فرق في المتولّي بين البالغ المسلم العاقل وغيره لانّه وان كان يستند اليه الغسل حقيقة الا انّه بالنسبة الى الواجب على العاجز اعني تحصيل غسل اعضائه بغيره يكون بمنزلة الآلة في انّه لا يلاحظ فيه الا تحقّق هذا التحصيل الواجب وحصول الفعل منه في الخارج فلا يلاحظ كونه عاملا بل يلاحظ كونه آلة للفعل ويتفرّع على ذلك انّه لا يعتبر فيه قصد التقرّب ولا النيابة وان المتولّي للنيّة هو المأمور بالتولية وانّه لو شكّ في فعل المتولّي لا يبتني على صحّته بمعنى عدم الاعتناء بالمشكوك فيه بل يرجع الى شكّ العاجز في جزء من الواجب عليه وهو تحصيل غسل هذا العضو وهذا الجزء من العضو قبل الانتقال عن الوضوء فيجب تحصيله وفي المدارك ان النيّة تتعلّق بالمباشر لانّه الفاعل حقيقة وردّ بان العاجز متمكّن من النيّة فلا يجوز تولية الغير فيها وفيه ان مبنى هذا القول على ان هذه العبادة لمّا تعذّرت من المباشر وجب عليه تحصيلها بغيره فالمتولّي حقيقة هو النائب عنه في التعبّد نظير النائب في سائر العبادات كالصلوة والحجّ والنيّة انّما وجبت على المكلّف لكونه فاعلا فاذا فرض عاجزا فلا معنى لنيّة الوضوء وهي للافعال الصادرة عن المتولّي فلا بدّ من النظر في ان ادلّة التولية اقتضت الاستنابة في الوضوء او الاستعانة فيه والتسبيب وهي لعبادة فيه والتحقيق ان دليل التولية ان كان ما ذكره في المعتبر واستفيد من رواية عبد الاعلى من وجوب التوصّل الى الواجب بقدر الامكان فالواجب حقيقة يحصل من العاجز فيتولّى هو النيّة ولا يحتاج الى نيّة من المتولّي بل يجوز ان يتولّى حيوان معلّم وان كان الدليل هو الاجماع فالمكلّف مردّد بين الاستنابة والاستعانة فلا بدّ من الجمع بين كلّ من العاجز والمتولّي قابلا للاتيان بالعبادة ناويا فيما لو على اي حال فالظاهر وجوب المسح بيد العاجز لتمكّنه من المسح بيده ولو بالاستعانة ولذا اتّفقوا ظاهرا على انّ المتولّي للتيمّم يمسح بيد العاجز وجبهته وكفّيه بل صرّح في الذكرى بضرب يدي العليل بصرورة انّ الغسل فلا يجب كونه بيد العاجز والفرق بينه وبين المسح انّ اليد في الغسل مجرّد آلة بخلافها في المسح

المسئلة السابعة لا يجوز للمحدث يعني غير المتوضّي وضوءا مبيحا مسّ كتابة القرآن على المشهور بل عن الخلاف وظاهر غيره الاجماع عليه لقوله تعالى انّه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسّه الا المطهّرون بناء على رجوع الضمير الى القرآن وكون النفي يراد به النهي وارادة التطهّر من الحدث امّا لكونه حقيقة فيه واما للاجماع على عدم حرمته على غير المحدث ويؤيّد الدلالة استشهاد الامام عليها بها في المقام ففي رواية ابراهيم بن عبد الحميد المصحف لا تمسّه على غير طهر ولا جنبا ولا تمسّ خطّه ولا تعلّقه ان الله عزّ وجلّ يقول لا يمسّه الا المطهّرون ومرسلة حريز انّه عليه السلام قال لولده اسماعيل يا بنيّ اقرء المصحف فقال انّي لست على وضوء فقال لا تمسّ الكتابة ومسّ الورق واقرء وموثّقة ابي بصير وصحيحته قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عمّن قرء من المصحف وهو على غير وضوء قال لا باس ولا يمسّ الكتاب ويضعف الاجماع ضعفه في نفسه لعدول الشيخ في المبسوط الى الخلاف ووافقه الحلّي وابن البرّاج وجمع من المتأخّرين على ما حكي عنهم والآية بعد تماميّة الدلالة لاحتمال رجوع الضمير الى الكتاب المكنون مع انّ رجوعه الى القرآن لا يخلو عن نوع من الاستخدام لانّ الموجود في الكتاب المكنون غير النقوش الموجودة في الدفاتر فانّ للقرآن الكريم وجودات مختلفة باعتبار وجوده العلمي واللفظي والكتبي فالاولى اسناد المسّ الى الموجود في الكتاب المكنون والمراد بالمطهّرين الملائكة المنزّهون عن المعاصي او مطلق المعصومين فانّ الظاهر من المطهّر من طهّره غيره لا من تطهّر بنفسه والمراد بالمسّ العلم به وادراكه ويؤيّد ذلك قوله تعالى بعد ذلك في وصف هذا القرآن تنزيل من ربّ العالمين فانّ المنزل هو ما في الكتاب المكنون او الكلام الجاري على لسان النبيّ صلّى الله عليه وآله لا المنقوش المصنوع في الدفاتر واما رواية ابراهيم بن عبد الحميد فهي موهنة لدلالة الآية على المدّعى لا مؤيّدة لانّ ظاهرها كون الاستشهاد بالآية لجميع الاحكام السابقة لا لخصوص الاوّلين فلا بدّ امّا من حمل النهي على مطلق المرجوحيّة خصوصا مع كون الجملة خبريّة او على الاخبار عن عدم مسّ غير المعصومين للقرآن الموجود في الكتاب المكنون فلا ينبغي مسّ وجوده الكتبي الحاكي عن ذلك الموجود للجنب والمحدث وكذا مسّ خطّه وتعليقه لهما وبالجملة فهذه الرواية موهونة بالاستشهاد بالآية والآية موهونة بالاستشهاد بها للاحكام المذكورة في الرواية فلم يبق الا رواية حريز وابي بصير ولا باس بالعمل بهما مع انجبارهما بالشهرة المحقّقة مع ان سندهما لا يخلو عن اعتبار لوجود حمّاد في المرسلة واشتراك ابي بصير بين الموثّق والصحيح ثمّ ان المراد بكتابة القرآن كما عن جماعة منهم مع صدق الحروف قالوا ومنه التشديد والمدّ وفي الاعراب وجهان **اقول** الاقوى

في عدم جواز مسّ المحدث كتابة القرآن

الدخول لانّها نقوش هيئات الالفاظ كما ان الحروف نقوش موادّها ولو في الرسم لخطّ المصحف كلمات وحروفي وما قام مقامها كالشدّة والهمزة **اقول** لا يبعد دخول ما كتب فيه رسما وان لم يتلفّظ به كالالف بعد واو الجمع وما يلحقه همزة الوصل والحروف المبدلة بغيرها في الادغام وغيره كالنون المقلوب ميما ولو كتب هذا الميم او نون التنوين فالحرمة للدلالة على الملفوظ ففي دخولهما وجهان من انّهما نقش الملفوظ ومن كونهما علامة له لا حاكيا له ولذا لو كتب متّصلا بالكلمة خرج عن صورة تلك الكلمة وكان غلطا ثمّ المحكي عن جماعة اختصاص المسّ بما تحلّه الحيوة وهو حسن بالنسبة الى الشعر دون السنّ والظفر فانّ فيهما تردّدا وان كان مقتضى الاصل الاباحة لا كما ظنّ من انّه يجب مع الشكّ في صدق المسّ الاجتناب من باب المقدّمة فانّه باطل جدّا لانّ الحكم عند الشكّ في تحقّق المنهيّ المحرّم وعدمه هو الرجوع الى اصالة الاباحة كما في المشكوك في كونه غناء ثمّ المدار في المسّ على ما كان من القرآن حتّى الكلمة الواحدة او الحرف الواحد المكتوب بقصده وربما يتوهّم اختصاص الحرمة بمسّ الجزء في ضمن مجموع القرآن لانّه الظاهر من الآية والروايات المتقدّمة والحقّ خلافه ولا فرق بين انواع الخطوط المصطلحة وغيرها كما اذا اصطلح جديدا على ترسيم الحروف بصور مخصوصة وجهان وكذا في المحكوك وجهان من صدق المسّ على المواضع المحكوكة ومن ان الظاهر ممّا دلّ على الكتابة المنهيّ عنها كون الكتابة مملوّا والمحكوك ليس كذلك ثمّ انّه الحق بالقرآن لفظ الجلالة بل جميع اسمائه المختصّة به تعالى للنصّ وربما جوّز بلفظ الجنب والحائض جامع حرمته بلفظها بالعزائم فلعلّ الالحاق الكتاب العزيز مدخلا لهذا ولكن الانصاف ان المستفاد من الآية المناط كرامة القرآن وشرافته فالنصّ تامّة ولو الحق به باقي الصفات المراد بها الذات المقدّسة باعتبار بعض صفاتها وافعاله تعالى وفي الحاق اسماء الانبياء والائمّة عليهم السلام بذلك وجه اختاره في الموجز وشرحه وذكر ان الدراهم ان كان عليها القرآن لم يجز مسّه وان كان اسم الجلالة او النبيّ واحد الائمّة عليهم السلام جاز لسقوط الحرمة انتهى وسيأتي تتمّة ذلك في احكام الجنب ان شاء الله تعالى ثمّ انّه لا اشكال في كون التحريم مختصّا بالمكلّفين وهل يجب على الوليّ منع الصبيّ الاقوى نعم وفاقا للمعتبر والتذكرة والذكرى وشرح الموجز وغيرهم لان الظاهر من الآية الكريمة المتقدّمة الاحترام خصوصا ملاحظة استفادة النهي فيه من الجملة الخبريّة الموضوعة لانّ المسّ لا يقع في الخارج انّه يجب ان لا يقع والفرق بينه وبين انشاء النهي انّ متعلّق الفعل هو المنهيّ في الانشاء بخلاف الاخبار فطلب عدم المسّ وان كان من المكلّفين الا انّ المسّ المطلوب عدمه عامّ لغير البالغين فيدلّ على وجوب منع كلّ من يريد ايجاده ودعوى ان المستثنى منه هو غير المطهّر بمعنى عدم الملكة والصبيّ خصوصا غير المميّز ليس من شأنه التطهّر لانّه لا يتّصف بطهارة بمعنى الملكة ملحوظة باعتبار النوع ثمّ يخرج من المستثنى البهائم لعدم قابليّتها بالنوع للتطهّر ولا يتّصف بالحدث هذا مضافا الى ان قضيّة اسماعيل في المرسلة المتقدّمة ظاهرة في كون اسماعيل يومئذ غير بالغ خلافا للروض وجماعة من المتأخّرين للاصل وهذا الدليل لاختصاص ادلّة التحريم بالبالغين واستمرار السيرة على اعطاء المصاحف للصبيان في الكتاتيب ولا ينفكّ ذلك عن مسّهم لها والسيرة الكاشفة ممنوعة والاصل مدفوع بما عرفت ثمّ جواز مسّ الصغير بعد وضوئه مبنيّ على شرعيّة وضوئه وتأثيره في رفع الحدث وهو الاقوى

المسئلة الثامنة من به السلس وهو الذي لا يستمسك معه البول وفي القاموس هو سلس البول لا يستمسكه وحكمه انّه اذا كان له فترة تسع له الوضوء والصلوة وجب انتظارها لا لاقتضاء الجمع بين ادلّة كون مطلق البول حدثا ناقضا للوضوء واعتبار الطهور في الصلوة وبطلانها بوقوع الفعل الكثير فيها هو عدم تكليفه بالصلوة الا انّه خلاف الاجماع فلا بدّ من رفع اليد عن بعض الادلّة السابقة والاوفق بقاعدة ما غلب الله عليه فالله اولى بالعذر العفو عمّا يتقاطر من البول بغير اختياره وهو الذي يحمله عبارة المبسوط قال في آخر باب الاستحاضة المستحاضة لا يجوز لها ان تجمع بين فرضين بوضوء واحد واما من به سلس البول فيجوز له ان يصلّي بوضوء واحد صلوات كثيرة لانّه لا دليل على تجديد الوضوء عليه وحمله على المستحاضة قياس لا نقول به وانّما يجب عليه ان يشدّ راس الاحليل بقطن ويجعله في كيس او خرقة ويحتاط في ذلك انتهى وقال بعيد ذلك والجرح الذي لا يندمل ولا ينقطع دمه معفوّ عنه ولا يجب شدّه عند كلّ صلوة وحمله على الاستحاضة قياس وكذا القول في سلس البول على ما بيّنا انتهى والظاهر انّ تشبيه السلس من حيث الحدث بالجرح من حيث الخبث والا فقد ذكر في السلس وجوب التحفّظ من النجاسة ويحتمل كلامه احتمالين آخرين احدهما انّه يجب عليه ان يتوضّأ عند دخول كلّ وقت من الاوقات الثلثة فيصلّي به ما شاء الى ان دخل وقت آخر الثاني ان مطلق البول في حقّه غير ناقض والحدث في حقّه غير البول وما احتملناه اظهر لكن في غالب افراد السلس وهو الذي يبول غالبا من المتعارف ثمّ يقطر منه القطرات تدريجا امّا لو فرض انّ جميع بوله يخرج متقاطرا على التدريج فيحمل على احد الاحتمالين الآخرين وكيف كان فيمكن الاستدلال له مضافا الى عموم ما غلب الله بحسنة منصور بن حازم بابن هاشم عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يقطر منه وهو لا يقدر على حبسه قال اذا لم يقدر على حبسه فالله اولى بالعذر وليجعل خريطة دلّ على انّ ما لا يقدر على حبسه فهو معفوّ فيه فلا يوجب عليه زائدا الا لاجل الصلوة ولا تجديد طهارة وان كان بين صلوتين ومنها صحيح الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انّه سئل عن تقطير البول قال يجعل خريطة اذا صلّى ومكاتبة عبد الرحمن عن ابي الحسن عليه السلام في خصيّ يبول فيلقى من ذلك شدّة ويرى البلل بعد البلل قال يتوضّأ ثمّ ينضح ثوبه بالنهار مرّة هذا ولكن الانصاف عدم دلالة هذه الاخبار ولذا لم يتمسّك الشيخ بها عدا الاصل امّا القاعدة فلانّها مسوقة لبيان انّ ما غلب الله عليه من العارض المخلّ بالتكليف لو فرض كونه لا من قبل الله لم يكن معفوّا فهو معفوّ عنه ولا يوجب شيئا على المكلّف ومورده فيما نحن فيه هو ما يتقاطر في اثناء الصلوة ممّا يوجب بطلان الصلوة من حيث الحدثيّة والخبثيّة لو لم يكن لمرض دون ما يتقاطر بين الصلوتين ومنه يظهر انّ مورد السؤال في الرواية ومحلّ تحيّر الراوي هو ما يتقاطر في اثناء الصلوة واما الرواية الثانية فمورد السؤال من حيث النجاسة واما الثالثة فيحتمل ان يراد منها التوضّي لكلّ صلوة فلا توضّي واحد لصلوة النهار فلم يبق الا الاصل وهو لا يعارض العمومات المتقدّمة الى الاجلها قيل بل نسب الى المشهور انّه يتوضّأ لكلّ صلوة لعدم

في السلس

الدليل على العفو عما يقع بين الصلوتين هذا ولكن مقتضى ما ذكرنا عدم العفو عن ذلك من جهة الحدث اذا امكن تطهير الحشفة وتغيير الخرقة لكل صلوة كما في خبر الدليل على العفو عما يقع بين الصلوتين هذا ولكن مقتضى ما ذكرنا عدم العفو من جهة الحدث اجماعا عما يقع في الاثناء اذا امكن تجديد الطهارة والبناء الكريم وصريحا مع ان الظاهر من الحسنة المتقدمة كفاية جعل الخريطة من مقتضى العفو عدم العفو من جهة الحدث اجماعا عما يقع في الاثناء اذا امكن تجديد الطهارة والبناء على ما مضى من الصلوة اذا لم يستلزم فعلا كثيرا بان كانت الطهارة تيمما او وضوءا ارتماسيا لا يحتاج الى فعل كثير واما اذا احتاج الى فعل كثير فمع التعارض بين ادلة ابطال الفعل الكثير وادلة حدثية مطلق البول المتقدم الى انه لا صلوة الا بطهور واما ما تقدم مما غلب الله فهو قابلة لان يثبتها المعذورية في حدثيته ما يقع في الصلوة وان ثبت بها تسويغ الفعل الكثير فهلا صحوا استلزامه لجواز الصلوة منقوضة بالتزام ذلك في المبطون كما سيجيء فلم يبق الا استصحاب عدم الحدث ان ذكر او اباحة في الصلوة فهو المرجع ولو نوقش فيها فلا اقل من اصالة البراءة من وجوب الوضوء في الاثناء ولا يعارض باستصحاب عدم انقطاع الصلوة بهذا الفعل الكثير او اصالة الوضوء واصالة عدمها تعينه فالامر دائر بين الشرطية والقاطعية مسبب عن الشك في شرطية الوضوء فاذا لم يعلم شرطيته والامر كان فعلا اجنبيا قاطعا وفي دوران الامرين بين الشرطية والقاطعية انما هو فيما كان كل من فعله وتركه محتملا الشرطية لان يكون فعله محتمل الشرطية ويترتب على عكس شرطيته المسلم لكونه فعلا كثيرا اجنبيا كونه قاطعا فافهم وتظهر ضعفها في السلس من الفصل بين من يتوالى منه التقاطر من غير تراخ بين الاحوال فكالمشهور وبين من تراخى فيه بما الحدث ليتوضا للصلوة فاذا بدره وهو فيها خرج وتوضا وبنى على ما مضى ثم نتم ما بينا انه بما سيأتي من الرواية في المبطون لكن المناط غير منقح وبما ذكرنا ظهر ان مثل ما اوفق بالاصول بناء على ان مطلق استئناف الطهارة في اثناء الصلوة فعل كثير مبطل لكن هنا قول رابع اجمع الاقوال من حيث الدليل اختاره في المنتهى وعن جماعة من متاخري المتاخرين المبل اليه وهو انه يجمع بين الظهرين بوضوء وبين العشائين بوضوء للصبح وضوء لصحيحة حريز فاذا كان الرجل يقطر منه البول والدم اذا كان حين الصلوة اتخذ كيسا وجعل فيه قطنا ثم علقه عليه وادخل ذكره فيه ثم صلى يجمع بين صلوتين الظهر والعصر يؤخر الظهر ويعجل العصر باذان واقامتين ويؤخر المغرب ويعجل العشاء باذان واقامتين ويفعل ذلك في الصبح فان الامر بالجمع بين الصلوتين كالصريح في عدم تجديد الوضوء بل مقتضى عموم ادلة ما نعية ما يتقاطر من الحشفة الامتصاص في العفو على ما يحدث في مقدار صلوتين من الزمان لكن ظهورها في كفاية الوضوء لكل صلوتين من باب السكوت في مقام البيان فالجرأة على رفع اليد بها عن عموم لا صلوة الا بطهور المنضم الى عموم ادلة حدثية البول مشكل لكن ظاهرها وجوب المبادرة الى الصلوة الثانية بعد الفراغ عن الاولى فالعفو عن النجاسة انما هو بمقدار زمان الوضوء خصوصا اذا احتاج هو او مقدماته الى زمان طويل يحتاج الى دليل وقد ظهر مما ذكرنا حكم غير صاحب السلس البول ممن لا يمسك شيء بمقدار الصلوة فانه ان لم يتمكن من اتيان بعض الصلوة متطهرا توضا لكل صلوة لا اصالة عدم اباحة اتيانها بوضوء وكذا لو تمكن لكن احتاج تجديد الوضوء الى فعل كثير مبطل او قلنا ان نفس الطهارة في اثناء الصلوة ماحية لصورة الصلوة كما تقدم لان تجديد الوضوء في اثناء الصلوة قد عرفت انه لا دليل عليه والاصل عدمه مضافا الى ما ذكرنا من الاستصحاب لو تم نعم لو لم يستلزم تجديد الطهارة فعلا مبطلا فمقتضى القاعدة وجوب التطهر في اثناء الصلوة والبناء على ما مضى هذا من حيث الحدثية واما من حيث نجاسة ذلك الخارج فمقتضى القاعدة وان كان وجوب ازالتها في الاثناء اذا لم يستلزم فعلا مبطلا الا ان الحسنة المتقدمة دلت على ان النجاسة في السلس معفو عنها من حيث انه مما غلب الله فيقتصر على جعل الخريطة للتحفظ عن سراية النجاسة فيتعدى الى غير البول الا ان يقال ان المسلم ظهور الحسنة في العفو عما يقطر في اثناء صلوة واحدة لا انه يحل الجزم في السلس بوجوبها لكل صلوة وفي الذكرى الاحوط وجوب تغيير الكيس لكل صلوة كالمستحاضة اذا امكن لوجوب تقليل النجاسة عند تعذر ازالتها وانكر وجوبه في المعتبر مقتصرا على موضع النص في المستحاضة انتهى ثم ان هذا كله مع قطع النظر عن ورود النص في بعض الافراد على خلاف مقتضى الاصل والا فهو المتبع ولذا قيل بل نسب الى المشهور ان من به البطن وهو مرض يوجب الاسهال اذا فجأه حدثه في الصلوة تطهر وبنى للروايات عن ابن مسلم ففي احديها المبطون يبني على صلوته وفي الصحيحة الاخرى صاحب البطن الغالب يتوضا ويبني على صلوته وفي ثالثة يتوضا ثم يرجع فيتم ما بقى بناء على ان المراد بالتوضي اما خصوص التطهر من الحدث والتطهر عنه وعن الخبث معا اذا اريد به الاستنجاء فقط فلا يدل على المدعى الا بناء على ان القول بوجوب الاستنجاء في الاثناء ملازم للقول بوجوب التطهر من الحدث ولم يعكس كما في السلس خلافا للمحكي عن اكثر كتب العلامة فالحق المبطون في انه يتوضا لكل صلوة بناء على انه لا فائدة في التجديد لان هذا المنكر بان نقض الطهارة نقض الصلوة لما دل على اشتراط الصلوة باستمرار الطهارة وفيه ان اشتراط عدم تخلل الحدث في اثناء الصلوة لا يدل الا على اشتراط الطهارة في الصلوة التي هي عبارة عن الافعال فيكفي فيه وقوع الافعال مع الطهارة ولا يقدح من هذه الجهة تخلل الحدث اذ الطهر لا فعل الا من صلوة لا صلوة الا بطهور نظير قوله لا عمل الا بنية في اعتبار وجودها في اجزاء العمل لا في احوال الكون فيه وان لم يشتغل بجزء منه نعم تخلل الحدث وكونه ناقضا للصلوة حكم آخر يثبت بالدليل لكن المفروض ان فقد هذا الشرط لا يقدح في الصلوة اجماعا فاهماله لا يوجب اهمال مقتضى قوله لا صلوة الا بطهور مضافا الى ما تقدم من الاخبار نعم لو اغمض عنها للدعوى قصور في دلالتها كان الاحسن الاستدلال على هذا المذهب باصالة البراءة عن وجوب تجديد الطهارة بعد تعارض قوله لا صلوة الا بطهور المنضم الى ادلة اطلاق حدثية هذا الحدث مع ما دل على بطلان الصلوة بالفعل الكثير فيرجع الى اصالة البراءة من تجديد الوضوء لانه مشكوك الشرطية مضافا الى ما تقدم من استصحاب الاباحة وصحة المضي في الصلوة على تقدير الاغماض عما اوردنا عليه سابقا ثم انه في وجوب ازالة الخبث عند تجديد الطهارة لعموم ادلته او عدمه لمعارضتها بادلة ابطال الفعل الكبير في اثناء الصلوة خروج مما اتفق على جوازه وهو التطهر

من الحدث فيرجع الى اصالة عدم الوجوب وجهين هذا كله فيمن تمكن من فعل بعض الصلوة بحيث لا يلزم عليه من تجديد الطهارة والبناء على ما مضى حرج شديد لتكرره في الصلوة اما لو كان الحدث كثير التكرر بحيث يتعذر او يتعسر التجديد والبناء رجع فيه الى مقتضى القاعدة وهو مذهب المشهور في السلس والظاهر ان ظاهر المبطون في كلام المشهور ينصرف الى الاول وحكم الثاني عندهم حكم السلس كما انه قد يدعى ان اطلاق السلس في كلامهم ايضا ينصرف الى من لا يتمكن من التجديد والبناء واما المتمكن منه فحكمه حكم المبطون لكنه لا يخفى ان الحاق الفرد من المبطون بالسلس لا يخالف شيئا من الاصول بخلاف الحاق الفرد من السلس بالمبطون فانه مخالف لاصالة البراءة في المشكوك الشرطية مع عدم التمكن من الاحتياط للدوران التجديد بين كونه شرطا او مبطلا لا بتكرار العبادة مع الاغماض عن قاعدة ما غلب كما ذكرنا من دوران بين ان يوجب لمعذوريته في ترك الطهارة او في اتيان الفعل الكثير لاجل تحصيلها وقد سبق ان ادلة ابطال الفعل الكثير لا تنصرف الى مثل ما نحن فيه ففيه خفي فان نفس فعل الطهارة في اثناء الصلوة مبطل قطعا ولذا لو اشتغل احد في اثناء الصلوة بالوضوء التجديدي بطلت قطعا وانما وقع الشك فيما نحن فيه من جهة مزاحمة هذا الشيء آخر وهو فعل بعض افعال الصلوة مع الحدث فلا بد من ملاحظة ما هو الارجح في نظر الشارع اما لكونه اهم واما لكونه ايسر على المكلف ومع الشك في التعيين فالمرجع هو الاصل واعلم انه ذكر في السرائر ان مستدام الحدث يخفف الصلوة ولا يطيلها ويقتصر فيها على ادنى ما يجزي المصلي عند الضرورة وقال انه يجزيه ان يقرء في الاوليين بام الكتاب وحدها وفي الاخريين بتسبيح في كل واحدة اربع تسبيحات فان لم يتمكن من قراءة فاتحة الكتاب يسبح في جميع الركعات فان لم يتمكن من التسبيحات الاربع لتوالي الحدث منه فليقتصر على ما دون التسبيح في العدد ويجزيه منه تسبيحة واحدة في قيامه وتسبيحة في ركوعه وتسبيحة في سجوده وفي التشهد ذكر الشهادتين خاصة والصلوة على محمد وآله صلى الله عليه وآله وعليهم السلم مما لا بد منه في التشهدين ويصلي على احوط ما يقدر عليه في تدارك الحدث من جلوس او اضطجاع وان كان صلوته بالايماء احوط له في حفظ الحدث ومنعه من الخروج صلى موميا ويكون سجوده اخفض من ركوعه انتهى **اقول** ظاهر الاخبار في السلس ونحوه ان له ان يصلي الصلوة المتعارفة وان هذا المرض موجب للعفو عن الحدث لا للترخيص في ترك اكثر الواجبات تحفظا عن هذا الحدث فتأمل وسنن الوضوء امور منها وضع الاناء على اليمين في المشهور بل عن المعتبر والتذكرة وغيرهما نسبته الى الاصحاب واستدل عليه في الكتابين بما روى من انه صلى الله عليه وآله كان يحب التيامن في طهوره وشغله وشأنه كله لكن في صحيحة زرارة الحاكية لوضوء رسول الله صلى الله عليه وآله عن الباقر عليه السلم فدعى بقعب فيه شيء من ماء فوضعه بين يديه والمراد بالاناء في معقد اتفاق المعتبر والتذكرة هو ما يغترف منه وما يصب منه على اليد فيما احتمل كون الاطلاق رجحان وضعه على اليمين في كلام بعضهم كاشفا عن رجحان كونه الاناء مما يغترف منه لانه المستفاد من الوضوءات البيانية وفيه نظر لان الاغتراف من الاناء في تلك الوضوءات تعليل كون الحاضر اناء يغترف منه فلا يدل على استحباب الاغتراف وليس لاختصاص الاناء الذي يغترف منه دخل في بيان الوضوء كما لا يخفى مع ان في كثير من الوضوءات الحكية كما مر في مسئلة التولية الوضوء بغير الاغتراف ومما ذكرنا يظهر انه لو كان الماء في حوض او نهر امكن استحباب جعله عن اليمين ومنها الاغتراف بها اي باليمين لما تقدم وبعض الوضوءات البيانية ولقوله في حكاية وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله في العرش انه يلقي الماء بيمينه فلاجل ذلك صار الوضوء باليمين ومقتضى اطلاقها العفو والنصوص عموم الحكم لغسل اليمنى فيغترف باليمنى ويصب على اليسرى ثم يغسل اليمنى بها لكن في غير واحد منها الاغتراف باليسرى لغسل اليمنى لكن هذا يحتمل كونه فعلا عاديا بخلاف الاول مضافا الى عموم استحباب الوضوء والطهور باليمين الا ان يستظهر منها استحباب الغسل باليمين اذا امكن بها وباليسار اذا لم يمكن فلا يشمل الغسل باليمين الاناء يعلله وصبه على اليسار والغسل به ومنها التسمية اجماعا كما في المنتهى والذكرى وفي المعتبر انه ان اقتصر على ذكر اسم الله اتى بالمستحب ولعله لقوله عليه السلم من ذكر اسم الله على وضوئه فكانما اغتسل وفي الذكرى لو اقتصر على بسم الله اجزء لاطلاق قول النبي صلى الله عليه وآله اذا سميت على وضوئك طهر جسدك كله والتسمية ظاهرة في قول بسم الله فلعل الجملة اقل الافراد وقد دل امر النبي من توضا باعادة وضوئه ثلثا قال له امير المؤمنين عليه السلم هل سميت على وضوئك قال لا قال سم على وضوئك فسمى فلم يؤمر بالاعادة وحمله الشيخ على ان المراد النية وهو بعيد ويحتمل ان يكون لما ترك التسمية اتى الشيطان بعض الواجبات فلذا اسمى اعاده الله من شره قال في الذكرى وفيه دلالة على تاكد الاستحباب والكلام في شرعية الاعادة لفوات مستحب مؤكد وفي الذكرى لو نسيها تداركها في الاثناء وكذا لو تركها عمدا ويستحب التداعيها لتسمية وقراءة الحمد والقدحكاه في الذكرى عن المفيد ومنها غسل اليدين من الزندين قبل ادخالهما الاناء الذي يغترف منه من حدث النوم والبول مرة على المشهور للاطلاق والاقتصار عليها في الاخبار كصحيحة الحلبي كم يفرغ الرجل على يده اليمنى قبل ان يدخلها في الاناء قال واحدة من حدث النوم واثنتان من حدث الغائط وثلث من الجنابة وفي رواية محمد بن سنان اغسل يدك من البول مرة ومن الغائط مرتين ومن الجنابة ثلثا وارسل الصدوق عن الصادق عليه السلم اغسل يدك من النوم فظاهر الصحيحة عدم استحباب الزايد فاطلاق المرتين في الثلثة في اللمعة مع عدم المستند لم يعرف لها ثم في صحيحة حريز يغسل يده من النوم مرة ومن الغائط والبول مرتين ولكن حملها على ارادة اجتماع الغائط والبول كما هو الغالب هو وان كان خلاف الظاهر الا ان حمل رواية ابن سنان على اقل المستحب ايضا بعيد لكن الصحيحة اقوى سندا مع انه يكفي ان المقام مقام التسامح فالتعدي في البول دون النوم قوي ويمكن الحاق النوم بالبول بملاحظة تعليل الغسل عقيب النوم بانه لا يدري اين باتت يده فان ظاهره كون الغسل لازالة النجاسة الوهمية الحاصلة من ملاقاة نجاسة البول او غيره ففي رواية عبد الكريم عتبة الهاشمي سئلت ابا عبد الله عليه السلم عن الرجل يبول ولم يمس يده اليمنى شيء يغمسها في وضوئه قبل ان يغسلها قال لا حتى يغسلها قلت فانه استيقظ من نومه ولم يبل ايدخل يده في الاناء قبل ان يغسلها قال لا لانه لا يدري اين باتت يده فليغسلها فان ظاهرها انه وان لم يبل الا ان احتمال ملاقاة البول قائم وهذا يصلح حكمة لاستحبابها

النغل ولا استحباب غسل اليدين وان كان صريح الصحيحة الاولى ورواية عبد الكريم وظاهر الباقي اختصاص الحكم باليمنى خصوصاً اذا قلنا باستحباب الاغتراف با
ليسرى لليمنى لكن الانصاف ان هذه الحكمة لا تصلح للانعكاس ولذا لم يعتبر في الغسل شرائط التطهير فلما جاز التخفيف في كيفية الغسل لاجل كون النجاسة وهمية
جاز في كميته فيقتصر على الواحد ولا تصلح للاطراد حتى ينتفي الحكم بانتفائها وان لم يكن علة له ولذا لم يفرق الاصحاب بين احتمال ملاقاة النجاسة وعدمه واما
اختصاص الحكم بالقليل دون الكثير فليس لعدم بيان العلة بل لاختصاص مورد الاخبار واما القليل الذي يصب منه فالاستحباب فيه قوي لاطلاق كثير من الاخبار ثم
ان المشهور ان هذا الغسل من اجزاء الوضوء ولذا جوزوا ايقاع النية عنده واستفادة ذلك من الاخبار لا يخلو من اشكال ويترتب على ما ذكروا انه لا يسقط الا
بالامتثال وقصد التقرب فلا يحصل بفعل الغير ولا بدون القصد ولا بقصد التبرد ولا في ضمن المحرم وجمع في المنتهى بين حكمه في مسئلة النية بجواز النية
عند غسل اليدين معللا بانهما من افعاله وحكمه بما ذكر في قوله في مسئلة غسل اليدين وهل هما من سنن الوضوء فيه احتمال من حيث الامر به عند الوضوء
ومن حيث ان الامر لتوهم النجاسة لقوله عليه السلام فانه لا يدري اين باتت يده انتهى ولو لم يرد التطهير ففي استحباب غسلهما اشكال اقربه ذلك لعموم الامر
بالغسل المريد للغسل انتهى فان ظاهر العبارة الاولى الجزم بكونه من افعال الوضوء وظاهر الثانية التردد في ذلك وظاهر الثالثة ترجيح خلافه وان الغسل
مستحب مستقل لاجل الغير ورجح في التذكرة ايضاً بعد الجزم بجواز مقارنة النية لهما وبقوله في اقترانهما الى النية وجهان من حيث انهما عبادة او لتوهم
النجاسة انتهى وحكى في الروض عن النهاية عدم اعتبار النية لانها لو تحققت لم يحتج الى النية فالموهمة اولى ووجه باعتبارها لان الغسل عبادة باعتبار اشتمال

في المضمضة والاستنشاق

الوضوء عليه ومنها المضمضة وهي ادارة الماء في الفم والاستنشاق وهو جذبه الى الانف واستحبابهما هو المعروف في النص والفتوى وفي رواية ابي
بصير هما من الوضوء لكن في رواية زرارة ليس المضمضة والاستنشاق فريضة ولا سنة ونحوها الكلام المحكي عن العماني ويمكن حملها على ارادة السنة مقابل
الفرض المستفاد من الكتاب يعني ليسا بواجبين في كتاب الله ولا في سنة النبي صلى الله عليه وآله ويمكن حملها على عدم كونهما من الاجزاء المستحبة للوضوء
نظير غسل اليدين بل هما نظير التسمية والسواك فتامل وليكن كل منهما ثلثاً في المروي عن الامالي المجالس الثاني ولد شيخ الطائفة عن امير المؤمنين عليه السلم
في عهده لمحمد بن ابي بكر حين ولاه مصر فيه وانظر الى الوضوء فانه من تمام الصلوة تمضمض ثلاث مرات واستنشق ثلاثاً الى ان قال فاني رايت رسول الله صلى الله
عليه وآله يفعل ذلك وفي مكاتبة علي بن يقطين تمضمض ثلاثاً قال في الذكرى وكيفيته ان يبدأ بالمضمضة ثلاثاً بثلث اكف ومع الاعواز بكف واحد يدير الماء في جميع
فمه ثم يمجه ثم يستنشق **اقول** واما الترتيب كما صرح به في المبسوط والروض فيستفاد من المروي في وضوء امير المؤمنين عليه السلم وفيه تمضمض فقال اللهم لقني حجتك يوم
القاك واطلق لساني بذكرك ثم استنشق فقال اللهم لا تحرم علي ريح الجنة الى ان قال بعد الفراغ من توضأ مثل وضوئي وقال مثل قولي كان له كذا وكذا وعن النهاية جواز
كل مضمضة باستنشاق واما كون كل منهما بثلث اكف فيمكن استفادته من ادلة اسباغ الوضوء والمروي في رواية السكوني من وضوئه صلى الله عليه وآله ليبالغ احدكم في
المضمضة والاستنشاق فانه غفران لكم ومنفرة للشيطان ويؤيده ما سيجيء من استحباب الوضوء بمد لعدم كفاية الكف الواحد مع الاعواز لحصول المسمى ومنه يظهر
استحباب الفعلين كيفما اتفقا من دون الاعواز للاطلاقات السالمة عن تقييدها بما يثبتهما فان استحباب المقيد لا ينافي استحباب المطلق ايضاً مثل ما تقدم من النبوي
وقوله عليه السلم في حديث الاربعمائة المضمضة والاستنشاق سنة وطهور للفم والانف ويجوز الاقتصار على الكف الواحد كما عن ظاهر الاقتصاد والجامع لكن
في المبسوط لا يكونان اقل من ثلث ولا فرق بين ان يكونا بغرفة او غرفتين ويستحب الدعاء عندهما يعني بعد المج والجذب ان يقول عند المضمضة اللهم لقني حجتك يوم القاك
واطلق لساني بذكرك وعند الاستنشاق اللهم لا تحرم علي ريح الجنة واجعلني ممن يشم ريحها وروحها وطيبها ويستحب الدعاء ايضاً عند غسل الوجه بقوله اللهم
بيض وجهي يوم تسود فيه الوجوه ولا تسود وجهي يوم تبيض فيه الوجوه وعند غسل اليدين بقوله عند اليمنى اللهم اعطني كتابي بيميني والخلد في الجنان بيساري وحاسبني
حساباً يسيراً وعند غسل اليسرى اللهم لا تعطني كتابي بشمالي ولا من وراء ظهري ولا تجعلها مغلولة الى عنقي واعوذ بك من مقطعات النيران وعند مسح الراس
بقوله اللهم غشني برحمتك وبركاتك وعند مسح الرجلين بقوله اللهم ثبتني على الصراط يوم تزل فيه الاقدام واجعل سعيي فيما يرضيك عني وزاد في الفقيه يا ذا
الجلال والاكرام وعند الفراغ بقوله الحمد لله رب العالمين وعن الفقيه ذكوة الوضوء ان يقول المتوضي اللهم اني اسئلك تمام الوضوء وتمام الصلوة وتمام
رضوانك والجنة ولعله للنبوي يا علي اذا توضأت فقل بسم الله اللهم اني اسئلك تمام الوضوء وتمام الصلوة وتمام رضوانك وتمام مغفرتك فهذا زكوة الوضوء وعن
البحار عن الفقه الرضوي ايما مؤمن قرء في وضوئه انا انزلناه في ليلة القدر خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه وعن البحار ايضاً عن كتاب اختيار السيد ابن الباقي من
قرء بعد اسباغ الوضوء انا انزلناه في ليلة القدر وقال اللهم اني اسئلك تمام الوضوء وتمام الصلوة وتمام رضوانك وتمام مغفرتك لم يمر بذنب الا محقه
وعن كتاب الاختيار عن الباقر من قرء على اثر وضوئه اية الكرسي مرة اعطاه الله ثواب اربعين عاماً ورفع له اربعين درجة وزوجه الله اربعين حوراء وعن تفسير
الامام العسكري عليه السلم المشتمل على ثواب الوضوء انه ان قال في آخر وضوئه او غسله من الجنابة سبحانك اللهم وبحمدك اشهد ان لا اله الا انت استغفرك واتوب
اليك واشهد ان محمداً عبدك ورسولك وان علياً وليك وخليفتك بعد نبيك وان اولياءه خلفاؤك واوصياؤه تحاتت عنه الذنوب كما يتحات ورق الاشجار
وخلق الله بكل قطرة من قطرات وضوئه او غسله ملكاً يسبح الله ويقدسه ويهلله ويكبره ويصلي على محمد وآله الطيبين وثواب ذلك لهذا المتوضي ثم يأمر الله بوضوئه
وغسله فيختم عليه بخاتم من خواتم رب العزة ومنها ما ذكره الشيخ وابن زهرة والكيدري والحلي والفاضلان بل عن الغنية والتذكرة الاجماع عليه من ان يبدأ

اشهد

الرجل بظاهر ذراعيه في الغسلة الاولى وفي الثانية بباطنهما وان تفعل المرأة بالعكس لقوله عليه السلم في رواية محمد بن اسماعيل بن بزيع فرض الله على النساء في الوضوء
ان يبدأن بباطن اذرعهن وفي الرجال بظاهر الذراع والمراد بالفرض التقدير والتشريع لا الايجاب قال في الذكرى والرواية مطلقة في الغسلتين واكثر الاصحاب
لم يفرقوا بين الاولى والثانية في الرجل والمرأة **اقول** بل الشيخ ومن تبعه لم يفهموا اطلاق الرواية بالنسبة الى الغسلة الثانية كما يقتضيه الانصاف وانما
رجحوا العكس في الغسلة الثانية لان المقصود منها الاسباغ والاحتياط في الاستيعاب وكمال الامرين انما يحصل اذا ابتدأ فيها بغير ما ابتدأ في الاولى ولذا ذكر
الاسكافي في كيفية غسل اليدين انه لو اخذ بظهر ذراعيه غرفة وبطنها اخرى كان احوط انتهى فاذا استحب لاجل الاحتياط عند الاكتفاء بغسلة واحدة غرفة للظاهر
واخرى للباطن كان مراعاة ذلك اولى عند تعدد الغسلة وبالجملة فالاسباغ الكامل لا يحصل الا بالصب من الطرفين نعم لو كانت الرواية شاملة باطلاقها
للغسلة الثانية اشبه ما ذكرناه بالاجتهاد في مقابل النص مع امكان ان يقال ان البدأة بطرف واحد في الغسلتين مستحب شرعاً والاختلاف فيهما بقصد
تكميل الاسباغ ايضاً مستحب اخر لكن الانصاف ظهور الرواية في الغسلة الواجبة ومنها ان يكون الوضوء بجميع غرفاته الواجبة والمستحبة وهي اربع عشرة او خمس
عشرة غرفة بمد بلا خلاف بل عن جماعة الاجماع عليه ويدل عليه الاخبار المستفيضة ففي النبوي الوضوء مد والغسل صاع وسيأتي بعدي اقوام يستقلون ذلك
فاولئك على خلاف سنتي والثابت على سنتي معي في حظيرة القدس وفي رواية زرارة كان يتوضأ رسول الله صلى الله عليه وآله بمد ويغتسل بصاع والمد
رطل ونصف والصاع ستة ارطال الخبر والمراد بالرطل فيها المكي وهو يزيد عن العراقي بنصفه فالمد رطلان وربع بالعراقي وهو مائتان واثنان وتسعون درهماً
ونصف نسبه في الذكرى الى الاصحاب وهو مائة وثلثة وخمسون مثقالاً وكسر فكل غرفة عشرة مثاقيل من الماء او ازيد بقليل نعم لو لم يلاحظ الغسلات المستحبة اشكل
توجيه ذلك ولذا قال في الذكرى ان هذا المد لا يكاد يبلغه ماء الوضوء الا ان يدخل فيه ماء الاستنجاء ويؤيده ما سيجيء في الاستعانة من صحيحة الحذاء لكن فيه
انها انما توضأ للاستنجاء من البول وزيادته على ماء الوضوء لا يبلغ به المد ثم ظاهر التحديد بالمد ان الزائد ليس مستحباً بل ربما يكون مكروهاً لما روي من ان
لله ملكاً يكتب سرف الوضوء كما يكتب عدوانه واما قوله صلى الله عليه وآله في النبوي السابق وسيأتي اقوام يستقلون ذلك فيحتمل وجوهاً وهذا استحباب
لم يذكرها المصنف منها السواك بكسر السين مصدر ساك الشيء يسوكه اذا دلكه ويطلق على نفس العود كالمسواك واستحبابه في الجملة مجمع عليه
وفي الحدائق لا خلاف بين اصحابنا في استحبابه مطلقاً خصوصاً للصلوة والوضوء والاخبار به مستفيضة منها قوله عليه السلم لكل شيء طهور وطهور الفم السواك
وعن امير المؤمنين ع ان افواهكم طرق القرآن فطهروها بالسواك وعن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلم ركعتان بسواك افضل من سبعين ركعة بغير سواك
ويتأكد عند القيام من النوم خصوصاً لصلوة الليل وفي النبوي لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند وضوء كل صلوة وفي رواية السواك شطر الوضوء
ويتحقق السواك بالدلك باليد للاطلاقات وفي مرسل الكافي ادنى السواك ان تدلك باصبعك وفي رواية السكوني عن الصادق عليه السلم عن النبي صلعم قال التسوك
بالابهام والمسبحة عند الوضوء سواك ويستحب بقضيب الشجر وافضله الاراك قال في الذكرى والظاهر ان محله قبل غسل اليدين لرواية المعلى بن خنيس
في السواك قبل الوضوء قال استاك ثم تمضمض ثلثاً والاولى الاستدلال عليه بما تقدم في النبوي صلى الله عليه وآله من انه عند الوضوء مع انه مقتضى كونه طهوراً
للفم الذي هو طريق للقرآن والدعاء ومنها صفق الوجه بالماء على ما رواه الصدوق عن الصادق عليه السلم اذا توضأ الرجل فليصفق وجهه بالماء فانه ان كان ناعساً
استيقظ وان كان برداً لم يجد البرد ومعارض بما في التهذيب لا تضربوا وجوهكم بالماء اذا توضأتم فجمع بينهما بحمل هذا على الاولى والاول على الاباحة
ومنها فتح العينين عند غسل الوجه قال الصدوق وروي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم افتحوا عيونكم عند الوضوء لعلها لا ترى نار جهنم قال في الذكرى
ولا ينافيه حكم الشيخ في الخلاف بعدم استحباب ايصال الماء الى داخل العين محتجاً بالاجماع وكذا في المبسوط لعدم التلازم بينه وبين الفتح وفي الذكرى ايضاً
لم اقف على نص للاصحاب في استحباب الاستقبال بالوضوء ولا في كراهة الكلام بغير الدعاء ولو اخذ الاول من قولهم عليهم السلم افضل المجالس ما استقبل به القبلة
والثاني من منافاته للاذكار والدعوات امكن ذكرهم في الوضوء امور منها ايقاعه في المسجد من حدث البول والغائط لرواية رفاعة سئل ابا عبد الله ع عن الوضوء
في المسجد فكرهه من البول والغائط ورواية بكير بن اعين عن احدهما عليهما السلم ان كان الحدث في المسجد فلا باس بالوضوء في المسجد محمولة بقرينة فرض الحدث في
المسجد على غير الحدثين ومنها الطم الى الماء لطماً كما في رواية وقريب لا تنافي المنقلة في غسل الوجه ومنها ان يستعين في طهارته بان يكل الى الغير بعض مقدماتها
القريبة التي لا تحصل غالباً الا بالتحصيل بحيث يعد فاعلها في العرف كالمشارك له في العمل كصب الماء في اليد فانها على الصب في رفع كم المتوضي وتجفيف
موضع المسح ونحوها مثل احضار الماء او تسخينه فلا يعد الفاعل لها كالشريك لان العمل غالباً لا يتوقف على فعلها وانما يتوقف على وجود الحاصل منها اعني
حضور الماء وسخونته واما وجود الماء في اليد فانه لا يحصل غالباً الا بفعل المباشر للوضوء فاذا باشره غيره فقد صار كالشريك له وكانه لذلك استدل جماعة
من الاصحاب على الكراهة تبعاً للامام ع في بعض الاخبار المنقلة في مسئلة التولية بقوله تعالى ولا يشرك بعبادة ربه احداً مع ان الاشتراك الحقيقي غير حاصل بمجرد
فعل بعض المقدمات فكان تحريم المشاركة الحقيقية تنبيهاً على كراهة المشاركة المجازية الحاصلة بملاحظة المجموع المركب من نفس الفعل ومقدماته المتوقفة غالباً
على مباشرة الفاعل ثم ان في صحيحة الحذاء المروية عن التهذيب قال وضأت ابا جعفر عليه السلم وقد بال وناولته ماء فاستنجى ثم صببت عليه كفاً فغسل وجهه وكفاً غسل
به ذراعه الايمن وكفاً غسل به ذراعه الايسر ثم مسح بفضل الندى رأسه ورجليه الخبر قال في الذكرى ويحمل على الضرورة وقد يترك الامام عليه السلم الاولى لبيان الجواز

علیمنق

بن اذینۂ عمومیۃ وہم

في احكام الوضوء المترتبة عليه

اقول سيعارض المكروه اموا اخراج من تركه عنه بيان الجواز والاصل في ذلك ان الفعل مجمل لا يعارض القول ومنها ان يمسح بلل الوضوء من اعضائه بمنديل لما رواه العامة عليه وقد جعل الرشد في خلافهم ومن يعلم ان الاخبار المتضمنة لفعل الائمة عليهم السلم للتمندل وامرهم به بلا امر بمسح الثوب باسفل القميص محمول على التقية مع ان فيه تفويت الثواب المكتوب للمتوضي ما دام البلل فكانه ابطال للعمل اي تضييع له واحباط ويمكن ان يستدل ايضا برواية محمد بن حمران عن ابي عبد الله عليه السلم من توضأ وتمندل كانت له حسنة وان توضأ ولم يتمندل كان له ثلثون حسنة فان ظاهرها كون الثلثين بازاء اصل الوضوء والتمندل موجب لنقص ثوابه فيكون مكروها اذ كما ان ايقاع العبادة انقص ثوابا يتصف بالكراهة المصطلحة في العبادات كذا ادخال النقص عليها بعد الايقاع ويمكن الاستدلال على الكراهة ايضا ويحتمل ان يكون الحسنة الواحدة بازاء اصل الوضوء والزايد بازاء ابقاء اثر الوضوء فيكون التمندل تركا لمستحب مستقل ولا ينبغي عده مكروها بل ينبغي عد تركه مستحبا واستحباب الترك من حيث هو ترك وان كان مستلزما لكراهة الفعل الا ان تركه هنا معناه الابقاء المستحب **الرابع** في احكام الوضوء المترتبة عليه او على جزء منه بملاحظة وجوده في مقابل الحكم المترتب عليه بملاحظة ايجاده كوجوبه واستحبابه في نفسه او لاجل الغاية او لحدث اسبابه ونحو ذلك وقد ذكر المصنف بعضها في ضمن مسائل الاولى من تيقن الحدث وشك في الطهارة بعده او تيقنهما وشك في المتأخر تطهر لما يوجبه من الافعال بعد الشك لا لما اوجبه قبل ذلك فلو شك من تيقن الحدث في الطهارة بعد ما فرغ من الصلوة مضت صلوته وتطهر لما ياتي لمكان قاعدة نفي الشك بعد الفراغ على الاستصحاب خلافا للبعض كما سيجيء ولو ارتبط اللاحق بالسابق كما لو شك وهو في اثناء الصلوة فالاقوى وجوب التطهير والاستيناف لتوقف احراز الطهارة للاجزاء اللاحقة على ذلك وسيأتي تمام الكلام في مسئلة الشك بعد الفراغ عن الوضوء بلا خلاف ولا اشكال في الاولى ويدل عليه مضافا الى الاخبار المستفيضة الاستصحاب المتفق عليه في مثل المقام بين العلماء الاعلام بل بين قاطبة اهل الاسلام بل عده مثل المحدث الاسترابادي المنكر لحجية الاستصحاب في بعض فوايده من ضروريات الاسلام وقد يستدل ايضا بقوله عليه السلم اذا استيقنت انك احدثت فتوضأ واياك ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن انك قد احدثت بناء على ان التحذير عن الوضوء بنية الوجوب بعد تسليم الانصراف الى ظاهرها و[لا اذا حصل له تيقن الحدث] وجوب الوضوء حين تيقن الحدث في زمان وطرو الشك بعد ذلك لا فرق فيما ذكر بين كون بقاء الحدث مظنونا او مشكوكا او موهوما لاطلاق النص والفتوى واعتبار الاستصحاب لا بشرط افادته الظن بالبقاء في خصوص مورده بل لو قلنا باعتباره من باب الظن فالمراد به افادته له من حيث هو لو خلي وطبعه وان ارتفع الظن بسبب بعض الموهنات الا ان لشيخنا البهائي قدس سره في حبل المتين في عكس المسئلة وهو تيقن الطهارة والشك كلاما ظاهرا في ان الاعتبار بالاستصحاب تابع للموارد الشخصية المختلفة في حصول الظن بالبقاء وعدمه فلا يعتبر الا مع حصول الظن في خصوص المورد وسيجيء ذكره في المسئلة الآتية واما الثاني فالحكم بوجوب التطهر فيه هو المشهور قديما وحديثا اذ لا صلوة الا بطهور والشك في التلبس بالطهارة كما هو المفروض فيما نحن فيه شك في الشرط وهذا معنى ما في المقنعة والسرائر من حيث انه يجب عليه الوضوء ليزول عنه الشك ويدخل في صلوته على يقين الطهارة واوضح منهما قول الشيخ في التهذيب انه ماخوذ على الانسان ان لا يدخل في الصلوة الا بطهارة فينبغي ان يكون متيقنا بالطهارة ليسوغ له الدخول فيها ويحصل ذلك الفاضل المعتبر في الاستدلال على وجوب الطهارة فيما لم يعلم الحالة السابقة على الحالتين من قوله لعدم حصول اليقين بالطهارة بل ظاهر الذكرى ان هذا هو استدلال لكل من قال بهذا القول وليس هنا من مجاري اصالة البراءة لاختصاصها بصورة الشك في شرطية الشيء لا في وجود الشرط وقد يتوهم انه اذا لم يجعل الطهارة شرطا بل جعلنا الحدث مانعا كفى عدم اليقين بالحدث وهو حاصل في محل الكلام ويندفع اولا بما تقدم من ان الطهارة عدم الحدث فاذا كان الحدث مانعا كان عدمه شرطا وثانيا ان المانع لا يكفي فيه عدم اليقين بوجوده بل يعتبر اليقين بعدمه ولو بحكم الاصل ومن هنا ظهر ان حكمهم هنا بوجوب الطهارة ليس لكون الحدث حالة اصلية في الانسان كما قد توهمه بعض في اول باب الاحداث بل الوجه احراز العلم به ولو بحكم الاصل وما ادعي ان المانع يكفي فيه عدم العلم به ولا يحتاج الى احراز عدمه ولو بالاصل فهو ممنوع جدا ويؤيد ما ذكرنا ما في الفقه الرضوي وان كنت على يقين من الوضوء والحدث ولا تدري ايهما اسبق فتوضأ ويمكن دعوى انجباره في المقام بالشهرة المحققة وظهور الاتفاق المفهوم من نسبته في الذكرى الى الاصحاب وربما يستدل بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اوجب الوضوء عند كل صلوة وكذلك قوله اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور ولم يعلم خروج ما نحن فيه عن اطلاقهما وبقوله اذا استيقنت انك احدثت فتوضأ والمفروض انه استيقن بانه احدث ومنه يظهر جواز التمسك بعموم ما اوجب الوضوء عند حصول اسبابه ومقتضى ذلك على ما سبق في محله من ان الاصل عدم التداخل هو كون كل واحد من تلك الاسباب ولو وقع عقيب مثله مقتضيا للتكليف مستقلا بالطهارة غاية الامر انه اذا علم تعاقبها اكتفى الشارع بامتثال التكليفين بفعل واحد فاذا لم يعلم توالبهما لم يعلم سقوط التكليفين بفعل واحد فلا بد من فعل اخر ليعلم بالسقوط هذا لكن يرد على الاول ان عدم العلم بخروج ما نحن فيه من عموم الاية غير مجد بل لا بد من العلم بدخوله فيه ولو بحكم اصالة العموم الراجعة الى اصالة الحقيقة وهي غير جارية فيما نحن فيه لان الاية مختصة بالمتطهر للاجماع ومثل قوله يا زرارة لا تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن انك قد احدثت الدال على نفي وجوب الوضوء مع عدم تيقن الحدث قبله وقولهم عليهم السلم يجوز ان يصلي بوضوء واحد صلوة الليل والنهار والشك فيما نحن فيه في كون الشخص من مصاديق عنوان المخصص او من مصاديق عنوان الخاص واكثر العلماء الادلة اذا شك في كون شخص زيدا او عمرا فان كونه زيدا او غيره لا يؤثر في اصالة الحقيقة في العموم بعد العلم بانه لم يخصص الا زيد ولم يرد منه الا معنى مجازي واحد ونحوه ما عكس زيد فليس الشك في المراد حتى يجري اصالة الحقيقة وانما المشكوك مصداق المراد المعلوم بتعين المرجع الى امر خارجي واما قوله اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور فهو اما مختص بالمحدث الممنوع من الصلوة اذا اريد بالطهور الرافع للحدث او المبيح للصلوة فلا يجب الا في حق الممنوع

وتحقق

وتحقق هذا الموضوع مشكوك فيما نحن فيه فكيف يثبت الحكم واما مختص بمثل ما ذكرنا في الاية ان يراد بالطهور نفس الوضوء مع قطع النظر عن كونه متلبسا بوصف رفع الحدث او استباحة الصلوة واما قوله اذا استيقنت ففيه مضافا الى ما ذكرنا من ان ظاهره وجوب الوضوء حين تيقن الحدث لا بمجرد سبق تيقنه في زمان وان ارتفع بعده بالشك مع انه معارض بقوله في رواية ابن بكير اياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك قد احدثت بناء على ظاهره من ارادة الاحداث بعد ذلك الوضوء وهذا الشخص قد توضأ في زمان ولم يتيقن الاحداث بعده واما ادلة اسباب الوضوء فيرد عليها بعد الاغماض عن تقييد السببية بقرينة الاجماع على ما كشف عنه ان بلا من طهارة واحدة للمتعدد المتوالي منها بما لم يقع عقيب مثله فيشترط في تاثيرها يقع منها عدم مسبوقيته بمثله ان الشك فيما نحن فيه كما تقدم في الاية شك في المصداق ولا يجري اصالة الاطلاق فانه مسوق لبيان وجوب الوضوء بعدها بسببها اما لو شك في ان هذا السبب وقع عقيب السبب الذي اقتضاه او سقط عنا مقتضاه او لم يقع بعده فلا بد من ايقاعه فيطلب لاثبات وجوب ايقاعه ليحصل اليقين بحصول اثر السبب بدليل اخر غير دليل السببية وبالجملة فالحكم بسببية شيء لوجوب شيء لا يثبته وجوب تحصيل اليقين بوجود المسبب بل لا بد من اثباته بقاعدة الاستصحاب او قاعدة وجوب اليقين بحصول الشرط ان كان المسبب المحصول شرطا كما فيما نحن فيه اما القاعدة الثانية فهي التي تمسك بها في المقام جماعة من الاعلام واما استصحاب عدم تحقق المسبب ما يخفى على ذي محصل ما سطر في اكثر كتب الاصحاب وان تكن بحذائها اولى الالباب من معارضته باستصحاب عدم الرافع وكما يقتضي الاستصحاب عدم تحقق المسبب وهو الوضوء بعد السبب وهو الحدث كذلك يقتضي الاستصحاب عدم حصول الناقض وهو الحدث بعد الطهارة المتيقنة بالفرض وهذا معنى قول المعتبر ان يتيقن الطهارة معارض بتيقن الحدث ومعنى تعارضهما من حيث مقتضاهما وهو العمل على المتيقن عند الشك في ارتفاعه والا فهما في انفسهما غير متنافيين لان المفروض اجتماعهما في المكلف ثم ان في المسئلة اقوالا اخر احدها ما مال اليه في المعتبر واختاره جامع المقاصد ونسبه شارح الجعفرية الى المشهور بين المتأخرين من التفصيل بين صورة الجهل بالحالة السابقة على الحالتين فكالمشهور وبين صورة العلم بها فيؤخذ بضدها لان تلك الحالة ارتفعت يقينا بوجود الرافع لها يقينا وارتفاع ذلك الرافع مشكوك فيه مثلا اذا كان قبلها متطهرا فانتقاض تلك الطهارة بالحدث يقيني ولم يعلم ارتفاع ذلك الحدث لاحتمال تقدم الطهارة المعلومة فيرجع الامر الى تيقن الحدث والشك في الطهارة ويظهر منه الحال في العكس وانه يرجع الى تيقن الطهارة والشك في الحدث ولذا قال في الذكرى بعد حكاية هذا التفصيل انه لم يبعد لان في المسئلة لو عمم الى يقين الحدث مع الشك في الطهارة اوالى العكس والجمع في حيز ابن فهد وجه كاشف للشاعل ما حكي عنه من الاطلاق لاصحاب الحكم بوجوب التطهر مقيد بعدم علمه بحاله قبل زمانهما بل حكى عن المسالك تقييد عبارة الشرائع به فتامل **اقول** ان اريد رجوع ما نحن فيه الى عين مسئلة الشك في الطهارة مع تيقن الحدث والعكس فلا يخفى ما فيه لان كلامهم في المسئلتين مفروض في تيقن احدهما والشك في وجود الاخر لا في تاثير الاخر المعلوم وجوده وان اريد رجوعه اليهما في الحكم والدليل حيث ان استصحاب بقاء الرافع للحالة السابقة على الحالتين اعني الحدث في الاولى والطهارة في عكسها سليم عن معارضته باستصحاب حكم الاخر المعلوم وجوده اعني الطهارة في الاولى والحدث في عكسها الا ان العلم بوجوده لا يكفي في استصحابه بل لا بد فيه من العلم بتاثيره وهو مفقود في الفرض لاحتمال وقوعه قبل ذلك الرافع وعقيب مجانسه فلا يؤثر شيئا وبهذا التقرير يظهر ان ما ذكره في المدارك تبعا للمنتهى من ان وقوع طهارة في المسئلة الاولى وحدث في المسئلة الثانية يقيني ايضا فلا بد من العلم بناقض الطهارة ورافع الحدث اذ مجرد الوضوء والحدث لم يعلم تاثيرهما لا يعقل فيهما استصحاب لكن فيه ما ذكره جماعة تبعا للشيخ الدليل من ان المستصحب في الاستصحاب المعارض ليس اثر ذلك الاخر الناشئ عنه حتى يقال انه غير متيقن في السابق بل المستصحب هو الاثر الموجود حال حدوثه وان لم يعلم بكونه ناشئا عنه فاذا كان الحالة السابقة على الحالتين هو الحدث فالطهارة رافعة له يقينا وان كان مستصحبا الآن الحالة المانعة المعبر عنها بالحدث متيقن الوجود عند الحدث المعلوم حدوثه وان لم يعلم تاثيره فالاصل بقاؤه وان لم يكن ناشئا وقد يدفع بان الحالة المانعة المعلومة عند الحدث المتيقن مرددة بين حالة معلومة الارتفاع واخرى مشكوكة الحدوث فالشك في بقائها مسبب عن الشك في حدوث الحالة الاخرى والاصل عدم حدوثها اللهم الا ان يمنع كون الشك في بقاء تلك الحالة المانعة مسببا عن الشك في حدوث الحالة الاخرى بل الشك فيه مسبب عن الشك في تاريخ الحدث المعلوم وقوعه فاستصحاب عدم حدوث حالة مانعة اخرى كاستصحاب بقاء الطهارة معارض باستصحاب الحالة المانعة المعلومة فغاية الامر ان هنا استصحابا وجوديا وهو استصحاب الطهارة الرافعة وعدميا وهو استصحاب عدم حدث اخر بعد هذه الطهارة ويمكن في المقابل مثله وهو استصحاب الحالة المانعة المعلومة عند الحدث الاخر واستصحاب عدم طهارة بعده نعم لو منع جريان الاستصحاب في الحالة المانعة المردد استنادها الى الحدث المرتفع او حدث اخر غيره تم ذلك لقولهم ان نظير ما نحن فيه ما لو غسل ثوبا نجسا بمايين يعلم نجاسة احدهما فانه يعارض هنا استصحاب الطهارة الرافعة للنجاسة السابقة استصحاب النجاسة المعينة حال ملاقاة النجس من المايين وكذا الواجدان ثوبا ظاهرا كلما ان احدهما نجس الا ان المرجع في هاتين المسئلتين الى قاعدة الطهارة بخلاف ما نحن فيه فانه لا يثبت شيء من الطهارة والحدث بالاصل ويبقى ما تقدم من قاعدة الشغل المتقدمة سابقا بقي بيان الثاني ما عن العلامة في بعض كتبه من الاخذ بالحالة السابقة على الحالتين استنادا الى تكافؤهما الموجب لتساقطهما فيرجع الى ما قبلهما وفيه ما لا يخفى ان اراد ظاهره وان اراد بالطهارة خصوص الرافعة وبالحدث خصوص الناقض وبالاستصحاب الزام نوع الحالة السابقة فيرجع الى التفصيل الثالث للاقوال المحكي عنه في المختلف حيث قال اذا تيقن عند الزوال انه نقض طهارة وتوضأ عن حدث وشك في السابق فانه يستصحب حال السابق على الزوال فان كان في تلك الحال متطهرا بني على طهارته لانه تيقن نقض تلك الطهارة ونقض الطهارة الثانية مشكوك فيه فلا يزول اليقين بالشك وان كان قبل

اذا تيقن عند الزوال انه نقض طهارة وتوضأ عن حدث وشك في السابق فانه يستصحب حال السابق على الزوال فان كان في تلك الحال متطهرا فهو على طهارته لانه تيقن انه نقض تلك الطهارة وتوضأ ولا يمكن ان يتوضأ عن حدث مع بقاء تلك الحالة ونقض الطهارة الثانية مشكوك فيه فلا يزول عن اليقين بالشك

الزوال محدثا فهو الان محدث لانه يتيقن انه انتقل عنه الى الطهارة ثم نقضها والطهارة بعد نقضها مشكوك فيها انتهى واورد عليه في الذكرى وجامع المقاصد انه يجوز توالي الطهارتين وتعاقب الحدثين فلا يقين تاخر الطهارة في الصورة الاولى والحدث في الثانية وهذا الايراد كما ترى لعدم احتمال التوالي فيما فرضه كما نبه عليه في المدارك نعم اورد في المدارك تبعا للذكرى ان هذا التخصيص يخرج المسئلة الى اليقين فايراد كلامه مولا في المسئلة مما لا ينبغي واعتذر عن ذلك وحيد عصره في حاشية المدارك تبعا للشارح السديد ان المسئلة تنطوي على صورتين الاولى ان يكون الحدث الناقض والطهارة الرافعة كل منهما واحدا فيهما متعدد على اليقين والثانية وقوع كل واحد منهما على اليقين في الجملة فالعدد المتيقن والجميع احتمال الزيادة باحتمال ان يكونا متحدين ومتعددين فكانهم حملوا عبارته في المختلف على الصورة الاولى وغفلوا عن انه يلزم على هذا ان يكون نقض الطهارة الثانية مشكوك فلا يزول اليقين بالشك لما محضا وكذا قوله والطهارة بعد نقضها مشكوك فان هاتين الكلمتين صريحتان في التمسك بالاستصحاب وغرضه ان مراده الصورة الثانية واليقين الحاصل بوقوع حدث في الجملة وطهارة رافعة كذلك لا ينفع الا بضميمة الاستصحاب كما لا يخفى فكان ما ذكره مولا في المسئلة بالنسبة الى الشق الثاني فتامل انتهى **اقول** واحتمال طرو الضد على المتاخر ودفعه باستصحاب عدمه اجنبي عما نحن فيه لان الكلام في علاج الجهل بتاريخ الحدث الناقض والطهارة الرافعة وبعد الحكم بتاخر الطهارة عن الحدث في الصورة الاولى فاحتمال وقوع حدث بعده وعدمه احتمال لا دخل له فيما نحن فيه توضيح ذلك انا اذا فرضناه متطهرا قبل الزوال وفرض طهارة رافعة وحدث ناقض وكلما فرض بعده من الطهارة واحدة او ان بعد لا يكون رافعة حتى يقع بعده ناقض فاحتمال وقوع الطهارة الواحدة او المتعددة بعد ذلك غير موثر ثم اذا حصل الحدث فكلما يقع بعده من الاحداث لا يكون ناقضا حتى يقع بعده طهارة رافعة فالحكم بتاخر طهارة رافعة عن حدث ناقض مما لا ينبغي منه من غير فرق بين العلم ببقائها والشك في ارتفاعها الموجب لبقائها بالاستصحاب وكيف كان فالظاهر ان اطلاق الشك هنا باعتبار اصله قبل التروي كما اعترف به جماعة منهم الشهيد وان ما ذكره ليس من قبيل الشك الذي يرجع فيه الى القواعد بل شك يرتفع مع الالتفات كما لو شك في عدد السعي ثم ان العلامة قد قال في القواعد ولو تيقنهما متحدين متعاقبين وشك في المتاخر فان لم يعلم حاله قبل زمانهما تطهر والا استصحبه انتهى والمراد باتحادهما في العدد اي استواؤهما كحدث وطهارة او حدثين وطهارتين والمراد بتعاقبهما وقوع الحدث منهما عقيب نوع الطهارة والطهارة منهما عقيب نوع الحدث واما تعاقب شخصهما فيهما فمتصور ووقوع احدهما عقيب الاخر لا بد منه قيل وانما اعتبر الاتحاد والتعاقب لانه بدونهما لا يطرد الاخذ بمثل الحالة السابقة لانه لو زاد عدد الطهارة على الحدث وكان قبلهما محدثا لم يكن الان محدثا **اقول** اعتبار الاتحاد يغني عن العلم بالتعدد فهو الذي ذكره في المختلف بقوله تيقن انه توضأ عن حدث ونقض طهارة فالخارج هو صورة العلم بتعدد الطهارة الرافعة والحدث الناقض واعلم ان شيخنا في الروض بعد حكاية تفصيل الفاضلين قال والذي تحصل لنا في المسئلة بعد تحرير كلام الجماعة انه ان علم التعاقب فلا ريب في الاستصحاب والا فان كان لا يعتاد التجديد بل انما يتطهر حيث تطهر طهارة رافعة فكذلك المحقق مع فرض سبق الحدث او لضعف الحكم بوجوب الطهارة مع العلم بوقوعها على الوجه المعتبر وعدم العلم بتعقيب الحدث المقتضي للابطال اذ علم انه كان قبلها محدثا ولا يرد ان يقين الحدث مكافئ ليقين الطهارة لان الطهارة قد علم تاثيرها في رفع الحدث والحدث لم يعلم تاثيره في نقض الطهارة لاحتمال ان يقع بعد الحدث الاول وقبل الطهارة اذ الفرض عدم اشتراط التعاقب فلا يبطل المعلوم بالاحتمال بل يرجع الى اليقين بالطهارة والشك في الحدث وكلام المختلف في فرض سبق الطهارة او لان نفي احتمال التجديد يقتضي توسط الحدث بين الطهارتين الا ان هذا القسم يرجع الى التعاقب فلا يحتاج الى استدراكه هنا وان لم يتفق له تحقق هذه القيود بل انما تحقق الطهارة والحدث والشك في المتاخر وجب عليه الطهارة سواء علم حاله قبلهما ام لا لعدم الاحتمال واشتباه الحال انتهى ولا يخفى ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرنا وكذا ما في كلامه في المسالك مع انه رجع اخيرا الى الاطلاق المشهور ثم ان الظاهر جريان الحكم المذكور فيمن تيقن الجنابة والغسل وشك في المتاخر كما صرح به في المنتهى في مسئلة الماء المستعمل في الحدث الاكبر بل الظاهر عدم الخلاف فيه ولذا عبروا عن العنوان بلفظ الطهارة ولو تيقن ترك عضو او جزء منه فان لم يجف البلل عما قبل المتروك اتى به وبما بعده بلا اشكال ولا خلاف يحكى الا عن الاسكافي حيث اقتصر على الاتيان به اذا كان دون سعة الدرهم مسندا ذلك الى حديث ابي امامة عن النبي صلى الله عليه وآله وزرارة عن ابي جعفر عليه السلام وابن منصور عن زيد بن علي عليه السلام ولم يذكر اصحابنا فيما حضرني من كتبهم في الاخبار والفتاوى شيئا منها نعم ذكر الصدوق انه سئل ابو الحسن عليه السلام عن الرجل يبقى من وجهه اذا توضأ موضع لم يصبه الماء فقال يجزيه ان يبله من بعض جسده ولا دلالة لها على تحديد الاسكافي وان يتفق الترك وقد جف البلل عن جميع ما قبل المتروك استأنف الوضوء لفوات الموالاة التي هي عبارة عن عدم الجفاف خصوصا مع العذر في ترك المتابعة كما تقدم وان شك في فعل شيء من افعال الوضوء بل مطلق الطهارة الشاملة للغسل على ما صرح به العلامة واكثر من تاخر عنه كفخر الدين والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم وتخيل بعض تفرد السيد في الرياض بذلك فتعجب منه وقال لم اعثر على ذلك لغيره وجعل منشا توهم التعميم اطلاق لفظ الطهارة في كلام جماعة وهو كما ترى وكيف كان فان كان الشك على حاله التي كان عليها من التلبس والاشتغال بالطهارة اتى بما شك فيه ثم بما بعده لو كان غير الجزء الاخير مراعاة للترتيب لاصالة عدم الاتيان به وعدم ارتفاع الحدث وعدم اباحة الدخول في العبادة مضافا الى الاجماع الذي نقله شارح الدروس وحكي عن الوحيد في شرح المفاتيح نقله عن جماعة وعن كاشف اللثام استظهاره وعن المدارك نفي الخلاف فيه ولصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام اذا كنت قاعدا على وضوئك فلم تدر اغسلت ذراعيك ام لا فاعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه انك لم تغسله او تمسحه مما سمى الله ما دمت في حال الوضوء فاذا

قمت من الوضوء وفرغت منه وصرت في حال اخرى في الصلوة او في غيرها فشككت في بعض ما سمى الله مما اوجب الله عليك فيه فان شككت في مسح راسك فاصبت في لحيتك بللا فامسح بها عليه وعلى ظهر قدميك فان لم تصب بللا فلا تنقض الوضوء بالشك وامض في صلوتك وان تيقنت انك لم تتم وضوءك فاعد على ما تركت يقينا حتى تاتي على الوضوء ويجب بذلك تخصيص عموم ما دل على ان الشك في الشيء بعد تجاوز محله لا يلتفت اليه مثل قوله في صحيحة زرارة اذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء وقوله عليه السلام كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو مضافا الى ما قيل من احتمال اختصاص الرواية الاولى بقرينة صدرها بافعال الصلوة لكن في موثقة ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه فان الظاهر عود ضمير غيره الى الشيء لا الوضوء فيعارض الصحيحة الاولى وهي اخص لامكان حمل الصحيحة ولو بعيدا على ما اذا لم يدخل في الغير لا انهما من كونه على وجه التباين دون العموم والخصوص ومقتضى القاعدة الرجوع الى عموم صحيحتي زرارة وابي بصير لولا الترجيح بالشهرة ونقل الاجماع لكن الانصاف عدم ظهور رجوع الضمير الى الشيء اذ لا مستند له مضافا الى شهادة الذيل برجوعه الى الوضوء اذ المراد بالشيء في قوله اذا كنت في شيء لا بد ان يكون مما يتصور كون الشخص فيه فيكون الشك لا محالة في بعض اجزائه لعدم تصور كون الشخص في نفس الشيء المشكوك في تحققه وارادة كون الشخص في محل الشيء فيه خلاف الظاهر جدا ومحصل الكلام ان الشك في شيء من افعال الوضوء لا يلتفت اليه اذا دخل في غير الوضوء وانما الشك يلتفت اليه اذا كنت في الوضوء غير متجاوز عنه لكن تعارض منطوق الحصر في الذيل ومفهومه باعتبارين فيما اذا شك في غسل جزء من اليد بعد الفراغ عنه فمقتضى مفهوم الحصر فيها عدم الالتفات لانه شك في جزء من فعل قد فرغ عنه ومقتضى منطوقها الالتفات الى هذا الشك لانه شك في شيء من الوضوء وهو كائن في الوضوء مشغول به فالمشكوك فيه باعتبار كونه جزءا من غسل اليد شك بعد الفراغ من الشيء وباعتبار كونه جزءا من الوضوء شك قبل الفراغ من الشيء ومقتضى القاعدة في مثل ذلك لعله الاعتبار الاول لوجود سببه وهو الفراغ عن الشيء الذي شك في بعض اجزائه واما اعتبار كونه جزءا من فعل لم يفرغ عنه وهو الوضوء فليس سببا للالتفات بل الالتفات من مقتضيات نفس الشك المحكوم عليه بالالتفات بعد وقوع المشكوك فيه وعدم الفراغ من الفعل المشكوك في جزئه من قبيل عدم المانع فاجتماع الاعتبارين في الجزء المذكور من قبيل اجتماع المانع عن الالتفات وغير المانع عنه هذا ولكن تعارض دلالة الذيل على عدم الالتفات في الجزء المذكور مع دلالته على وجوب الالتفات بالشك في فعل مستقل من افعال الوضوء قبل الفراغ منه لانه شك في جزء من الفعل الذي يكون فيه ولم يجزه لان عدم الالتفات الى الشك في الفعل المستقل من افعال الوضوء قبل الفراغ تفصيل مخالف للاجماع والظاهر تقديم دلالته على الالتفات لصراحته في الالتفات الى الفعل المشكوك فيه قبل الفراغ من ذلك الفعل وان شئت قلت ان الوضوء بتمامه في نظر الشارع فعل واحد فما دام المكلف فيه يلتفت الى الشك المتعلق بفعل او جزء فعل منه وليس كالصلوة عبارة عن افعال متعددة وهذا نظير ما يقوله جماعة في افعال الصلوة التي لا عبرة بالشك في ابعاضها اذا دخل في لاحقها من ان المراد ليس كل جزء جزء منها بل القراءة بتمامها مثلا فعل واحد فاذا دخل في اخر اية من السورة وشك في اول اية من الفاتحة فلا يعد شكا في الشيء بعد الدخول في غيره وبعضهم يجعلون الفاتحة فعلا والسورة فعلا اخر والحاصل ان تقييد الامام عليه السلام في الموثقة عدم الالتفات الى الشك في شيء من الوضوء بالدخول في غير الوضوء مفرعا ذلك على قاعدة الشك بعد الفراغ يبنى على ان الوضوء فعل واحد لا يلغى الشك في اجزائه الا بعد الفراغ نظير الاذان والاقامة والفاتحة على ما يراه بعض في تفسير اخبار الشك بعد الفراغ ولعل الوجه في ذلك ان الوضوء وان كثرت من اجزائه الا انها مقدمة واحدة امر بها في الشريعة بامر واحد مثل قوله اذا دخل الوقت وجب الطهور فتامل ولعل بهذا الاستظهار من الاخبار هو الوجه في الحاق الغسل بالوضوء مع ان الاخبار مختصة بالوضوء ولذا اختار بعض اختصاص الحكم به والرجوع في غيره الى اخبار الشك بعد الفراغ وفيه ان بناء حكم الوضوء في الموثقة على قاعدة الشك بعد الفراغ ظاهر في ان الحكم في الوضوء على طبق تلك القاعدة ولا ينطبق عليها الا بملاحظة كون الوضوء فعلا واحدا يعد الشك في اجزائه شكا في اجزاء فعل واحد قبل الخروج منه وبهذا يظهر ان ما تقدم منا تبعا لغير واحد من كون صحيحة الباب مخصصة للعمومات الدالة على عدم العبرة بالشك بعد الفراغ ليس على ما ينبغي بل التامل في رواية ابن ابي يعفور والتتبع في كلمات العلماء واستدلال جماعة منهم هنا باصالة عدم الفعل وعدم النظر الى تلك العمومات يشهد بان الحكم هنا على طبق العمومات الا ان خصوص الوضوء بتمام اجزائه لوحظ شيئا واحدا ويشهد له حكمهم بذلك في الغسل من غير تردد بل الغسل اولى باعتبار الوحدة فيه من الوضوء لانه حقيقة عبارة عن غسل جميع البدن دفعة او تدريجا على ترتيب خاص هذا ولكن الانصاف انه بعد البناء في اخبار الشك بعد الفراغ على عمومها لكل فعل مستقل كالوضوء وافعال الصلوة او غير مستقل كاجزاء الوضوء وكل اية من القراءة الواجبة ونحو ذلك فالحاق الغسل بالوضوء في الحكم المذكور مع اختصاص الصحيحة بالوضوء وعدم تنقيح المناط وعدم العلم بالاجماع يحتاج الى دليل وان كانت الشهرة محققة اللهم الا ان يمنع ظهور تلك العمومات في العموم لكل فعل لاجل بعض القرائن المذكورة في باب الشك والسهو وعدم فهم جل الاصحاب هذا التعميم فيبقى موارد الشك داخلة تحت عموم اصالة عدم الفعل كما تمسك به جماعة في هذا المقام فتوى المشهور لا يخ عن قوة مع انه احوط في الجملة بقي الكلام في ان الشرط ملحق بالجزء في هذا الحكم ام لا فان شك في طهارة الاعضاء السابقة او اطلاقه مثلا بعدها ام لا وجهان من اختصاص الصحيحة بالاجزاء فيبقى الشروط تحت عموم الشك بعد الفراغ ومن ان الظاهر كما تقدم كشف الصحيحة

عن كون الوضوء فعلا واحدا فالشك فيما يتعلق به شك قبل الفراغ فيدخل تحت قوله وانما الشك في شيء لم تجزه ولا اقل من الشك فاما اصالة الصحة
ما مضى من فعله فلا مستند لها غير ذلك لعمومها في الالحاق اوجه وما ابعد ما بينه وبين ما يحتمل ويقال من الحكم بالصحة بمعنى تحقق الشرط حتى بالنسبة
الى الافعال المستقبلة من شك في اثناء الوضوء في ان ما يتوضأ به مطلق او مضاف فيحكم بالصحة وثبوت حكم الاطلاق بالنسبة الى الافعال المستقبلة
لانه شك في اطلاق الماء بعد التجاوز عن محله لان محل احراز هذا الشرط ولو بحكم العادة هو ما قبل الشروع في الوضوء كالشك في الطهارة الحدثية في
اثناء الصلوة حيث انه يمضي وفيه ما لا يخفى لان احراز اطلاق الماء عبارة عن العلم بالماء المطلق وليس فعلا مغايرا لذلك حتى يلاحظ محله الشرعي
او العادي ومنه يعلم منع الحكم في مثال الشك في الوضوء في اثناء الصلوة كما يشهد له رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلم عن رجل يكون على وضوء
ويشك انه على وضوء ام لا قال اذا ذكر وهو في صلوته انصرف وتوضأ واعادها وان ذكر وقد فرغ من صلوته اجزأه ذلك بناء على ان المراد بالشك هو فقد
اليقين بالحدث بالوضوء لا الشك في بقائه لوجوب استصحابه حينئذ اجماعا وكيف كان فالاقوى كون الشرط كالشطر كما قال العلامة الطباطبائي في الشك
في الشرط نظير الشطر فكل ما فيه فيه يجري ثم ان الحلي في السرائر استثنى من الحكم كثير الشك وتبعه جماعة من المتاخرين كالشهيدين والمحقق الثاني
وصاحب المدارك وشارح الجعفرية وكاشف اللثام وغيرهم ويمكن الاستدلال له مضافا الى لزوم الحرج بما ورد في كثير الشك في الصلوة من قوله عليه السلم
لا تعودوا الخبيث من انفسكم نقض الصلوة فتطمعوه فان الشيطان خبيث معتاد لما عود فليمض احدكم في الوهم ولا يكثرن نقض الصلوة فانه اذا فعل
ذلك مرات لم يعد اليه الشك ثم قال انما يريد الخبيث ان يطاع فاذا عصي لم يعد الى احدكم وقوله عليه السلم اذا كثر عليك السهو فامض على صلوتك فانه
يوشك ان يدعك فانما ذلك من الشيطان وفي صحيحة عبد الله بن سنان حيث ذكر لابي عبد الله عليه السلم رجلا انه عاقل ثم قال الا انه يبتلى بالوضوء فقال
عليه السلم واي عقل له وهو يطيع الشيطان قلت له وكيف يطيع الشيطان قال سله هذا الذي ياتيه من اي شيء فانه يقول لك من عمل الشيطان ويظهر من بعض
الروايات انه يعمل بالظن مثل رواية الواسطي قلت لابي عبد الله عليه السلم جعلت فداك اغسل وجهي ثم اغسل يدي فيشككني الشيطان اني لم اغسل ذراعي
ويدي قال اذا وجدت برد الماء على ذراعك فلا تعد ويؤيدها رفع الحرج لكن الاقوى انها معفو والمراد بكثير الشك كثير الاحتمال في مقابل ما يحتمله غيره احتمالا
كان او مرجوحا او مساويا واما كثير القطع وهو المعبر عنه بالقطاع فهو من حيث عدم احتماله الخلاف يعمل بقطعه ولا ينفعه حكم الغير بعدم اعتبار قطعه
اذ القاطع لا يمكنه في مقام البناء على العمل بالواقع العمل بخلاف معتقده فلا يجوز لمن يريد صوم النهار وقطع ببقاء النهار ان يحكم عليه بدخول الليل كما
اشبعنا الكلام في ذلك في محله ولو تيقن فعل الطهارة وشك في الحدث فهو متطهر اجماعا نصا وفتوى سواء ظن ببقائها او ظن بارتفاعها خلافا لما
يظهر من شيخنا البهائي في حبل المتين حيث اناط استصحاب الطهارة على حصول الظن الشخصي فلو شك وظن الحدث كمن تطهر اول النهار ولم يتحفظ ولم
يكن من عادته بقاء طهارته في زمان طويل فشك عند الغروب فلا يستصحب الطهارة وكانه قدس سره بنى ذلك على انه لو بني على الحكم بالطهارة من باب الاستصحاب
لا من باب الاخبار الخاصة فالمناط هو حصول الظن ببقاء الحالة السابقة لكن هذا وان وجهه به شارح الدروس مخالف لمذهب القائلين باعتبار الاستصحاب
من باب الظن فانهم لا يعتبرون افادة الظن الفعلي حتى يكون حكم المستصحب الواحد كالحيوة والزوجية والملكية في موارد الشك في بقائها مختلفا باختلاف
الموارد الشخصية كما لا يخفى على من تتبع كلمات الخاصة والعامة في موارد اجراء اصالة بقاء ما كان على ما كان ثم ان الشك في الحدث كما لا يعتبر اذا وقع
بعد الطهارة فكذلك لا يعتبر اذا وقع في اثناء الطهارة لاصالة عدم الموجب للرجوع الى الاطلاقات الامرة بغسل الوضوء كتابا وسنة ولاستصحاب صحة الاجزاء السابقة
وقابليتها للجزئية الفعلية الا ان ظاهر ابن الجنيد الحاق الشك في الحدث قبل الفراغ بالشك في فعل الوضوء قال لو شك في اثناء الطهارة في حدث او نية
او واجب استدرك وبعد الفراغ لا يلتفت انتهى ونحوه ظاهر المقنعة الا انه صرح بذلك في صورة الظن بالحدث وظاهر ارادته مطلق الاحتمال قال من كان
جالسا على حال الوضوء لم يفرغ منه فعرض له ظن انه قد احدث ما ينقض وضوئه او توهم انه قدم مؤخرا او اخر مقدما وجب عليه اعادة الوضوء من اوله ليقوم
من مجلسه قد فرغ من وضوئه على يقين من سلامته من الفساد فان عرض له شك بعد فراغه منه وقيامه من مكانه لم يلتفت انتهى ويحتمله عبارة
المبسوط ايضا قال ومن شك في الوضوء وهو جالس على حال الوضوء اعاد فان شك في شيء من اعضاء الطهارة في هذه الحال عاد عليه وعلى ما بعده
ومتى شك فيه او في شيء منه بعد انصرافه من الوضوء لم يلتفت اليه انتهى وفي الوسيلة عد من مواضع وجوب الاعادة الشك في الوضوء وهو جالس عليه
وان ظن الاخلال بواجب من افعال الوضوء وان يظن فعل شيء ينقض الوضوء ثم عد من مواضع عدم وجوب الاعادة الشك في الوضوء بعدما قام عنه والشك
في عضو منه انتهى بناء على ان المراد بالشك في الوضوء الشك في التلبس من جهة احتمال طرو الحدث وهو محتمل عبارة اللمعة لكن الشارح فسره
بالشك في النية وقرره على ذلك المحشون وهذا جار في عبارتي المبسوط والوسيلة لكن لا يخفى بعده وعلى اي حال فوجه الحكم المذكور كما استفيد
من قول المفيد في المقنعة ليقوم من مجلسه الخ انه يعتبر في الوضوء احراز افعاله واحراز وجودها على الوجه الصحيح فيستانف عند الشك في الاجزاء والشروط
كذلك احراز بقاء صحتها الى حين الفراغ فيستانف مع الشك في بقاء الصحة للاجزاء السابقة الراجع الى الشك في وجود الاجزاء اللاحقة على الوجه الصحيح
وفيه تامل اما اولا فلان الظاهر من ادلة الشك قبل الفراغ هو الشك في الاجزاء وثانيا ان اصالة عدم الحدث حاكمة على تلك الادلة لانها بمنزلة الرافع

للمزيل الشك في بقاء صحة الاجزاء اللاحقة ووجود الاجزاء اللاحقة على الوجه الصحيح لان الشك في الصحة مسبب عن الشك في صدور الحدث فاذا ارتفع
بالاصل فقد احرز بقاء صحة الاجزاء جميعا وهذا نظير الوسواس قبل الفراغ في طهارة الماء الذي يتوضأ به او اباحته او اباحة مكانه فان هذا لا يعد شكا في
افعال الوضوء وصحتها قبل الفراغ ولو شك في شيء من افعال الوضوء او في وجوده على الوجه الصحيح بعد انصرافه من حالة الوضوء كما في المعتبر والمنتهى فعلى
هذا يرجع ما دام على حالة التي يتوضأ عليها لم يفرغ من الوضوء كما اعتبر به في الروض او من افعال الوضوء لكنه بعيد عن ظاهر المقابلة للفقرة السابقة ولبعض
به بحيث الكتاب وشارحها في المسالك والمدارك مدعيا عليه الاجماع وهو ظاهر التذكرة والذكرى والبيان لكن في الدروس ولو انتقل عن محله ولو تقديرا التفت
وكانه موافق للمتن على تفسير المعتبر والمحكي عن جماعة من القدماء اعتبر من المقنعة وفي السرائر لو كان الشك عارض بعد فراغه وانصرافه عن مغتسله وموضعه لم
يعتد بالشك لانه لم يخرج من حال الطهارة الا على يقين كمالها وليس ينقض الشك اليقين انتهى والاقوى كفاية الفراغ في عدم الاعتناء لقوله في ذيل موثقة ابن
ابي يعفور انما الشك في شيء لم تجزه حصر الشك الملتفت اليه بما وقع حال الاشتغال وقوله في رواية بكير بن اعين في الرجل يشك بعد ما يتوضأ قال
هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك فصل بين حالة الاشتغال وما بعدها وقوله كل شيء شك فيه مما قد مضى فامضه كما هو وقوله عليه السلم كلما مضى من
صلوتك وطهورك فذكرته تذكرا فامضه كما هو وهذا كله مضافا الى عموم ما دل على عدم الالتفات بالشك في شيء بعد الدخول في غيره فان مقتضى ذلك
عدم الالتفات الى الشك في فعل من الوضوء بعد الدخول في فعل اخر خرج من ذلك بالنص والاجماع ما اذا لم يفرغ من الوضوء فيلتفت ولو دخل في فعل اخر بقي
الباقي وقد يعارض الاخبار المذكورة بقوله في صدر الموثقة اذا شككت في شيء من الوضوء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء فاعتبر الدخول في غير الوضوء
وقوله في ذيل الصحيحة المتقدمة فاذا قمت من الوضوء وفرغت منه وصرت الى حال اخرى صلوة او غيرها واما التمسك بالعمومات المذكورة فلا اذ قد عرفت
سابقا بشهادة بعض النصوص وكثير من الفتاوى من ان حكم الوضوء منطبق على تلك العمومات الا ان الشارع لاحظ الوضوء بتمامه فعلا واحدا لا يلغى الشك
فيه الا بعد الدخول في غيره ويدفع عن المعارضة بان التعرض في صدر الموثقة وذيل الصحيحة يجعل الميلاد امورا الغالب واولى من المكرر وهو التصرف
في ذيل الموثقة وصدر الصحيحة الظاهرين في ان العبرة في الالتفات بالمعقود على الوضوء والاشتغال لان ذيل الموثقة بمنزلة القاعدة لصدرها فهو متفرع
عليها والمدار عليها كما ان صدر الصحيحة وهي الشرطية الاولى هي المتكفلة لبيان علة الحكم والشرطية الثانية بمنزلة النقيض لها ومفهوم مطلقا لا امر
وجودي اخر كما هو المطرد في كل كلام مشتمل على شرطيتين ومن هنا تقدر على ارجاع بعض عبارات القدماء كعبارة المقنعة المتقدمة الى المتن واما انطباق
حكم الوضوء على العمومات فالمتيقن من جعل الوضوء امرا واحدا مع مخالفته للمحسوس بالنسبة الى حكم الشك قبل الفراغ لا مطلقا فكما ان الاخراج الحكمي
يقتصر فيه على المتيقن كذلك الاخراج الموضوعي فيعمل في غير المتيقن بالحكم العام على الموضوع المحسوس استنادا الى الاصل وهو عدم الالتفات الى الشك في الشيء
بعد الدخول في غيره لكن هذا كله في غير الجزء الاخير فلو شك فيه قبل الدخول في حال اخرى لم يعلم انه شك بعد الفراغ من الوضوء ولذا اعتبر فيه الدخول
في غير الوضوء سواء كان حالا اخرى او فعلا اخر فاختلاف حكم الجزء الاخير مع غيره من جهة احراز الفراغ من الوضوء من الدخول في غيره فتفصيل كاشف
اللثام بين الجزء الاخير وغيره كما اخترناه ليس قولا ثالثا خارقا للاجماع المركب كما زعم نعم قد يتوهم توقف تحقق الفراغ من الوضوء على الدخول في غيره
بل قد يتحقق بان لا يجد الانسان نفسه مشغولا بالوضوء كما ذكره شارح الدروس وقد يتحقق بان يعتقد الفراغ في زمان ويكون فيه على يقين من الفراغ
كما صرح به كاشف اللثام في مسئلة من شك في عدد الطواف بعد الانصراف وفيهما تامل اما في الاول فلانه لو رأى نفسه غير مشتغل فان كان مع اشتغاله بفعل اخر
فهو ما ذكرنا وان كان بمجرد الاعتقاد فهو الامر الثاني وهو اعتقاد الفراغ ولا ينفع بعد طرو الشك لعدم الدليل على اعتبار هذا اليقين
بعد زواله وان كان يظهر ذلك من جماعة حيث يعللون عدم الالتفات الى الشك الا قبل الفراغ بوجوب تحصيل اليقين بكمال الوضوء وعدم الاعتناء
بالشك بعد حصول هذا اليقين كما عرفت من عبارتي المقنعة والسرائر المتقدمتين قال في السرائر بعد ما قدمنا عنه وقال بعض اصحابنا في كتاب
لانه ليس من العبادات ان ينصرف الانسان من حال الوضوء الا بعد الفراغ من استيفائه على الكمال وهذا غير واضح الا انه يرجع في اخر الباب فيقول ان
انصرف من حال الوضوء وقد شك في شيء من ذلك لم يلتفت اليه ومضى على يقينه وهذا القول اوضح وامتن في الاستدلال انتهى والفرق بين ما حكاه
اولا وما اختاره اخيرا هو ان مناط الاستدلال في الاول هو ظاهر حال المكلف وفي الثاني عدم العبرة بالشك بعد اليقين لكن الاول اولى ولذا
استدل به في التذكرة وهو الموافق لما يستفاد من قوله عليه السلم هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك واما مجرد الاعتقاد بشيء في زمان فليس
دليلا شرعيا عليه حتى يرجع اليه عند الشك فيه في زوال الاعتقاد نعم لو تيقن شيئا فشك في ارتفاعه بعد اليقين بحدوثه فمقتضى اخبار عدم نقض
اليقين بالشك الحكم ببقائه واين هذا مما نحن فيه وتخيل شمول تلك القاعدة لما نحن فيه توهم يظهر اندفاعه بالتامل في تلك الاخبار نعم يمكن
الاستدلال على مراعاة الاعتقاد بما ذكرنا من ان ظاهر حال المكلف عدم الاعتقاد باستيفاء افعال الوضوء باسرها الا بعد تحقق ذلك في الخارج و
الغفلة والجهل المركب في الانسان فرضا نادران وهذا هو ايضا مراد المفيد قده فيما تقدم من عبارة المقنعة لان مجرد الاعتقاد دليل على المعتقد
بعد زواله وبالجملة فلا دليل على مراعاة الاعتقاد السابق بعد الشك الا لو قلنا بها الا ظاهر حال الفاعل [illegible]

الاصحاب بما حكاه عنه اجنبي شيء ولعله وان زعم المحلي مقابلة هنا وكون الثاني رجوعا من الاول هذا كله مع ان الدليل على اعتبار هذا الظاهر في غير مورد
النص غير ظاهر ومورد النص هو الشك بعد الفراغ من الوضوء ومع الشك في الجزء الاخير لم يعلم الفراغ واثباته بالاعتياد نحو ثمان لا دليل عليه وان سلمنا
كون الظاهر عند الاعتياد الابعد تحقق المعتقد بها لو اقع لكن لا دليل على اعتبار هذا الظهور مع كونه ظهورا نوعيا لا يحصل معه الظن الشخصي في جميع الموارد
وانما اطلنا الكلام لما رأينا المقام موهم غير واحد من الاجلاء اغترارا بما يتراءى من عبارة الشرائع هنا وفي باب الشك في السجود بعد ما قام ان عدم نقض اليقين
بالشك بمعنى عدم رفع اليد عن الاعتقاد السابق منه طرو الشك في نفس ذلك المعتقد والترديد بين صحة ذلك الاعتقاد وفساده قاعدة معتبرة نظير قاعدة
الاستصحاب التي هي عدم نقض اليقين بالشك بمعنى البناء على بقاء ما تيقن في السابق واللاحق حدوثه وشك في ارتفاعه بعد الحدوث وكيف كان فلا بد في لحوق
الفراغ عند الشك في الجزء الاخير من الانتقال الى حالة مترتبة على الوضوء عادة او شرعا لا كل فعل اذ الافعال الغير المنافية للاشتغال بالوضوء لا يكون امارة على
الفراغ نعم لا فرق بين فوت الموالاة على تقدير التدارك وعدمه وتوهم عدم تجاوز المحل في الثاني مندفع بان منطوق قوله عليه السلم انما الشك في شيء لم تجزه مدفوع
بان العبرة بالتجاوز عن الوضوء والفراغ منه عرفا كما هو مقتضى اطلاق النص والفتوى لا بجريان محل التدارك ثم ان المتيقن من النص والفتوى عدم الاعتبار بعد الفراغ عن
الوضوء بالشك في بعض افعاله بمعنى احتمال تركه نسيانا فلو احتمل الا تعمد الترك فالظاهر الحاقه بالاول بل الظاهر عدم القول بالفصل لاطلاق الروايات ومنع انصرافه
الى الاول ولان الظاهر من قوله عليه السلم هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك لانه بمنزلة صغرى كبرى هي انه اذا كان ذاكرا فلا يحتمل وهذه الملازمة لا تكون الا
بالنسبة الى احتمال النسيان الا ان يجعل الملازمة بملاحظة اطلاق السؤال مع احتمال النسيان لا غيره بكونه اذكر وهو عدم الاخلال كاشفا عن انتفاء المورد
واما دفع احتمال تعمد الاخلال بان افساد الوضوء حرام فلا يحمل فعل المسلم عليه فهو مبني على محل نظر فالمسئلة لا تخلو عن اشكال ونحوه بل واشكل منه ما لو كان
على الاخلال على تقدير حاصلا لا عن قصد كمن قطع بانه لم يخلل الحائل الذي قد يمنع عن وصول الماء الى البشرة وقد لا يمنع الا انه يشك في وصوله في هذا الوضوء من

الموالاة فيه فكالوضوء لا الغسل وفي جامع المقاصد انه كالوضوء ويظهر الحال مما ذكرنا واعلم ان من ترك غسل موضع النجو او البول وصلى اعاد الصلوة
عامدا كان في صلوته او ناسيا للموضوع او الحكم او جاهلا بالحكم لا بالموضوع لكونه معذورا هنا عند المصنف وغيره ويحتمل الحاق الجهل بالموضوع ببعض
افراد العذر للخلة نحو اطلاق ما دل على معذورية الجاهل بهذا الموضوع الحاصل لبعض الاخبار اما حكم العامد فواضح واما الناسي فوجوب الاعادة عليه هو المشهور
ان المسئلة من جزئيات مسئلة الصلوة مع النجاسة التي سيجيء في احكام النجاسات الا انه احتمل بعض كون الخلاف هنا اقل لكان الاخبار مستكثرة لا توجد
كان فلا نوع الاعادة وقتا وخارجا بدل عليه مضافا الى بعض العمومات الشاملة لما نحن فيه وغيره خصوص الاخبار منها ففي حسنة عمرو بن ابي نصر قال قلت لابي عبد الله
عليه السلم ابول واتوضأ وانسى استنجائي ثم اذكر بعد ما صليت قال اغسل ذكرك واعد صلوتك ولا تعد وضوئك وفي مرسلة ابن بكير يغسل ذكره ويعيد الصلوة ولا
يعيد الوضوء وفي رواية ابن ابي مريم الانصاري ان الحكم بن عيينة بال يوما ولم يغسل ذكره متعمدا فذكرت ذلك لابي عبد الله عليه السلم فقال بئسما صنع عليه ان يغسل ذكره ويعيد
صلوته ولا يعيد وضوئه وفي صحيحة زرارة توضأت يوما ولم اغسل ذكري ثم صليت فذكرت ذلك لابي عبد الله عليه السلم فقال اغسل ذكرك واعد صلوتك و
الاخبار بين كون الامر بالاعادة بعد انقضاء الوقت مضافا الى ما ثبت في محله من ان الاصل فيما يجب اعادته ان يجب قضاؤه لان الاعادة لا تكون الامع بقاء الا
الامر واشتغال الذمة به فاذا خرج الوقت فقد خرج مع اشتغال ذمة المكلف به وهذا القدر كاف في صدق الفوات لغة وعرفا ولذا اطلق في بعض الاخبار الفوت على
صلى في النجاسة ناسيا كما سيجيء نعم في المقام اخبار تدل على عدم وجوب الاعادة ففي رواية عمرو بن ابي نصر قلت لابي عبد الله عليه السلم اني صليت فذكرت اني لم اغسل
ذكري بعد ما صليت افاعيد الصلوة قال لا وخبر هشام بن سالم عن ابي عبد الله في الرجل يتوضأ وينسى ان يغسل ذكره وقد بال فقال يغسل ذكره ولا يعيد الصلوة ورواية عمار بن
موسى عن ابي عبد الله لو ان رجلا نسي ان يستنجي من الغائط حتى صلى لم يعد الصلوة وفي صحيحة علي بن جعفر فيمن نسي الاستنجاء من الخلاء ان ذكره وهو في صلوته

فياتي بثالثة وتخيّر بين تعيين الظهر او العصر او العشا فيطلق الباقين مراعيا للترتيب في لما طلاق الثاني فيكتفي بالمرتين انتهى ولعل ملاحظة كلامه في ساير كتبه في هذا المقام مدخلا في حل هذه العبارة والتوفيق بيد الله يؤتيه من يشا نسئل الله التوفيق لما يحب ويرضى بمحمد واله

الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين قد فرغت

من تسويد هذا الكتاب المستطاب بعون الله الملك الوهاب في ليلة السابع من شهر رجب

المرجب في سنة ١٣٠٣ من الهجرة النبوية على هاجرها الاف الثنا والتحية

وانا العبد المذنب الجاني محمد علي بن الحاج حسن التبريزي

اللهم اغفر بها والجميع المؤمنين وعنه

ولنا ولوالدينا ولوالدينا

بمحمد وآله الاكرمين
والحمد لله رب العالمين

كتاب الغسل

بسم الله الرحمن الرحيم

اما الغسل ففيه الواجب والمندوب اما الواجب فستة اغسال لكل واحد منها اسباب ضيف وليس الغسل كالوضوء حقيقة واحدة لتورد في

اسباب وهي غسل الجنابة وغسل الحيض وغسل الاستحاضة اللتي تثقب الكرسف وغسل النفاس وغسل مس الاموات من الناس بعد برده

وقبل تغسيلهم على المشهور كما سيأتي وغسل الاموات والحصر فيها مشهور وربما عليها اغسال اخر يأتي في الاغسال المندوبة بان ذلك التكلم في خمسة

فصول بتضمن اخرها بتسل المس **الفصل الاول** في الجنابة بفتح الجيم كما في الروضة وهي لغة البعد ويطلق على المني كما في القاموس

وهي كثيرة في الاخبار وفي الاصطلاح البعد الخاص في السراية بعد تفسيرها بالبعد وهي في الشريعة كذلك البعد عن احكام الطاهرين ونحوه في

ان معتبر بكر في لو تيض انها اشرحا ما يوجب البعد عن احكام الطاهرين من غيبوبة الحشفة او نزول المني وبهذا كان السبب لها فصل التخصص لاحد الامرين وهذا المعنى هو المناسب
لجعل الجنابة من الاحداث الموجبة للغسل كغيرها مما يوجب الغسل او الوضوء فالمراد من نفسها نفس اثرها وهو الحدث فالجنب من حصل منه الجنابة كالحايض والمستحاضة
والنفساء وامّا دعوى نقل اللفظ شرعا الى الحالة المترتبة على الامرين وهي الحالة المانعة عن امور مخصوصة فلم يثبت بل لا يظهر من الروايات ما علم منه استعمال اللفظ
في هذا المعنى لان يحمل عليه النبوي تحت كل شعرة جنابة نعم تماينا سببه ولم ان سبب الجنابة امران ويحصل النظر فيها في ثلثة متضمنة لبيان السبب لها والحكم المترتب
عليها والغسل الواجب عقيبها اما سبب الجنابة فامران احدهما الانزال للمني بلا خلاف ولعل الاجماع عليه كالاخبار مستفيض من غير فرق بين احوال الانزال و
افراد المنزل لانه وورد روايات في عدم وجوب الغسل على المرأة اذا انزلت معارضة بما يتعين العمل به محمولة لاجل ذلك على وجوه اقربها الحمل انكار وجوب الغسل
عليها صدد المندفع مفسدة هي اعظم من ترك الغسل في نادر من الاوقات لنادر من النسوان وقد علمها الامام بالنسبة الى بعض موارد السؤال لذا بعض والحاصل ان
كتمان الحق كما يجوز بل يجب لاجل التقية فكذلك يجوز لغيرها من المصالح مثل وصول الحكم الى من يجهله وسيلة الى ارتكاب مفاسد هي اعظم من ابقاء على الجنابة
وقد اشير في بعض الروايات الى ان العالم بهذا الحكم يكتمه من النساء اذا علم او ظن ترتب المفسدة على الاظهار لا مطلقا ففي صحيحة اديم بن الحر قال سئلت ابا عبد الله عن
المرأة ترى في منامها ما يرى الرجل في منامه عليها الغسل قال نعم ولا تحدثوهن فيتخذنه علة الخبر فان كتمان الحق مع كونه محرما قد يجب لترتب المفسدة عليه وهي جعل ذكر
الاحتلام وسيلة للفجور ويمكن حمل تلك الاخبار على التقية لان مضمونها محكي عن بعض العامة وفي مرسلة نوح بن شعيب هل على المرأة غسل اذا لم ياتها زوجها
قال وايكم يرضى ان يرى ويصبر على ذلك ان يرى ابنته او اخته او زوجته او امه او احدا من قرابته قائمة تغتسل فيقول ما لك فتقول قد احتلمت وليس لها بعل ثم قال ليس عليهن
في ذلك غسل فقد وضع الله ذلك عليكم فقال وان كنتم جنبا فاطهروا ولم يقل لهن الخبر والحاصل ان كتمان الحكم المذكور لدفع مفسدة مترتبة على اطلاع بعض النساء
بذلك الحكم او بعض العوام ثم ان مقتضى اطلاق العبارة كغيرها من العبارات عدم الفرق في مخرج المني بين المعتاد وغيره وانه ليس كالحدث الاصغر ولذا قيد وابه واطلقوا
هنا ويظهر من الحدائق انه الاشهر الا ان ظاهر العلامة في القواعد من تاخر عنه كونه كالحدث الاصغر قال في القواعد لو خرج المني من ثقبة في الصلب فالاقرب اعتبار
الاعتياد وعدمه انتهى واستقربه ولده في الايضاح في الباب لو خرج من غير المعتاد فكالحدث الاصغر في اعتبار المعاودة وعدمها انتهى وفي جامع المقاصد لو خرج المني
من ثقبة في الصلب وفي الاحليل او في خصيته فالفتوى على اعتبار الاعتياد وعدمه ما لو خرج من غير ذلك فاعتبار ذلك لاعتياد حقيق ان يكون مقطوعا به انتهى
وذكر المحقق والشهيد الثانيان وصاحب المدارك انه يحصل الجنابة للخنثى بانزال الماء من المخرجين لا من احدهما الا مع الاعتياد وهذا اقوى لان ما تقدم في
الحدث الاصغر مما يصلح مستندا لاعتبار الاعتياد هنا الا تقييد الحدث هناك بما يخرج من الطرفين الذين انعم الله بهما لكنا حيث قوينا هناك عدم اعتبار
الاعتياد لزمنا القول به بالاجماع المركب والاولوية ثم انه ذكر العلامة في النهاية انه لو قلنا هناك باعتبار الخروج من تحت المعدة فالعبرة هنا بالصلب وتعليله
مبني على ان وصف خروجه من الصلب او مما نه اللذي ينبغي حقيقة المني بانتفائها نظير اعتبار الخروج من تحت المعدة في صدق موضوع الغائط عند الشيخ كما تقدم
هذا كله اذا علم ان الخارج مني ولو كان بلون الدم على ما قربه في التذكرة قال تغليبا للخواص ولحمل الدم لان المني دفقا لونه بكشف عن عدم استحالته فان
حصل ما يشتبه به فان كان صحيحا وكان الخارج دافقا تقارنه الشهوة وهي اللذة المعهودة عند الانزال وفتور الجسد اي انكساره المعهود حكم عليه بانه
مني ووجب الغسل وحكم عليه قبله بما يحكم على الجنب لحصول الظن من هذه الصفات فيعتبر فيما لا طريق فيه الى العلم ويلزم من اجراء الاصل فيه الوقوع في
المخالفة القطعية لتكاليف كثيرة فان من يستيقظ ولا يرى في ثوبه الاشيا رطبا عليه بعض اثار المني من الرائحة واللزوجة لو بنى على اجراء اصالة الطهارة
وقع اكثر الاوقات في فعل ما يحرم على الجنب ويدل عليه ايضا صحيحة علي بن جعفر عن اخيه في الرجل يلعب مع امرأته ويقبلها فيخرج منه المني فقال اذا جائت الشهوة
ودفع وفتر لخروجه فعليه الغسل وان كان انما هو شيء لم يجد له فترة ولا شهوة فلا باس وفرض كونه منيا في السؤال باعتبار المظنة او ان اللفظ مصحف المذي كما
في كتاب علي بن جعفر يخرج منه الشيء ثم ان الفقد الثابت من هذه الصحيحة والذي يندفع به المانع من اجراء اصالة الطهارة وهي كثرة الوقوع في محرمات الجنب
هي صورة اجتماع الصفات الثلث فيرجع في فاقد بعضها الى الاصل الا انه يظهر من بعض الاخبار كفاية فتور الجسد ففي مرسلة ابن رباط يخرج من الاحليل المني
والمذي والودي فاما المني فهو الذي يسترخي به العظام ويفتر منه الجسد وفيه الغسل فان مقتضى التحديد كون الحد خاصة لا يصدق بدون المحدود الا ان يقال
ان الاطلاق فيها محمول على الغالب من عدم انفكاك الفتور عن الدفق ولذا لم يذكر الدفق في ذيل صحيحة علي بن جعفر وبذلك يجمع بينها وبين ما دل على عدم
انفكاك المني عن الدفق وهي صحيحة ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله قلت له الرجل يرى في المنام ويجد الشهوة فيستيقظ فينظر فلا يجد شيئا ثم يمكث الهوين بعد
فيخرج قال ان كان مريضا فليغتسل وان لم يكن مريضا فلا شيء عليه قلت فما فرق بينهما قال لان الرجل اذا كان صحيحا جاء الماء بدفقة قوية وان كان
مريضا لم يجئ الا بعد وفي رواية العلل لم يجئ الا بضعف وبالجملة فالصفات الثلث لما كانت متلازمة غالبا لم يكن في اطلاق ما اقتصر فيه على احدها
دلالة على عدم اعتبار اجتماع الباقي فيقتصر في مخالفة الاصل على مورد الاجماع وانه لا عبرة ببعضها فضلا عن غيرها مثل الرائحة كما هو ظاهر جماعة ممن
تاخر عن الشهيد الثاني خلافا لما صرح به طائفة ممن تقدمهم وظاهر الباقين ممن اقتصروا على احكام الثلث بل غيرها مثل الرائحة والثخانة والبياض في
مني الرجل والرقة والصفرة في المرأة بل ظاهر المحقق والشهيد الثانيين في جامع المقاصد والمسالك ان ذلك من المسلمات وان ذكر الصفات الثلث او

الاثنين في كلام الفاضلين لتلازمهما غالبا وانه لا خلاف في كفاية وجود الرائحة بل صرح في جامع المقاصد بذلك بل يؤيده استظهار ملاحظة كلام من تقدمهما
من الاصحاب واستدلالهم والاخبار الواردة في الباب اما الكلمات فقال في التذكرة ولمني الرجل خواص اربع رائحة تشبه الطلع قال الله تعالى من ماء دافق وثانيها
الشهوة وفتور الجسد وهو انكسار الشهوة بعده وقرب رائحته من رائحة الطلع والعجين ما دام رطبا ومن بياض البيض جافا وماء الرجل ثخين ابيض وتشاركه
فيها الودي ولمني المرأة الرقة والصفرة وتشاركه فيهما المذي كل ذلك حال اعتدال الطبايع انتهى فانه ذكر الخواص الاربع في مقابل الصفتين المميزتين المشتركتين
بين مني الرجل والودي وبين مني المرأة والمذي فظاهره كفاية كل واحدة من الاربع واما المحقق فقد ذكر هنا في المعتبر الصفات الثلث واقتصر في النافع الذي هو كالمتن
للمعتبر على الدفق والفتور واما العلامة فقد اقتصر في القواعد على الدفق والشهوة وزاد عليهما في بعض كتبه الفتور وفي بعضها كالتذكرة الصفات الاخر وقال في
الوسيلة وعلامته الدفق سواء كان معه شهوة ام لا وان وجد شهوة من غير دفق وكان مريضا فكذلك ولمن كان صحيحا لم يكن ذلك منيا اذا لم يكن معه دفق انتهى
وقد تبع في ذلك الشيخ في النهاية حيث قال واذا وجد الانسان اكثر الا يكون دافقا لم يجب عليه الغسل متى وجد في نفسه شهوة ولم يلتفت الى كونه دافقا او غير دافق
انتهى واما استدلالاتهم فقد استدل في المعتبر على اعتبار الصفات المذكورة انها صفات لازمة في الاغلب فمع الاشتباه يستند اليها ثم قال ويؤكده ما رواه علي بن
جعفر وقال في التذكرة ولو اشتبه الخارج اعتبر بالصفات واللذة وفتور الجسد لانها صفات لازمة في الاغلب فمع الاشتباه يستند اليها الخ ولا يخفى
ان ظاهر هذا الاستدلال خصوصا الواقع في عبارة التذكرة الظاهرة في اعتبار جميع الصفات زيادة على اللذة والفتور استنادا الى الصحيحة كفاية كل واحدة
من هذه الصفات فذكرها من قبيل قول النحاة في امارات الاسم انه يعرف بالجر والتنوين ودخول اللام واما الاخبار فمنها ما تقدم في صحيحة ابن ابي يعفور حيث قال الرجل
والفرق بينهما اي بين الصحيح والمريض قال لان الرجل اذا كان صحيحا جاء الماء بدفقة قوية وان كان مريضا لم يجئ الا بضعف ولا يخفى ان ما ذكره في الفرق من كون
مني المريض خارجا بغير دفق لا يدل على المطلق وكون الخارج بغير دفق منيا الا مع احتمال ان مجرد الشهوة عند الخروج امارة على المني وعدم الدفق الغالب في المني لا
يوجب هنا في الظن المذكور لان ذلك عارض لاجل ضعف المريض فالفارق بين الصحيح والمريض في الحقيقة هو كون انتفاء الدفق في الصحيح مانعا عن الظن من الشهوة
بكون الخارج منيا بخلاف المريض فان عدم الدفق لا يمنع من حصول الظن بالمني من اجل الشهوة فاذا وجد الشهوة فليغتسل وبالجملة فمبنى الفارق المذكور من القول
بان كفاية الشهوة في المريض وعدم اعتبار الدفق فيه لمحض التعبد ونحوها صحيحة معاوية بن عمار قال سئلت ابا عبد الله عن الرجل احتلم فلما انتبه وجد بللا
قليلا قال ليس بشيء الا ان يكون مريضا فانه يضعف فعليه الغسل والتقريب ما تقدم من ان التعليل بالضعف لدفع مانع الظن فرع عليه جواز الغسل وحسنة
حريز المروية في الكافي والعلل قال اذا كنت مريضا فاصابتك شهوة فانه ربما كان هو الدافق ولكنه يجيء مجيئا ضعيفا ليس له قوة لمكان مرضك ساعة
بعد ساعة قليلا قليلا فاغتسل منه فان تفريع قوله فاغتسل على قوله ربما كان هو الدافق ظاهر في كفاية الظن الحاصل من الشهوة في وجوب الاغتسال وعدم
قدح انتفاء الدفق وكيف كان فالقول بكفاية بعض الامارات المذكورة لا يخلو عن قوة حيث لم يعلم وجوب اجتماعها او علم انتفاء الباقي لعارض كالمرض كما لو
كان مريضا فانتفى الدفق لاجل الضعف كفت الشهوة وفتور الجسد في وجوبه وكذا لو كان بيده فاترا قبل الخروج كفت الشهوة وحدها كما صرح به في المسالك
اما لو كان انتفاء بعضها لا لعارض كما لو تجرد الخارج من الصحيح عن واحد من الشهوة والدفق او غيرهما من الاوصاف لم يجب لتعارض الامارة الموجودة
وانتفاء الامارة الاخرى المفيدة للظن بالعدم فالاقوى حينئذ الرجوع الى الاصل والظاهر عدم الخلاف فيه كما يظهر من حكمهم بقدح انتفاء الدفق في الصحيح وعدم
قدحه في المريض معللين ذلك بان الانتفاء لاجل العارض ومما ذكرنا يظهر وجه استمرار السيرة على الالتزام بالغسل اذا انتبه فوجد في ثوبه او بدنه بللا لا يعرف
فيه الا رائحة المني الا ان يدعى هنا العلم العادي لكن الظاهر ان منشأ سكون النفس هو بادي العادة بالتزام الجنابة بمجرد الرائحة فضلا عن احتمال العلم فيه وعدم
الاعتناء كالمعدوم فتامل وان وجد على جسده او ثوبه منيا لا يحتمل الا كونه من جنابة لم يتطهر منها وجب عليه الغسل بلا اشكال ولا خلاف والمسئلة وان لم
تحتج الى التعرض بعد ما تقدم من كون نزول المني موجبا للغسل الا ان بعض من تقدم على المصنف تعرض لها تبعا للنص لبعض تفاصيل العامة في هذا المقام
وهي موثقة سماعة عن الرجل يرى في ثوبه المني بعد ما يصبح ولم يكن رأى في منامه انه قد احتلم قال فليغتسل وليغسل ثوبه ويعيد صلوته وموثقته الاخرى قال سئلت
ابا عبد الله عن الرجل ينام ولم يرى في نومه انه احتلم فوجد في ثوبه وعلى فخذه الماء هل عليه غسل قال نعم قال السيد فيما حكي عن مسائل خلافه عندنا ان من
وجد المني في ثوبه او فراشه يستعمله هو وغيره ولم يذكر الاحتلام فلا غسل عليه لتجويزه ان يكون من غيره فان وجده فيما لا يستعمله سواه ولا يجوز فيما يجده ان
من غيره فيلزمه الغسل وان لم يذكر الاحتلام ثم ذكر اقوال العامة ثم قال ويدل على صحة مذهبنا انه اذا وجد المني ولم يذكر وهو يجوز ان يكون من غيره فلا يقين معه
بما يوجب الغسل وهو على يقين بتقدم برائة ذمته فانه على اصل الطهارة فلا يخرج بذلك اليقين الا بيقين مثله واذا وجده فيما لا يلبسه ولا يستعمله غيره
فقد ايقن انه منه موجب الغسل انتهى وقال في توجيه حكاية ذلك وهذا واضح سديد انتهى وقال في المبسوط بعد ذكر حكم ثوب المشترك وان كان لا يستعمله
غيره وجب عليه الغسل لانه يتحقق خروجه منه انتهى وقال في المعتبر لو وجد في ثوبه منيا فان كان يشترك فيه غيره لم يجب الغسل لاحتمال كونه من المشارك لكن
يستحب الغسل احتياطا ويقضي بان احدهما جنب في الواقع احدهما صاحبه لم يجز صلوة الموتم ولو كان منفردا اغتسل واجبا لانه يتيقن انه منه انتهى وهذا
ملخص تام من كلماتهم الظاهرة في فرض المسئلة في صورة حصول اليقين بالجنابة لكن المعروف بين من تاخر من المحقق انه يخرج وجدان المني في الثوب امارة

موجبة شرعا للحكم بجنابته اذا لم يشترك في الثوب وغيره قال في المنتهى في مسئلة الماء المستعمل في رفع الحدث الاكبر لو اغتسل واجبا من جنابة مشكوك فيها
كواجد المني في ثوبه المختص والمتيقن لها وللغسل الثالث في السابق منها او من حيض مشكوك فيه كناسية الوقت والعدد هل يكون مائه مستعملا فيه اشكال انتهى وفي
على نهاية انه يجب عليه الغسل عملا بالظاهر انتهى وقال في الدروس بعد التفصيل بين المشترك والمختص ولو قيل بان الاشتراك ان كان معا سقط عنهما وان تعاقبا
وجب على صاحب النوبة كان وجها ولو لم يعلم صاحب النوبة فكالمعية انتهى ولا يخفى ظهور هذا الكلام بل صراحته في فرض المسئلة في صورة عدم العلم وتبعه في هذا
التفصيل الشهيد والمحقق الثانيان في الروض والمسالك وجامع المقاصد وحاشية الارشاد والشرايع وحكم هؤلاء تبعا للعلامة بانه يحكم ببلوغ الواجد مع امكان
البلوغ في حقه باكمال اثنتي عشرة سنة وهذا التفصيل لا يجامع العلم بكونه منيا وقال في الموجز وتوجب الجنابة بخروج المني من معتاد او صائرة او ثقبة في الذكر
او الانثيين ووجوده في مختص ثوب او فراش انتهى فان عطف الوجدان على الخروج ظاهر في كونه سببا تعبديا وقال كاشف الالتباس في شرح العبارة اذا
وجد في ثوبه او فراشه المختص منيا وجب عليه الغسل عملا بالظاهر انتهى وقال شارح الجعفرية في شرح قول الماتن يجب الغسل بانزال المني ولا يشترط العلم بكو
نه منيا بل يثبت ولو بوجدانه في الثوب المختص به انتهى وبالجملة فالمشهور بين المتاخرين عن المحقق كون وجدان المني في الثوب المختص به سببا شرعيا ظاهريا
للجنابة ورجح الشارح فيه الظاهر على الاصل كما في البلل المشتبه بعد البول وقبل الاستبراء ولا اشكال وانما الاشكال في مستنده اذ لا يصلح لذلك الا موثقتا
سماعة المتقدمتان ولا يخفى ان ظاهرهما خصوصا الثانية المسئلة على وجدان المني على نحو صار العلم بنزول المني ولا يستبعد السؤال عن مثله كما لا يخفى على من
تتبع اسئلة الروايات ولاحظ من خوفات العامة التي اوجبت الشبهة في اكثر مسئلها الخاصة فالانصاف ان الخروج بهما عن القاعدة المجمع عليها من عدم الخروج عن
يقين الطهارة بمجرد الشك مشكل سواء كان الشك في كونه منيا لاحتمال غيره ام في ان هذا المني المعلوم كونه منه من جنابة سابقة تطهر لها او من جنابة حادثة الا ان
يقال في الصورة الثانية ان الشخص بعد خروج المني يعلم بجنابة مرددة بين السابقة والاخرى الحادثة والاصل تاخرها كما ان الاصل بقاء الطهارة بعد الجنابة
السابقة فهو نظير من تيقن الطهارة والحدث والشك في المتاخر مع علمه بالحدث قبلهما وان كان المفروض هناك طهارة وحدثا غير الحدث المعلوم قبلهما بخلاف ما
نحن فيه الا ان مناط تعارض الاستصحابين موجود هنا ايضا ولعل هذا من القرائن على اتفاقهم هناك على وجوب الاخذ بضد الحالة السابقة اذا علم بها
وفي الصحيح عن محمد بن مسلم قال سئلته عن الرجل يصيب بثوبه منيا ولم يعلم انه احتلم قال ليغسل ثوبه وليتوضأ الخبر والامر بالوضوء في مقابل الغسل يعني ان الطهور
في حقه هو الوضوء دون الغسل ثم لو قلنا بظاهر الموثقتين من التعبد فهل يقتصر فيه على صورة حصول الظن بكونه منه او يحكم به بمجرد الاحتمال وجهان اقويهما الاول
اذ لو لم يعن وروده في مقام العلم العادي كما هو الغالب فلا اقل من وروده في مقام الظن وعلى اي تقدير يجب الاقتصار على المتيقن من مورد الروايتين وهو
وجدان المني على الجسد او الثوب ولا يبعد الحاق الفراش كما صرح به بعضهم وكذا يجب الاقتصار على المتيقن من زمنه ان هذا المني الموجب للحدث والجنب ولا
يعيد الا الصلوة التي لا يحتمل تاخر الوجدان عنها وفي غيرها يكون الاصل بقاء الطهارة السابقة واما المشهور في المبسوط فينبغي ان يقول يجب ان يقضي كل صلوة
صلاها من اخر غسل من جنابة اغتسل عنها ومراده وجوب قضاء كل صلوة احتمل تقدم هذه الجنابة عليها فقد يرد انه لا وجه لقضاء ما صلاها بين الغسل واول يحتمل
فيها الجنابة ولعل الوجه فيما اختاره العلم بوقوع بعض تلك الصلوات مع الجنابة فيجب قضاء الجميع من باب المقدمة وفيه ان اصالة بقاء الطهارة السابقة فيما عدا
الصلوة المعلوم وقوعها مع الجنابة يثبت صحة ما عداها ولذلك حكي هذا القول اخيرا في المبسوط هذا كله حكم القضاء من حيث الحدث واما من حيث
الخبث فقد تقدم حكم الجاهل بالنجاسة في احكام النجاسات ثم انه لا اشكال ولا خلاف في عدم وجوب الغسل على كل من المتشاركين في الثوب بان علم بكون
احدهما جنبا وترتب عليه ثان الجنب لو اقتدى فلا يجوز الصلوة خلف واحد منهما لوجوب الاجتناب عن الصلوة خلف الجنب لو اقتدى نظير الصلوة خلف
المشتبه بالفاسق والكافر والصلوة في الثوب المشتبه بالنجس والسجود على المكان المشتبه به وغير ذلك مما ابتلاه بينه وملحوق بعض مشايخنا المتاخرين
من عدم جواز الصلوة خلفكليهما في فرضين بل ادعى عدم ظهور الخلاف في ذلك وفي شك تعد بتخيير في الجواز لكن ملاحظة ما ذكرنا من الامثلة تشهد بعدم ظهور
الخلاف فيما اخترناه ثم ان الوجه في عدم وجوب الغسل على الواحد منهما ان اصالة الطهارة في كل واحد منهما في حق نفسه لا يعارضه اصالة طهارة الاخر
مما يتعلق به حكمه كجواز الاقتداء به والاكتفاء في عدد الجمعة كما سيجيء والاصل في ذلك ما ذكرناه في المائين المشتبهين وفي مطلق الشبهة المحصورة
من ان المعتبر في تنجز التكليف بالامر المعلوم اجمالا كونه بكلا محتمليه موردا لابتلاء المكلف والحاصل ان المدار في الاعمال المتوقفة على احراز طهارة الواحد
سواء صدر من احد الواجدين او من ثالث يترتب عمله على عملهما او عمل احدهما على سلامة اصالة الطهارة ويترتب على ذلك امور منها صحة عمل كل منهما
اذ لم يترتب على عمل صاحبه هذا مما لا اشكال فيه ولا خلاف ومنها فساد عمله اذا ترتب صحته على صحة عمل الاخر عند الاول فلا يجوز اقتدائه به وفاقا
للمحقق وفخر الدين والشهيد لان الشرط في صحة صلوة الماموم طهارته من الحدث وطهارة امامه كذلك احرازهما بالاصل والعلم الاجمالي بجنابة احدهما مع جهل
العلم التفصيلي بفساد صلوته لاختلال احد شرطيه كما لو علم اجمالا بنجاسة مرددة بين كونها في ثوبه او بدنه خلافا للعلامة في التذكرة قال لانها
جنابة اسقط الشارع حكمها وفقه في المدارك لصحة صلوة كل منهما شرعا واصالة عدم اشتراط ما زاد على ذلك ثم ضعفا استدلال المانعين بالقطع
بحدث احدهما بانا نمنع حصول الحدث الا مع تحقق الانزال من شخص بعينه وهذا الرفع لازمه وهو بقاء الطهارة اجماعا في قرايض لا تناطه التكليف

بالظاهر وعدم العبرة بنفس الامر لو مع العلم اجمالا ولهذا يصح صلوتهما ولا يجب الغسل عليهما قطعا وضعفه في المنتهى بمنع اسقاط الشارع حكم هذه
الجنابة لعدم الدليل على المسقط مع وجود السبب هو الانزال اذ لا ريب انه اذا حصل العلم لاحدهما بكونه منه لم يكن عليه حدثا جديدا وانما وجب عليه الغسل
بالسبب السابق فالسبب موجود قطعا في احدهما وانما انتفى بعض لوازمه عن كل منهما وهو وجوب الغسل لاجل انه محكوم بحكم الاصل السليم عن المعارض فكل من
كان منهما او من ثالث عمله مترتبا على عدم الجنابة فان امكنه احرازه بالاصل صح منه ذلك العمل بمعونة الاصل والا فلا والمفروض ان صلوة الماموم ترتب
صحتها على طهارة الامام التي لا يمكنه احرازها بالاصل لمعارضته باصالة طهارة نفسه مع كون اللازم من العمل بالاصلين طرح مقتضى السبب الواقعي الذي
فرضنا سببا فصحة الاقتداء مبنية على احد امور كلها مخالفة لمقتضى الادلة احدها عدم اشتراط صلوة الامام بالطهارة الواقعية وهذا مع استلزامه
صحة الاقتداء ولو علم بجنابة الامام كما يصح لو علم بنجاسة ثوبه او بنسيانه احد السجدتين وشبههما مردود بالادلة الدالة على اشتراطها بها واقعا ولذا
يجب عليه الاعادة في الوقت فان الاعادة لا يكون الا لاخلال الشرط الواقعي ولذا فرع العلامة قده في القواعد صحة اقتداء من علم بنجاسة ثوب الامام
وفسادها على عدم وجوب الاعادة على الجاهل بالنجاسة ووجوبها عليه الثاني انه يكفي في صحة الاقتداء صحة صلوة الامام ظاهرا عند نفسه ولو لم يحرز
الماموم صحتها الواقعية ولو بحكم اصالة الطهارة بل يكفي عدم علمه بالفساد وهذا وان لم يتضح فساده كالاول الا ان الظاهر من ملاحظة ادلة شرائط الامام
في نافلة الجماعة اشتراط احراز الصحة عند الماموم ولو باصالة الصحة او اصالة الطهارة او غيرهما مما لا يجري في المقام وقد ادعى فخر المحققين في الايضاح
الاتفاق على ان الائتمامية اجماعية تقتضي ان تكون الصلوة مشتركة بين الامام والماموم وان صلوة الامام هي الاصل وفي رواية عن امير المؤمنين اذا
فسدت صلوة الامام فسدت صلوة الماموم ومقتضى التلازم في الفساد انه اذا احتمل فساد صلوة الامام احتمالا غير مندفع بالاصول كان صلوة الماموم
كذلك فلا يجوز الدخول فيها لكن مورد الرواية وجوب الاعادة على من علم بعد الصلوة جنابة امامه وهو مخالف للفتوى الا انه يمكن توجيهه بان المورد
لما اتفق في اقتداء الناس بثاني الشيخين كان هذا الكلام حقا بالنسبة الى ذلك المورد فلا يلزم المحذور وهو طرح العمل بالرواية في موردها الشخصي واما
طرحها في نوع موردها فليس بذلك المحذور وتمام الكلام في محله انشاء الله الثالث تسليم الامرين الاولين ومنع كون الانزال المتحقق من شخص لا
بعينه موجبا للحدث وهذا لا باس بتسليمه اذا قلنا ان الحدث حالة منتزعة من وجوب الغسل فعلا وليس امرا متاصلا يتفرع عليه وجوبه فاذا ارتفع وجوب
الغسل فعلا انتفى الحدث واقعا فكل منهما متطهر واقعي لعدم وجوب الغسل عليه فعلا وهذا مردود بما يدل على وجوب الاعادة والقضاء على من صلى جنبا
بغير علم وبالرواية المذكورة وباستلزامه تجدد الحدث عند العلم وعدم تحقق الحدث بالادخال بالنسبة الى الصغير والمجنون وهذا مما لا يقولون به وبالجملة
فالاقوى ما ذهب اليه في المعتبر والايضاح والبيان وجامع المقاصد والمسالك وكشف الالتباس والذكرى وغيرها ويلحق بالاقتداء اعتماد احدهما على الاخر في
تكميل عدد الجمعة ومنها اقتداء الغير باحدهما ووطي الزوج احد الزوجين المعلوم حيضها وهما مع علمه بحالهما والظاهر عدم الجواز لعدم احراز طهارة الامام
بالاصل لمعارضته باصالة الطهارة للاخر فيلزم اما جواز الاقتداء بهما او باحدهما بعينه والاول مستلزم لطرح ما دل على المنع عن الاقتداء بالجنب
والثاني ترجيح بلا مرجح فيتعين عدم الجواز فيهما نظير السجود على احد المشتبهين بالفاسق وبغيره ممن لا يصح الاقتداء به نعم لو كان الواجد الاخر خارجا عن
ابتلاء المكلف كما اذا كان ميتا او فاسقا او يتعذر الوصول اليه كان مقتضى القاعدة الجواز وما ذكرنا من المنع مما لا اشكال فيه بل لا خلاف بناء على ما
يقتضيه قاعدتهم في الشبهة المحصورة وما ابعد ما بينه وبين ما اختاره بعض مشايخنا المعاصرين مستظهرا عدم الخلاف فيه من جواز الاقتداء بهما في فرضين
كان يأتم باحدهما في الظهر وبالاخر في العصر وفيه مضافا الى ما ذكرنا من ان مقتضى قاعدة الشبهة عدم جواز الاقتداء باحدهما انه حين اراد الدخول في العصر
يقطع تفصيلا بفساد صلوة العصر اما للائتمام فيها بجنب او لما لفساد الظهر المقتضي لعدم مشروعية العصر قبل فعلها فتامل وقد استظهر صحة الصلوتين
وعدم جواز اعادة احديهما مما ذكره فخر المحققين والمحقق الثاني في جامع المقاصد من ان كل فعل توقف صحته على صحة فعل الاخر بطل المتوقف كصلوة
احدهما خلف الاخر وان كان التوقف من الجانبين توقف معيه بطلا معا كما في اعتماد كل منهما على الاخر في تمام عدد الجمعة واما اذا لم يتوقف صحة صلوة
احدهما على صلوة الاخر اسا صحت الصلوتان والمستفاد من ذلك انهما اذا صحت صلوتاهما في الفرض المذكور صحت الصلوتان المؤتم في كل واحدة
منهما بواحدة من صلوتيهما وانت خبير بان مقام العبارة المذكورة صحة صلوتهما بالنسبة الى نفسيهما في مقابل بطلانهما بالنسبة الى نفسيهما في الجمعة وبطلان
صلوة الماموم في الائتمام وهذا المقدار من الصحة لا ينافي عدم جواز اقتداء الثالث بتلك الصلوة اذا لم يحرز اصالة طهارة امامه لاجل المعارضة كما
ان صحة صلوة الامام من احدهما بالنسبة الى نفسه لا ينافي فساد صلوة الاخر الماموم كيف ولو كفى لجاز الاقتداء بمن علم جنابته مع جهله بها لحصول
الصحة الظاهرية وبما ذكرنا يعرف وجه المنع في مثال وطي احد الزوجين مع وجوب العبادة بالنسبة الى كليهما والظاهر انه حكم استيجارهما للصلوة عن
الميت كل ومنها استيجار الغير لهما او لاحدهما في كنس المسجد المستلزم للمكث او الحمل في الطواف فان الظاهر صحة ذلك لعدم توقف صحة الاستيجار
على احراز الطهارة كل منهما ولو بحكم الاصل بل يكفي في صحة الاستيجار اباحة الشارع وتحقيقه مكنهما في المساجد وان وقع من كاشف الالتباس ما في
حيث منع من دخولها في المسجد لكن الظاهر مخالفته للاجماع والرخصة حاصلة بحصول الطهارة الظاهرية في حق الاجير لكن لا بد ان يلتزم بجواز استيجارهما

من يعلم جنابته اذا كان الاجير جاهلا ولا باس ومثله القول باستيجارهما او استيجار احدهما لقرائة العزائم بناء على جواز استيجار من علم جنابته مع جهله و
الضابط في صحة فعل الثالث المترتب على صحة فعلهما او احدهما انها ان توقفت على احراز صحة فعلهما في الواقع ولو بمعونة اصالة الطهارة لم يصح ذلك الفعل
مع معارضة اصالة طهارة احدهما باصالة طهارة الاخر وان اكتفى فيها بصحة فعلهما ظاهرا في حق انفسهما صح ذلك الفعل والامارة المايزة بين المقامين
صحة فعل الثالث وان علم تفصيلا في احدهما بعينه ما علم في احدهما لا بعينه ودعوى انه قد يكون الشرط في صحة الفعل المترتب على فعل احدهما هي صحته
الظاهرية في حق الفاعل مع عدم علم الاول تفصيلا بفساده مدفوعة بان ادلة اعتبار صحة فعل احدهما في فعل الثالث لا يمكن خروجه عن الوجهين لانه لو كان
فعل احدهما على تقدير جنابته فاسدا في الواقع لم يكن بد للثالث من احراز عدم الفساد ولو بالاصل ولو لم يكن فاسدا واقعا لم يقدح علمه بالجنابة لان الفرض
انه مع وجوده في الواقع غير مؤثر في الصحة الواقعية فعليك بتفريع الفروع بعد اتقان ما ذكرنا من الضابط وتشخيص موارده من الادلة والله الهادي بقي
هنا شيء وهو انه اذا قلنا في واجد المني في الثوب المختص بالتزام الجنابة وان لم يعلم بها عملا بظاهر الحال فهل يجب التزام الواجدين في الثوب المشترك بجنابة
احدهما لا بعينه ام لا وجهان من وجوب الاقتصار فيما خالف القاعدة من نقض اليقين بغيره على مورد النص وهو الثوب المختص ومن قيام ظاهر الحال هنا وعدم تعقل الفرق
بين احتمال كون الجنابة في الثوب المختص من غير صاحبه واحتمال كونها في الثوب المشترك من ثالث فلا يعقل الغاء الاول والاعتناء بالثاني والرجوع من اجله
الى اصالة طهارتهما ولذا الحق جماعة الواجد منهما في نوبته بالمنفرد بالثوب هذا هو الاقوى لكن عرفت الاصل في اصل المسئلة ثم انه ذكر جماعة بل نسبه غير واحد
الى الاصحاب انه يستحب الغسل لهما مع الوضوء الواجب عليهما في ظاهر التكليف ووجهه حسن الاحتياط وهل ينوي الوجوب او الاستحباب قيل بالاول ولعل وجهه
ان الاحتياط انما يحصل بفعل ما احتمل وجوبه مشتملا على جميع ما يعتبر فيه حتى قصد الوجه وفيه نظر لمنع اعتبار قصد الوجه على جهة الوصفية وعدم
تحقق قصده في المقام على جهة الغائية ومن ذلك يظهر قوة الوجه الثاني والاحوط اخطار الغسل موصوفا بالوجوب ثم لو ظهرت الحاجة الى هذا
الغسل فالظاهر الاكتفاء لان المقصود من الاحتياط احراز الواقع والمنوي بهذا الغسل رفع الحدث على تقدير الوجوب واذا شرع فعل الغرض فلا بد من حصوله
اذ لكل امرء ما نوى خلافا للمحكي عن المحقق الثاني فاستوجه عدم الاجزاء وهو لازم كل من افتى فيما تقدم في الوضوء بان المحكوم بالطهارة اذا شرع في الوضوء احتياطا
لم يجز عنه تبين الحاجة اليه كما في القواعد والبيان وجامع المقاصد لعدم نية الوجوب وعدم نية الرفع ويضعف بان نية الوجوب بوصف حاصل على تقدير
وجوبها والغائي غير معتبر خصوصا مع عدم الامكان واما الرفع فهو منوي على تقدير الحدث واعتبار قصده على وجه التنجيز فيما لا يتحقق الا على بعض التقادير
ان كان في الامتثال وسقوط الامر فالمفروض حصوله في المقام بلا تعدد وان كان في الصحة بمعنى ترتب الاثر وهو رفع الحدث الموجب ففيه ان الرفع يحصل بحكم
قوله لكل امرء ما نوى الثاني الجماع فان جامع امرأة في قبلها فهو جنب وان لم ينزل بالكتاب والسنة والاجماع من المسلمين من يوم رجع الانصار عن قولهم بان
الماء من الماء الى قول المهاجرين قال تعالى او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا ودعوى انصراف المطلق الى الغالب من صورة الانزال ممنوعة
وقد صح عن امير المؤمنين في صحيحة زرارة الحاكية للمحاكمة بين المهاجرين والانصار انه اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل ونحوها صحيحة ابن
بزيع ويبقى فيها تفسير الالتقاء بغيبوبة الحشفة فيكون معنى الالتقاء مجرد المقابلة لان ختان المرأة فوق مدخل الذكر لكن في صحيحة الحلبي كان علي يقول اذا
مس الختان الختان فقد وجب الغسل وفي صحيحة علي بن يقطين اذا وقع الختان على الختان فقد وجب الغسل وظاهر الكل تحقق التواصل بينهما
لكن ذكر جماعة ان المراد مجرد التحاذي بينهما لعدم امكان تماسهما والامر سهل بعد تفسيره في الصحيحة بغيبوبة الحشفة لكن ظاهر بعض الاخبار كفاية
مجرد الادخال والايلاج في وجوب الغسل والمهر والرجم لكن لا يبعد كونهما مبنيين على عدم الاكتفاء بالتفخيذ وشبهه مما يقرب الادخال مضافا الى
انصراف الادخال الى ادخال ... وورد في بعض الاخبار انه يجب عليهما الغسل حين يدخله واذا التقى الختانان فيغسلان فرجهما فاما ادخاله
جميعه لكن الرواية لمخالفتها للنصوص والاجماع يمكن حملها على ارادة تلاقي الختانين بمجرد وضع احدهما على الاخر وتحاذيهما بالتفخيذ ثم ان الالتقاء
سبب للجنابة من طرف الذكر والانثى وان كان كل واحد منهما او احدهما نائما او مجنونا او صغيرا او كانت الموطوئة ميتة او حية استدخلت ميتا
بلا خلاف في شيء من ذلك للاطلاقات وان امكن دعوى انصرافها الى ما لا يشمل بعض المذكورات الا ان الامر الاخير لا وقع لها فان مثل هذا الانصراف
لو اثر لذهب اكثر القواعد المستنبطة من الاطلاقات مضافا في وطي الميتة الى ... تبعا للسرائر من قوله اتوجبون عليه الحد ولا توجبون
عليه صاعا من ماء من الملازمة بين ايجاب الحد وايجاب الغسل واحتمال وروده في مقام الزام الخصم القائل بجواز القياس كما في الحدائق قال لانه انكر
عليهم ذلك مع مخالفته لاعتقادهم بمعنى انه كيف تقولون بهذا القول مع انه مخالف لمعتقدكم مدفوع بانه لا مجال هنا للقياس كما لا يخفى وعلى تقدير
تسليم ظهور المخالفين في هذه المسئلة على الانصار عاملين بالقياس خصوصا في المقام ومستندهم في نفي الغسل السنة لا القياس مضافا الى ان
الحمل على ذلك خلاف الظاهر اذ الظاهر ورود كلام المتكلم على طبق معتقده فالظاهر ان وجوب الحد وعدم وجوب الغسل مما لا يجتمعان في نظر الامام فغايته
الامر انا لا نفهم الربط الواقعي بين الامرين ويمكن ان يكون المراد الظاهر انه اذا كان الادخال مؤثرا لهذا الامر العظيم من اثار الجنابة فكيف لا يؤثر في
تحقق الحدث الذي هو اخف منها ومما يؤيد ارادة الملازمة الواقعية بين الحد والغسل قوله في صحيحة الحلبي المتقدمة كان علي يقول كيف لا يجب الغسل الحد

يجب فيه فان حكاية هذا الكلام في مقابل الحكم الواقعي لا يناسب صدوره من الامير صلوات الله عليه بطريق الاسكات والالزام كما لا يخفى واستدل جماعة كا
الشهيد تبعا للمبسوط على تحقق الجنابة بمجامعة الميتة بما ورد من ان حرمة الحي كحرمة الميت وورد في بعض الاخبار بل هي اعظم وفيه نظر لعدم اناطة الجنابة بحرمة
الموطوء واما التمسك بالاستصحاب لان مجامعتها قبل موتها كانت موجبة للجنابة فكذا بعد موتها لعدم العلم بان خروج الحيوة فهو وان كان صحيحا على مذاق المتم
الا انا قد ذكرنا في محله ان مثل هذا الاستصحاب غير معتبر بل غير جار لان الموضوع الذي حمل عليه المستصحب اعني سببية مجامعته للجنابة غير معلوم البقاء بعد
الموت واستصحاب الموضوع غير جار وتمام الكلام في محله ثم ان في استنباط جنابة الصغير فاعلا كان او مفعولا وكذا المجنون من الادلة المذكورة نظر من حيث
ان الجنابة فيها مستنبطة من وجوب الغسل بعد وضوح ان الغسل ليس الا لرفع الحدث المامور به في قوله لا صلوة الا بطهور والمفروض انه لا يتصور حدث غير الجنابة فمؤدى
تلك الادلة ان الالتقاء سبب لوجوب رفع حدث الجنابة عند اجتماع شرائط الوجوب ولا يستقيم هذا المعنى الا بكون الالتقاء سببا للجنابة التي يجب رفعها عند
تنجز التكليف المشروط بالطهارة كما لا يخفى لكن هذا موقوف على كون الشرائط شرائط الوجوب وقيودا له وتقييد وجوب الغسل بها ليس باولى من تقييد
الالتقاء بها غاية الامر انه ثبت بالاجماع ان ما عدا البلوغ والعقل كعدم النوم والتمكن من الماء واشتغال الذمة بمشروط بالطهارة قيود للوجوب واما البلوغ والعقل
فكما يحتمل كونهما كغيرهما يحتمل رجوعهما الى الالتقاء فيكون المعنى ان الالتقاء بعد البلوغ والعقل يوجب الغسل عند تحقق سائر الشروط فيكون للوصفين
مدخل في تحقق الجنابة التي هي سبب لوجوب رفعها فان قلت تقييد الوجوب بالبلوغ والعقل متيقن بالاجماع والشك في تقييد الالتقاء بهما والاصل
عدمه قلت الثابت بالاجماع عدم وجوب الغسل على الصغير والمجنون واما كون ذلك لعدم تحقق الجنابة او لعدم وجوب رفعها فليس متيقنا فالاجماع لا يكشف الا
عن القضية السلبية المذكورة وهي اعم من كونها لرجوع القيد الى الوجوب فلا تدل عليه ثم لو سلم رجوع القيد الى الوجوب لم يدل على المطلوب ايضا لاحتمال
ان يكون لبعض قيود الوجوب مدخل في تحقق الموضوع فوجوب رفع الحدث عند استجماع شرائط التكليف لعله لحصول الجنابة حينئذ فيثبت حدوث الجنابة
للصغير بعد البلوغ بالالتقاء قبله فلا يكون في حق الصغير جنابة نعم لو كان القيود قيودا لفظية بان قال اذا التقى الختانان وجب رفع الحدث عند
البلوغ والعقل ودخول الوقت والتمكن من الماء كان المتبادر من ذلك ثبوت الحدث مع قطع النظر عن هذه القيود وكونها شروطا لتعلق الحكم دون الموضوع
لكن المقام ليس كذلك بل ثبت بادلة تلك الشروط قضايا سلبية لا تدل على تأخر اعتبارها في الحكم عن تحقق الموضوع فافهم فانه لا يخ عن وجه نعم يمكن
الاستدلال بتلك الاخبار بناء على كون الوجوب بمعنى الثبوت فلا يحتاج الى تقييده بشروط التكليف حتى يختص بالبالغ العاقل ويؤيده عطف المهر
والحد في بعض تلك الاخبار على الغسل وتصحيح العطف بارادة اداء المهر عند التمكن منه ومطالبة المرأة واقامة الحاكم الحد بعد ثبوته عنده بشرائطه بعيد
جدا وان كان يقرب ذلك اختصاص الحد بالبالغ العاقل اجماعا وعطف الحد في البعض الاخر عليه فانه يبعد شموله للصغير والمجنون بالالتقاء حال الصغر الا
ان بعض الاخبار لم يذكر فيه الحد ويؤيده قوله في الدبر هو احد المأتيين فيه الغسل فان هذا الكلام مسوق لمجرد السببية لا يختص بالموجب في هذا وجب للجنابة
بعد البلوغ وانما الاشكال في حال الصغر وكيف كان فالاستدلال على جنابة الصغير والمجنون يحتاج الى مزيد تامل ولذا توقف في محكي التذكرة والتحرير و
الذكرى والذخيرة وان جامع امرأة في الدبر ولم ينزل وجب الغسل على الفاعل والمفعول على الاصح المجزوم عند الاصحاب بل المجمع عليه بين المسلمين كما في
صريح السرائر وظاهر المبسوط حيث قال لا اعلم خلافا بين المسلمين في ان الوطي في الموضع المكروه من ذكر او انثى يجري مجرى القبل مع الايقاب وغيبوبة
الحشفة في وجوب الغسل على الفاعل والمفعول وان لم يكن انزال ولا وجدت في الكتب المصنفة لاصحابنا رواية الا ذلك ولا سمعت ممن عاصرني من الشيوخ
نحوا من ستين سنة يفتي الا بذلك فهذا اجماع من الكل ولو شئت ان اقول انه معلوم بالضرورة من دين الرسول انه لا فرق بين الفرجين فهذا الحكم فان
داود وان خالف في ان الوطي في القبل اذا لم يكن معه انزال لا يوجب الغسل فانه لا يفرق بين الفرجين كما لا يفرق باقي الامة بينهما في وجوب الغسل بالايلاج
في كل واحد منهما واتصل بي في هذه الازمان من بعض الشيعة الامامية ان الوطي في الدبر لا يوجب الغسل تعويلا على ان الاصل عدم الوجوب وعلى خبر
يذكر انه في منتخبات سعد وغيرها وهذا مما لا يلتفت اليه اما الاصل فباطل لان الاجماع والقران وهو قوله تعالى او لامستم النساء يزيل حكمه واما الخبر
فلا يعتمد عليه في معارضة الاجماع والقران مع انه لم يعمل به فقيه ولم يعتمده عالم مع ان الاخبار تدل على ما اوردناه لان كل خبر يتضمن تعليق الغسل
على الجماع والايلاج في الفرج فانه يدل على ما ادعيناه لان الفرج يتناول القبل والدبر لانه لا خلاف بين اهل اللغة واهل الشرع انتهى اقول ربما
يتخيل انه لو كان نقل الاجماع حجة لم يكن فيما نقل من الاجماعات في مسائل الفقه اولى بالحجية منه لكنك خبير بانه لم يدع الا الاجماع اللغوي وهو
الاتفاق ممن عدا الامام وان كان كاشفا عندنا الا انه لم ينقل الا الكاشف دون المكشوف عنه فنقله في الحقيقة يرجع الى نقل اقوال العلماء دون
الامام واما دعوى الضرورة فتستلزم دعوى قول الامام الا ان من المعلوم ان هذا الحكم لم يبلغ الى هذا الحد من البداهة والا فهذا الذي حكي عنه القول
بالتفصيل بين القبل والدبر لعله في من داود الذي حكي عنه نفي الغسل مع عدم الانزال ولم يعده مخالفا للضرورة مع ان الحلي ذكر قبل دعوى اجماع
المسلمين عليه انه الصحيح من الاقوال ولا يخفى ما فيهما من التدافع الا ان يريد استقرار الاجماع بعد الخلاف نعم دعوى الاتفاق المذكور انما ينفع في
تحصيل الاجماع على طريقة بعض افاضل عصرنا حيث يحمل نقل الاتفاق الراجع الى نقل فتاوى المتفقين بمنزلة تحصيل فتاويهم فاذا فرضت على

تقديرا لعلم بها كاشفة عن قول الامام لكثرتها واحتفافها بالقرائن الداخلية والخارجية كاشكال مع فرض ثبوتها بنقل الثقة العدل الغير المسامح فى
النقل والغير المعتمد فى نسبة الفتاوى الى اربابها بمجرد وجدان دليل واصل لا بدلهم فى اعتقاده من التزامهم بمضمونه لان مادل على اعتبار حكاية الثقة
للروايات المشتملة على اسولة الرواة واجوبة الائمة دل على اعتبارها فى فتاوى العلماء وقد تكلمنا على هذه الطريقة فى الاصول فى مسئلة الاجماع
المنقول مضافا الى ان هذه الطريقة ايضا غير مجدية فى المقام اذ يوهن هذا النقل مضافا الى مخالفة الشيخ وسلار ظهور المحكى عن الشيخ فى الحاير من ثبوت
فى وجود هذا القول بين اصحابنا حيث حمل رواية حفص بن سوقة الاتية الامرة بالغسل على التقية لموافقتها لمذهب العامة وعكس اشتهار مضمونها بين
الخاصة والا فاستشهار المذهبين الفريقين لا يوجب طرح الخبر المجرد موافقة العامة ولعل ماذكرنا بعض ما لاحظه الفاضل الورع التقى مولانا عبد الله
التسترى حيث حكى عنه بعض شراح الوسائل انه ذكر ان الاجماع الذى ذكره السيد لا يضبطنا هذا ولكن منع الظن خلاف ما نجده فى انفسنا وحمل
الشيخ خبر حفص على التقية لا ينافى استشهار مضمونه بين الاصحاب اذا كان هو معارضه كلاهما مشهورين من حيث الرواية ولا يبعد ان يكون مذهب الشيخ
فى الخبرين المشهورين رواية طرح ما خالف منهما مذهب العامة وان وافق فتوى المشهور بل هو ظاهر مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها من الاخبار الواردة فى علاج المتعارضين
ثم اذا انضمت الشهرة بين من تأخر عن الشيخ والسيد الى حكاية السيد ولوحظ رجوع الشيخ فى نكاح المبسوط فى صوم وفى الحاير مال الى المشهور نوع الظن وصلح
مدركا للحكم وان لم نقل بحجية مطلق الظن لما ثبت عندنا من حجية الباب لعدم مايكشف قطعا عن وجود دليل لو عثرنا عليه لاثبتنا به وان كان ظنيا لكشفه القطعى
عن وجود دليل معتبر خصوصا مع وجود مرسلة حفص بن سوقة عمن اخبره قال سئلنا ابا عبد الله عن الرجل يأتى اهله من خلفه قال هو احد المأتيين فيه الغسل
ويؤيده بل يدل على الحكم ما تقدم من الملازمة بين الحد والغسل المستفاد من كلام امير المؤمنين وما ذكرنا يظهر وجه طرح ما عارضهما من مرفوعة البرقى عن ابى عبد الله
قال اذا اتى الرجل المرئة من دبرها فلم ينزل فلا غسل عليهما وان انزل فعليه الغسل ولا غسل عليها ورواية ابن محبوب عن احمد بن محمد عن بعض الكوفيين رفعه الى ابى عبد الله
فى الرجل يأتى المرئة فى دبرها وهى صائمة قال لا ينقض صومها وليس عليها غسل وشلهما مرسلة على بن الحكم وهذه وان انجبر ارسالها ووضعها بوجود ابن محبوب
وابن عيسى فى الطريق الا انهما يقصران عن المقاومة لما ذكرنا ولهذا ربما يتمسك فى المقام تبعا لما تقدم عن السيد باطلاقات الملامسة والجماع فى الفرج والادخال
والايلاج ويخدش فى الكل نظرا اما اية الملامسة فلان المراد بها ليس معناها اللغوى وهو مطلق اللمس وانما هى كناية عن ملامسة معهودة خاصة ولا دليل على ارادة
مطلق الوطى بل الظاهر ارادة خصوص القبل لا اقل من الشك فى ارادة المطلق والمقيد فيصير مجملا اذ ليس بعد ارادة الفرد المعهود اطلاق يرجع اليه كما لا يخفى
واما الجماع فى الفرج لو اغمض عما فى المصباح من ان الفرج من الانسان القبل ولذا تردد كاشف اللثام فى صدقه على الدبر لكن الظاهر منه بحكم الغلبة خصوص
معا اضافة الفرج الى المرئة الجماع فى القبل وكذا اضافة الادخال والايلاج فان حذف المتعلق انما يفيد العموم اذا لم يكن هنا معهود يتصرف نحوه ويشهد
لما ذكرنا فهم الامام خصوص القبل من اطلاق السؤال فى الروايات عن المجامعة فى الفرج واصابة المرئة واتيان الاهل حيث علق فى الجواب الحكم بوجوب الغسل
فى تلك السؤالات على التقاء الختانين ثم الظاهر انه لا خلاف فى ان المناط فى حصول الجنابة بوطى الدبر والقبل واحد وهو غيبوبة الحشفة لكن استفادة
ذلك من الاخبار مشكل لاختصاص هذه التحديد بالقبل الا ان يتسامح بقوله فى رواية حفص المتقدمة هو احد المأتيين فيه الغسل ويستفاد منها الحكم
المخرجين وتنزيل كل منهما منزلة الاخر فى هذا الحكم مضافا الى الملازمة بين الحد والغسل وظاهر الاجماع عن السيد بسيطا ومركبا ولو وطى غلاما او رجلا
فاوقبه بغيبوبة الحشفة من قال بعدم وجوب الغسل بالوطى فى دبر المرئة فالظاهر انه لا اشكال عنده فى عدمه بالوطى فى دبر الغلام بالاولوية والاجماع المركب ومن
قال بمقالة السيد من وجوب الغسل قال انه يجب الغسل معولا فى ذلك على عموم الادلة المتقدمة فى دبر المرئة مثل الاجماع البسيط الذى ادعاه السيد والحلى
والمركب الذى ادعاه فى المختلف والايضاح والذكرى والملازمة المتقدمة بين الحد والغسل بل قوله فى رواية حفص المتقدمة هو احد المأتيين فيه الغسل
بناء على رجوع الضمير الى مطلق الدبر لا خصوص دبر المرئة وخصوص قوله فى حسنة الحضرمى المروية عن الكافى قال رسول الله من جامع غلاما جاء جنبا يوم القيمة
لا ينقيه ماء الدنيا ويمكن الخدشة فى دلالته فتأمل ثم على المحكى من علماء العرف فى وطى الدبر بين الذكر والانثى لا اشكال فى حصول الجنابة للخنثى بايلاج الواطئ
فى دبرها اما الخنثى الواطئ فلا يحكم بجنابته كما لا يحكم بجنابة الخنثى الموطوئة فى قبلها ولو كان الخنثيين وتواطئا كالجنبين كما لو كان الحشفة والطيا ومن
اما موطوئة او واطئة فيها كواجد المنى فى الثوب المشترك كل ذلك لجريان اصالة العدم فى غير ما علم ولو اجنبا الا كونه سببا للجنابة نعم استوجه فى التذكرة حصول
الجنابة بايلاج الواطئ فى قبل الخنثى مستدلا بعموم رواية الالتقاء وبوجوب الحد وفيه نظر واحتمل ايضا فى ايلاج الخنثى فى قبل المرئة جنابة المرئة للعموم
واستقرب فى ايلاج الخنثى فى دبر الغلام وجوب الغسل عليهما وحاصل هذه الكلمات تنزيل الخنثى منزلة الواضح فى كل من عضويه لصدق الالتقاء والمجامعة
والمواقعة وغيرها من العنوانات وفيه نظر ولا يجب الغسل بوطى قبل البهيمة او دبرها اذ لم ينزل وفاقا للطهارة المبسوط وكتب المصنف والمنتهى والقواعد
وجامع المقاصد وظاهر الوسيلة والسرائر والموجز والجامع حيث قيد الموطوء بالادمى بل المشهور كما فى الحدائق للاصل وفقد ما يصرف عنه عدا ما تقدم
من الملازمة بين الحد والغسل بناء على ان التأديب فى وطى البهيمة حدا واستفادة اولوية وجوب الغسل من وجوب التعزير منا ولو بتميز من وجوب الحد فى المرسلة
المروية بما اوجب الحد اوجب الغسل وظهور تتبع السيد فى الاجماع حيث قال فى رد تمسك النافى لوجوب الغسل بوطى الدبر بمفهوم خبر التقاء الختانين من ما

لفظه واما الاخبار المتضمنة لوجوب الغسل بالتقاء الختانين فليست مانعة من الجنابة فى موضع اخر لا التقاء فيه على انهم يوجبون الغسل بالايلاج فى فرج البهيمة
وفى قبل المرئة وان لم يكن هناك ختان فقد عملوا بخلاف ظاهر الخبر ان قالوا البهيمة وان لم يكن فى فرجها ختان فذلك موضع الختان من غيرها وكذلك من ليس بمختون من
الناس الى اخر كلامه خلافا لظاهر السيد فيما عرفت من كلامه والشيخ فى صوم المبسوط والخلاف والعلامة فى المختلف والشهيدين فى الذكرى والمسالك والروض والروضة
البهبهانى فى شرح المفاتيح وعمم السيد الرياض فاوجب الغسل لما ذكرنا من الملازمة المعتضدة بما تقدم من السيد وهو غير بعيد مع انه احوط بقى هنا شئ
وهو انك قد عرفت ان المناط فى ايجاب الغسل غيبوبة الحشفة من غير فرق بين كبيرها وصغيرها لاطلاق النص واما مقطوع الحشفة او بعضها فلم يتعرض النصوص
لحكمها الا انه ذكر جماعة منهم بل قيل انه المعروف بينهم بل استظهر شارح الدروس الاتفاق عليه ان مناط الجنابة فى مقطوع الحشفة ادخال قدرها وربما
يستدل على ذلك بان المتفاهم من دليل اعتبار التقاء الختانين ارادة التقدير بهذا المقدار وانه اقل ادخال يجب فيه الغسل وفيه ان ارادة التقدير مع مخالفته
لظاهر اللفظ يوجب حمل الحشفة على المتعارف فيلزم ان يقدر فى صغير الحشفة حدا وكبيرها بمقدار الحشفة المتوسطة فان التقدير بمثل ذلك يقدر بالفرد المتعارف
منها لا بالشخص الموجود فى كل مكلف ولو لم يكن متعارفا وربما يكشف عن عدم استنادهم فى هذا الحكم الى اعتبار التقدير ان اكثرهم ذكروا فى مقطوع البعض كفاية
ادخال الباقى مع ان اللازم على اعتبار المقدار لزوم اعتبار اتمام الباقى بما يكمل مجموع الحشفة والاولى ان يقال بعد قيام الاجماع على تحقق الجنابة لمقطوع
الحشفة بالادخال ان المعتبر اما المسمى واما ادخال المجموع واما مقدار الحشفة واما ارادة المجموع فهى وان ساعدها ظاهر قوله اولجه والا لان ادخاله
وايلاجه يصدق بادخال البعض لكن ارادة المسمى خلاف مضمون المطلق فتعين مقدار الحشفة للاجماع على عدم اعتبار غيره بعد المسمى والمجموع ولك ان تقول ان
الادلة المطلقة كلها بعد الحشفة فمقطوعها خارج عنها فيحتمل حصول الجنابة فيه بالمسمى ويحتمل اعتبار المجموع ويحتمل اعتبار مقدار الحشفة والاول
منفى بالاصل والثانى بالاجماع فتعين الثالث ولا نصاف ان المسئلة لا تخلو من اشكال لعدم ما يطمئن به النفس الا ان ماذكروه لا يخلو من قوة
واما المقطوع البعض ففيه اشكال ذكره فى الذكرى كما عن الموجز وجامع المقاصد كفاية غيبوبة الباقى والظاهر استنادهم الى صدق الالتقاء لكن قيده فى الذكرى
بما اذا لم يذهب المعظم والا فكمقطوع الكل ولعله لعدم انصراف الالتقاء الى ما يحصل بادخال شئ يسير مبنيا على اسقاط التقدير من الادلة ووجوب
اتمام الباقى بما يبلغ مقدار الحشفة والمسئلة مشكلة فلا ينبغى ترك الاحتياط ثم انه لا اشكال فى وجوب الغسل بادخال الملفوف لعموم الادلة وظاهر اتيانها
واما العضو المقطوع ففيه اشكال وكذلك اشكال فى ذلك المبتدئة البهيمة والاحتياط فى الكل مما لا ينبغى ان يترك **تفريع** الغسل من الجنابة
وغيرها من الاحداث كالوضوء يجب على الكافر باسلامه عند حصول سببه لعموم الادلة وفقد ما يدل على خروج الكافر ويؤيده ما ورد فى مذمة المجوس من
انهم كانوا لا يغتسلون من الجنابة وقد تقرر فى الاصول ان الكفار مخاطبون بالفروع كالاصول خلافا لابى حنيفة لادلة مزبورة فى محلها نعم ذكر صاحب
الحدائق تبعا للمحدثين الاسترابادى والكاشانى اخبارا زعموا دلالتها على عدم مخاطبتهم بالفروع ويهوضها لتخصيص العمومات التى لا تخصص ما يدل على عموم
التكاليف الفرعية ومعارضة ما دل بالخصوص من الايات والاخبار على مؤاخذتهم بمخالفتها فمن الاخبار التى ذكرها فى الحدائق ما نقله عن الكافى بطريق صحيح
عن زرارة قال قلت لابى جعفر اخبرنى عن معرفة الامام منكم واجبة على جميع الخلق فقال ان الله بعث محمدا الى الناس اجمعين رسولا وحجة لله على خلقه
فى ارضه فمن امن بالله وبمحمد صلعم واتبعه وصدقه فان معرفة الامام منا واجبة عليه ومن لم يؤمن بالله وبرسوله ولم يتبعه ولم يصدقه ويعرف حقهما فكيف
يجب عليه معرفة الامام وهو لا يؤمن بالله وبرسوله قال فى الحدائق والحديث كما ترى صحيح فى الدلالة على خلاف ماذكروه فانه متى لم تجب معرفة الامام قبل
الايمان بالله وبرسوله فبالطريق الاولى معرفة ساير الفروع التى هى متلقاة من الامام والحديث صحيح السند صريح الدلالة فلا وجه لطرحه والعمل بخلافه الا
ما عن تفسير القمى عن ابان بن تغلب فى قوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وهم بالاخرة هم كافرون اترى ان الله طلب من المشركين زكوة اموالهم وهم
يشركون حيث قال فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وهم بالاخرة هم كافرون انما دعى الله العباد للايمان فاذا امنوا بالله وبرسوله افترض عليهم الفرض
ومنها ما عن احتجاج الطبرسى عن امير المؤمنين فى الحديث الزنديق الذى جاء اليه مستدلا بايات من القران قد اشتبهت عليه فى قوله فكان اول ما قيدهم به الاقرار
بالوحدانية والربوبية وشهادة ان لا اله الا الله فلما اقروا بذلك تلاه بالاقرار لنبيه بالنبوة والشهادة بالرسالة فلما انقادوا لذلك فرض عليهم الصلوة
ثم الصوم ثم الحج الخبر والجواب انا لا نقول بكون الكفار مخاطبين بالفروع تفصيلا كيف وهم جاهلون بها غافلون عنها وكيف يعقل خطاب منكر الصانع تعالى
وعلى تقدير الالتفات فيستهجن بل يقبح خطاب من انكر الرسول بالايمان بخليفته والمعرفة بحقه واخذ الاحكام منه بل المراد ان المنكر للرسول مثلا
مخاطب بالايمان به والايتمار بامره والانتهاء عن نواهيه فان امن وحصل ذلك كله كان مطيعا وان لم يؤمن ففعل المحرمات وترك الواجبات عوقب عليها
كما يعاقب على ترك الايمان لمخاطبته بها اجمالا وان لم يخاطب تفصيلا بفعل الصلوة وترك الزنا ونحو ذلك لغفلته عنها نظير ذلك كما اذا امر الملك اهل
نصب لهم حاكما بالاذعان بولايته من قبل الملك والانقياد له فى اوامره ونواهيه المسطورة فى طومار بيده فلم يذعن تلك الرعية لذلك الحاكم ولم يلتفتوا
الى ذلك الطومار ولم يطلعوا عليه اصلا فاتفق وقوعهم من اجل ذلك فى كثير من النواهى وترك الاوامر الموجودة فيه فانه لا يقبح عقابهم على كل واحد واحد
من تلك المخالفات لكفاية الخطاب الاجمالى مع تمكن المخاطب من المعرفة التفصيلية وبذلك يندفع ما اورد على صاحب الذخيرة من الاشكال فى مسئلة

الصلوة مع النجاسة حيث نقل عن بعضهم الاشكال في الحاق الجاهل بالعالم ثم قال بعد والظاهر ان التكليف متعلق بمقدمات العمل كالنظر والسعي والتعلم
والا لزم تكليف الغافل او التكليف بما لا يطاق والعقاب انما يترتب على ترك النظر الى ان قال ولا يخفى انه يلزم على هذا ان لا يكون الكفار مخاطبين بالاحكام
وانما يكونون مخاطبين بمقدمات الاحكام وهذا خلاف ما قرره الاصحاب وتحقيق هذا المقام من المشكلات انتهى وقد عرفت ان العقلة زمان العمل لا يوجب
العقاب على الفعل لانه مما امتناع الواجب عليه لتما هو مكلف به من الالتفات بالايمان بالرسول والانقياد له في جميع اوامره ونواهيه نعم تمام توجه الاشكال
في تكليف منكري الصانع والشرايع بالاصول والفروع وهذا غير مختص بمن يرى تكليف الكفار بالفروع بل يرد على المحققين المذكورين المنكرين لذلك وعلى
صاحب الذخيرة ومن تبعهم كصاحب المدارك وشيخه الاردبيلي القائلين بكون العقاب على ترك النظر والتعلم فانه لا يجري ذلك في هذا الكافر لغفلته عن ذلك
ايضا الان بمنع غفلة المكلف في جميع اوقات تكليفه عن وجود الصانع بناء على اشتراط التكليف بسبق معرفة الهية الخالق وبان له رضاء وسخطا وبانه لا بد له
من معلم من جهته ليعلم الناس ما يصلحهم ويفسدهم وحاصل الجواب ان المنفي في الاخبار المذكورة هو خطاب الكافر تفصيلا بما لا يعقل امتثاله الا بعد امتثال
التكليف الذي امام المخاطب على مخالفته كخطابه بالفرايض الالهية مع عدم تصديقه رسالة من يخاطبه بل لعل ان ذلك مستهجن جدا كما اشار اليه الامام
في الصحيحة الاولى بقوله وكيف يجب معرفة الامام وفي الرواية الثانية بقوله اترى ان الله طلب من المشركين والذي نبئه هو تكليفه بتصديق النبي والانقياد
لاوامره ونواهيه ثم ان ما عدا الصحيحة لا ظهور لها في عدم تكليف الكفار بالفروع وانما تدل على تدرج تبليغ التكاليف كما هو صريح قوله في رواية الاحتجاج
فرض عليهم الصلوة اه وهذا مما لا مساغ لانكاره كما يظهر من الاخبار المتظافرة ولا دخل له بمخالفة مذهب المشهور فان التكليف بالزكوة والحج وان حدث بعد
التكليف بالصلوة الا انه بعد الحدوث لم يكن مختصا بالمصلين بحيث لا يكون غيرهم مخاطبا بالحج والزكوة وقد ظهر بما ذكرنا في دفع اشكال صاحب الذخيرة
ضعف استدلال صاحب الحدائق على مطلبه من تكليف الكفار بالفروع تكليف بما لا يطاق ويدفعه ايضا ما في الجواهر من ان هذا الاستدلال لا ينافي المطلب
لان الكلام فيما تعتبره الكفر عن التكليف دون الغفلة التي قد توجد في الكفار وقد يفقد فيهم واضعف من ذلك استدلاله بما دل على ان طلب العلم فريضة
على كل مسلم فلم يجب بمجرد العقل والبلوغ واضعف من ذلك استدلاله باختصاص بعض الخطابات بالذين امنوا كما لا يخفى ثم انه قد ذكر في عداد الادلة
على هذا المطلب انه لم يعلم من النبي امر احدا ممن دخل في الاسلام بالغسل من الجنابة كما لم يعلم منه امر احدهم بقضاء صلوته مع انه قلما ينفك احد منهم من الجنابة
في تلك الازمنة المتطاولة ولا يخفى انه لو تم هذا الدليل ما دل على ان الانزال والادخال لا يوجب الجنابة بالنسبة الى الكافر وانما دل على سقوط ما وجب حال كفره بسبب الاسلام منه
والاول لا دخل له بمطلبه لا احد يقول به والثاني مناف لمطلبه مناسب لمذهب المشهور لكن يجيء انه لا خلاف منهم في عدم سقوطه عنه بعد الاسلام كما انه
لا يصح منه حال الكفر لاشتراط العبادة بالاسلام بل وعدم التمكن من قصد التقرب وعلله في المنتهى بعدم معرفته بالله وتنجس الماء بالغسل ويمكن النظر في الجميع
اما اشتراط الاسلام فان اريد به اشتراطه لقبول الثواب فلا يدل على الفساد بمعنى عدم رفع الجنابة فان الظاهر عدم الخلاف في وضعه للحدث وان اريد في رفع الحدث فلا دليل
عليه واما عدم التمكن من القربة فهو مسلم في حق من لا يتمكن منه دون المتمكن ككثير من فرق القائلين بوجوب غسل الجنابة وان اراد عنبا ما يليه الفاعل للتشرع
فلا دليل عليه واما نجاسة الماء بالغسل فهي تمنع من اغتساله القليل لا الكثير واما تجويز ازالة النجاسة عن البدن فان اريد الخارجية فلا ينفع وان اريد العينية
فهو عين الدعوى ثم ان مقتضى الدليل الاول فساد غسل المخالف فلا يحكم بارتفاع حدثه فيترتب على المخالفين احكام الجنب حتى نجاسة العرق اذا كانت الجنابة
عن حرام والظاهر عدم سقوطه عادة عنهم اذا استبصر لان الجنابة سبب لوجوب الغسل فان فرض عدم ارتفاعها بالغسل الواقع حال الخلاف وجب فعلها بعد الاستبصار
اذا وجب عليه ما يشترط بالطهارة وكذا الوضوء واما ما دل على عدم وجوب اعادة ما عدا الزكوة من العبادات على المخالف اذا استبصر فلا ينفع فيما نحن فيه لانا لا نحكم
عليه بوجوب اعادة ما فعله من الغسل تداركا لما فات عنه من الغسل الصحيح حال المخالفة نظير قضاء الصلوة ونحوها وانما نحكم بتاثير الجنابة الباقية بعد الاستبصار
في المنع عن الصلوة لكن الظاهر من بعضهم كالشهيد في البيان عدم الاعادة الا ان يقال ان الظاهر من بعض الروايات عدم الاعادة امضاء ما فعله حتى كانه وقع
صحيحا ففي رواية محمد بن حكيم قال كنت عند ابي عبد الله اذ دخل عليه كوفيان وكانا زنديقين فقالا جعلنا لك الفداء فقدمنا الله حلينا بولايتك فهل يقبل
منا شيء من اعمالنا فقال اما الصلوة والصوم والحج والصدقة فان الله سيغفرها ذلك ويلحقها بكما واما الزكوة فلا لانكما انفذتما حق امرء مسلم واعطيتما
غيره ولا لازم قبول الغسل منه ارتفاع الحدث به فلا يجب تطهيره لما يشتغل كما ان لا لازم قبول الصلوة سقوط الامر به وان كان الوقت باقيا ولذا لا يحكم
عليه بوجوب اعادة الصلوة اذا استبصر في الوقت بعد ما صلى مع ان كل جزء من الوقت سبب لوجوب الصلوة ولذا تجب على الكافر اذا اسلم كالصغير اذا بلغ في اثناء
الوقت قبل الصلوة ووجب عليه الغسل من الجنابة السابقة وصح منه لعدم المانع ومما يتوهم ان مقتضى النبوي المشهور الاسلام يجب ما قبله عدم وجوب
الغسل عليه لان معنى هدم كلما كان قبله عدم تاثيره ما وقع حال الكفر في وجوب شيء عليه بعد الاسلام بل صيرورته بالاسلام كان لم يكن ودفعه في جامع
المقاصد بان اصل المنع عموم الموصول بحيث لا سند والاولى ان يقال مع فرض تسليم العموم ان المنفي بحكم النبوي تاثير ما كان قبل الاسلام في وجوب شيء بعده
كان فوت الصلوة والصوم في وقتهما لوجوب القضاء فان الفوت الواقع حال الكفر غير مؤثر في وجوب القضاء بعد الاسلام واما سبب الجنابة الحادث قبل الاسلام
فهو في نفسه غير مؤثر لوجوب الغسل وانما هو سبب الجنابة التي هي حالة معنوية موجبة لاحكام كثيرة كحرمة المكث في المسجد وكراهة حضوره عند الميت فان ثبت بالنبوي

ارتفاع الجنابة بالاسلام سقط وجوب الغسل لانه لرفع الحدث الجنابة اما لو لم يثبت وجوب الغسل بتاثير الجنابة الموجودة حال الاسلام لا سببها
المتحقق حال الكفر وهو نظير ما اذا اسلم قبل غروب الشمس فان وجوب الصلوة عليه حينئذ من جهة وجود سبب الوجوب عليه حال الاسلام وهو كونه في جزء من الوقت جامعا
لشرائط التكليف وليس وجوبها عليه في هذا الزمان مسببا عن دلوك الشمس قبل الاسلام حتى نحكم بعدم كونه مؤثرا وكونه كان لم يكن وحيث انه لم يثبت من حديث
الجب ارتفاع حدث الجنابة او الحيض بالاسلام حتى يصير متطهرا يجري عليه احكام الطاهرين لان مثبت الحديث العفو والمسامحة المناسبين للامور الراجعة الى
التكليف ثم ثبت مثل الطهارة من الحيض والجنابة كان الحدث باقيا فيجب عليه رفعه عند وجوب ما يشترط به والحاصل ان النبوي مختص بما اذا تحقق تكليف قبل
الاسلام بسبب من الاسباب فانه ينقطع وينهدم بالاسلام دون سائر الامور فانها لا تنقطع فالتكليف بعد الاسلام لوجود السبب لا للسبب الحادث قبله ومما
ذكرنا يظهر فساد الاستشهاد بمورد الحديث ببعض الروايات التي يظهر منها تقرير الامام لانفساخ الجب سقوط حد الزنا عن الكافر اذا اسلم مع ان الفساد ان الزنا
قبل الاسلام سبب لوجوب الحد بعده فمورد الرواية يقتضي نفيه الا المانع بخلاف ما نحن فيه فان سبب الوجوب هي الجنابة الموجودة بعد الاسلام لا سببها الحادث
قبله والرواية المذكورة هي ما رواه المشايخ الثلثة والطبرسي عن جعفر بن رزق الله قال قدم الى المتوكل رجل نصراني فجر مع امرأة مسلمة فاراد ان يقيم عليه الحد
فاسلم فقال يحيى بن اكثم قد هدم ايمانه شركه وفعله وقال بعضهم يضرب ثلثة حدود وقال بعضهم يفعل به كذا وكذا فامر المتوكل بالكتاب الى ابي الحسن الثالث وسئله
عن ذلك فلما قدم الكتاب كتب ابو الحسن يضرب حتى يموت فانكر يحيى بن اكثم وانكر فقهاء العسكر ذلك قالوا يا امير المؤمنين سئله عن هذا فانه شيء لم ينطق به كتاب ولم تجيء
به سنة فكتب اليه ان فقهاء المسلمين قد انكروه وقالوا ان هذا لم يجيء به سنة ولم ينطق به كتاب فبين لنا بما اوجبت عليه الضرب حتى يموت فكتب بسم الله الرحمن
الرحيم فلما راوا باسنا قالوا امنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا سنة الله التي قد خلت في عباده وخسر هنالك
الكافرون قال فامر به المتوكل فضرب حتى مات فان ظاهر جواب الامام بقرينة ما فهمه الفاضل يحيى بن اكثم من اقتضاء عموم حديث الجب لدفع الحد عنه وهكذا كان حال
الكفر الاسلام الآتي به اجاب بما اجاب وحاصله عدم نفع الايمان عند ارادة اقامة الحد عليه لكن قد عرفت ان عموم الحديث لسقوط وجوب الحد بالاسلام لا يلائم ما
نحن فيه للفرق الذي عرفت نعم يبقى في المقام ان مقتضى عموم سقوط حقوق الناس اذا حدث سببها حال الكفر ولا يمكن ان يقال ان اسبابها سبب لاشتغال الذمة
وهو باق الى ما بعد الاسلام ويكون سببا لوجوب الاداء لان نفس اشتغال الذمة مما ينفيه حديث الجب الوارد في مورد العفو والمسامحة وليس نظير الجنابة و
الحدث الاصغر كما هو واضح واوضح منه عكومة حديث الجب على ادلة تاثير تلك الاسباب وما دل على انه لا يسقط حقوق الناس الا اداؤها او عفو صاحب الحق فلا يتوهم
معارضته لها بالعموم من وجه والرجوع الى اصالة بقاء الحق نعم يمكن التمسك لعدم السقوط بما دل على ان المخالف يعيد الزكوة معللا بانه وضعها في غير موضعها
وانما الحق لامرء مسلم واعطاه غيره فيدل على ان حقوق الناس لا تسقط بالايمان لكن يوهنه ان المشهور سقوط الزكوة عن الكافر بالاسلام وان بقي عين النصاب
استنادا الى حديث الجب وان كان بين الزكوة وديون الناس فرق من حيث ان اشتغال الذمة بحق الناس في الزكوة متفرع على تكليفه بالاخراج فاذا سقط بالاسلام
التكليف سقط الاشتغال بخلاف الديون فان التكليف باداءها متفرع على اشتغال الذمة بها عكس الزكوة فلا يرتفع التكليف الا ببراءة الذمة فيرجع
الكلام الى دلالة حديث الجب على سقوط الاشتغال والمسئلة محتاجة الى التامل فاعلم انه لو اغتسل الجنب ثم ارتد لم يعد حدثه بمجرد الارتداد قطعا ثم لو عاد الى
الاسلام لم يبطل ثواب عمله ولا شيء من عمله فضلا عن نفس الغسل للاصل ولقوله في رواية زرارة من كان مؤمنا فحج وعمل في ايمانه ثم اصابته فتنة ثم كفر ثم تاب
وامن يحسب له كل عمل صالح عمله في ايمانه ولا يبطل منه شيء ومقتضى مفهوم الرواية انه لو لم يعد الى الايمان بطل عمله وهو كذلك لان الكفر محبط او كاشف عن عدم
صحته بناء على ان الصحة مشروطة بالايمان المستمر او ان المشروع ليس الايمان وهل يعود حدثه وجهان من ان رفع الحدث مترتب على الامتثال المستلزم للثواب
فانتفائه يكشف عن عدم الامتثال الموجب لبقاء الحدث ومن ان الحبط حكم شرعي ورفع الحدث انما يترتب على الفعل الصحيح حين الوقوع واشتراطه بالايمان المستمر
غير ثابت والمسئلة قليلة الجدوى واما الحكم المترتب على الجنابة فيحرم عليه قراءة كل من سور العزائم الاربع وهي سورة الم التنزيل وحم السجدة وسورة النجم وسورة
اقرأ على المشهور قال في المقنعة ولا باس ان يقرء من سور القرآن واية ما شاء الا اربع سور منه فانه لا يقرؤها حتى يطهر ثم ذكر السور ثم قال لان في هذه السور سجودا
واجبا ولا يجوز السجود الا لطاهر من النجاسات انتهى ومثله استدل الشيخ في التهذيب وفي المعتبر يجوز للجنب ان يقرء من القرآن ما شاء الا سور العزائم الاربع
رواه البزنطي في جامعه عن الحسن بن الصيقل عن ابي عبد الله وهو مذهب فقهائنا اجمع انتهى وفي التذكرة يحرم على الجنب قراءة العزائم وهي اربع
سور الى ان قال اما تحريم العزائم فباجماع اهل البيت وادعى الاجماع في السرائر والذكرى ايضا وظاهر استدلال الشيخين حرمة قراءة مجموع السور لاشتمالها
على اية العزيمة وهو ظاهر معقد اجماع التذكرة والمنتهى لانه ذكر بعد ذلك في الفرع حرمة قراءة ابعاض السور ولذا حكي عن كاشف اللثام انه احتمل حرمة
خصوص اية السجدة عن عدة من كتب الجماعة هذا ولكن بعد ارادة المجموع مضافا الى ذكرهم كراهة ما زاد على السبع من عموم الجواز من غير العزائم انه لو كان
هو المجموع فان كان باعتبار اشتمالها على اية السجدة فهي المحرمة في الحقيقة ولا ينبغي التعبير عنه بحرمة السور لان ما عدا اية السجدة منها لا دخل له في الحرمة
وان كان باعتبار المجموع من حيث المجموع كان اللازم عدم تحريم قراءة خصوص اية السجدة ولا اظن احدا التزم به وكان لهم ذلك كله ادعى في الرياض الاجماع
صريحا وفي شرح الدروس ظاهرا على حرمة قراءة بعضها حتى البسملة بل لفظة بسم كما في الروض اذا نواها منها وقد ينسب عموم هذا الاجماع الى الذكرى ولم نجد فيها

آرد العزق بين الكفر والى الضـ … [illegible]

الا دعوى الاجماع على حرمة العزائم ثم ان ما فى الروض من حرمة لفظة بسم مع النية لا اشكال اذا تلفظ بها ناويا الضم غيرها مما يصدق معه عليه قراءة القران اما لو قصد الاقتصار على لفظ بسم ففى حرمته اشكال من حيث صدق القراءة عليه لانها لحنت مطلق التلفظ نعم اذا قصد صدق انه اشتغل بالقراءة او لحرف يتلفظ به فيها ويحرم عليه ايضا مس كتابة القران بلا خلاف وظاهر الامر لا اسكافى فيما حكى عنه ولعل الاجماع المدعى فى كلام جماعة قد انعقد بعده او فهموا من الكراهة فى كلامه الحرمة واما نسبة الكراهة الى المبسوط فغير مطابقة لما وجدنا فيه واستفاضة نقل الاجماع كفينا مؤنة الكلام فى دلالة قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون ودلالة رواية استشهد فيها بها للنهى عن عدة امور بعضها مكروه قطعا وقد تقدم ذلك فى حكم الحدث الاصغر او مس شى منقش عليه اسم الله والمراد مس الاسم لا ما يوهم العبارة من مس الشى المنقوش على نقش بعض اجزائه اسم الله تعالى كاللوح المنقوش فيه ذلك والدرهم والدينار ونحوهما ويدل الحكم مضافا الى دعوى الحكم التابع بعض الروايات المجبرة بالشهرة وعدم الخلاف المحكى عن نهاية الاحكام وظهور اتفاق الاصحاب المحكى عن المنتهى ففى موثقة عمار لا يمس الجنب درهما ولا دينارا عليه اسم الله واما ما دل على مس جواز ما عليه ذلك كرواية ابن محبوب المحكية فى المعتبر عن كتابه فى الجنب يمس الدراهم وفيها اسم الله واسم رسول الله قال لا باس ورواية اسحق بن عمار عن الجنب والطامث يمسان بايديهما الدراهم البيض قال لا باس والصحيح المحكى فى المعتبر ايضا عن جامع البزنطى هل يمس الرجل الدرهم الابيض وهو جنب فقال اى والله انى لاوتى بالدرهم فاخذه وانى جنب وما سمعت احدا يكره من ذلك شيئا الا ان عبد الله بن محمد كان يعيبهم عيبا شديدا يقول جعلوا سورة من القران فى الدرهم فيعطى الزانية وفى الخمر ويوضع على لحم الخنزير فهى محمولة على مس ما عدا الاسم كما يشهد له ذيل الرواية الاخيرة مع حرمة مس سورة القران اتفاقا ثم مقتضى اطلاق عبارة المصنف ومثلها حرمة مس كل اسم مختص جل اسمه وان كانت من صفاته المختصة بحسب الاستعمال او بل المشتركة اذا اعد من اسماء الله تعالى والظاهر عدم تغير الحكم بصيرورة الاسم جزء من اسماء المخلوق كعبد الله وعبد الرحمن على اشكال خصوصا مع كون المركب منهما الا اضافيا والاولى الحاق اسم النبى والائمة وسائر الانبياء كما عن المقنع والمبسوط والغنية والوسيلة والمهذب والسرائر والجامع والارشاد والذكرى والدروس والروض وجامع المقاصد وعن الاخير وجامع المقاصد وعن الاول نسبته الى كبراء الاصحاب وعن الغنية الاجماع عليه ويحرم عليه ايضا الجلوس فى المساجد كما فى عبائر جماعة بل دخولها كما فى المبسوط والوسيلة والبيان لقوله تعالى فى الاستثناء عن عموم قوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ولا جنبا الا عابرى سبيل والقرب كناية عن الدخول نظير قوله تعالى فى المشركين فلا يقربوا المسجد الحرام ويكفى مؤنة الكلام فى دلالة الاية من حيث وجوه تكاد تخلف الظهور فيها صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا الحائض والجنب يدخلان المسجد الحرام قال الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين ان الله عز وجل يقول ولا جنبا الا عابرى سبيل وعن المجمع البيان عن ابى جعفر فى تفسير قوله تعالى ولا جنبا الا عابرى سبيل لا تقربوا مواضع الصلوة من المساجد وانتم جنب الا مجتازين نعم فى بعض الاخبار كبعض الفتاوى النهى عن الجلوس والظاهر كونه كناية عن اللبث كما عبر به فى بعض الكتب فلا يحرم المشى فيها لا بقصد الاجتياز والعبور ولعله الظاهر من قوله فى صحيحة جميل بن دراج وخبر سهل بن زياد للجنب ان يمشى فى المساجد كلها ولا يجلس فيها الا المسجد الحرام ومسجد رسول الله وفى صحيحة ابى حمزة عن ابى جعفر لا باس ان يمر فى سائر المساجد ولا يجلس فى شئ من المساجد وعن رواية محمد بن حمران قلت لابى عبد الله الجنب يجلس فى المسجد قال لا ولكن يمر فيه الا المسجد الحرام ومسجد الرسول وهذه وان كانت اخص من وجه من الصحيحة الا ان تقييد المرور فيها بالاجتياز اولى من تخصيص عموم النهى عن الدخول فى الصحيحة على وجه غير الاجتياز كما لا يخفى مضافا الى اعتضادها بظاهر الكتاب ان كان نعم لو لا اعتضادها بمثله مما يحتاج العاضد فى ظهوره الى المعضود تامل لكن محل الحاجة هنا الى الاعتضاد غير محل حاجة العاضد الى المعضود كما لا يخفى وكيف كان فالاقوى الاقتصار على مدلول الاية وهو العبور فى المسجد على وجه كونه سبيلا بان يكون للمسجد بابان يدخل من احدهما ويخرج من الاخر او يحتلم فى المسجد فيخرج منه من غير مكث ولا يجوز الدخول فيه لاخذ شئ ولو لم يستقر فيه لكن قال فى التذكرة لو كان فى المسجد ماء كثير فالاقرب عندى جواز الدخول اليه والاغتسال فيه ما لم يلوث المسجد بالنجاسة وقريب منه ما فى المنتهى وقال فى المدارك فى باب التيمم لو لم يجد الماء الا فى المسجد وكان جنبا فالاظهر انه يجوز له الدخول والاخذ من الماء والاغتسال خارجا ولو لم يكن معه ما يغرف به فقد استقرب فى المنتهى جواز الاغتسال فيه وهو حسن ان لم يستلزم معه الجلوس انتهى ويظهر النظر فى ذلك مما ذكرناه نعم لو عبر الجنب فى المسجد فاتفق له ماء كثير فرمى نفسه فيه بنية الغسل ففى جوازه نظر من حيث ان ايقاع نفسه فى الماء ليس عبورا نعم لو اغتسل مرتمسا وهو عابر جاز ثم ان المحكى فى الذكرى عن المفيد فى الغرية وابن الجنيد الحاق المشاهد المشرفة بالمساجد واستحسنه وحكى عن الشهيد الثانى اختياره ايضا ولعله لوجوب تعظيمها المنافى لترخيص دخول الجنب والحائض ولفحوى الحكم فى المسجد بناء على ما يستفاد من بعض الاخبار من ان سبب شرافة بعض بقاع المسجد انما تلصق بها شئ من دم نبى او وصى فاحب الله ان يعبد فى تلك البقعة ولغير واحد مما يظهر منه المنع من دخول الجنب على الامام حيا بضميمة ما ثبت من ان حرمة الميت كحرمة الحى بل اعظم ولانه يجب اعتقاد حرمتهم فى غيابهم عنا وحضورهم مثل ما عن الصفار فى بصائر الدرجات عن عبد الله بن الصلت عن بكر بن محمد قال خرجنا من المدينة نريد منزل ابى عبد الله فلحقنا ابو بصير خارجا من زقاق وهو جنب ونحن لا نعلم حتى دخلنا على ابى عبد الله فرفع راسه الى ابى بصير فقال يا ابا محمد اما تعلم انه لا ينبغى للجنب ان يدخل بيوت الانبياء فرجع ابو بصير ودخلنا وعن ارشاد المفيد عن ابى بصير

٢ الذى

٢ بكره

قال دخلت المدينة ومعى جويرية فاصبت منها فخرجت الى الحمام فلقيت اصحابنا الشيعة وهم متوجهون الى ابى عبد الله فخشيت ان يفوتنى الدخول عليه فمشيت معهم حتى دخلت الدار فلما مثلت بين يديه نظر الى ثم قال يا ابا بصير اما علمت ان بيوت الانبياء واولاد الانبياء لا يدخلها الجنب وعن كشف الغمة نقلا من كتاب الدلائل لعبد الله بن جعفر الحميرى عن ابى بصير قال دخلت على ابى عبد الله وانما اريد ان يعطينى من دلالة الامامة مثل ما اعطانى ابو جعفر فلما دخلت عليه وكنت جنبا فقال يا ابا محمد ما كان ذلك فيما كنت فيه شغل تدخل على وانت جنب فقلت ما فعلته الا عمدا فقال اولم تؤمن قلت بلى ولكن ليطمئن قلبى فقال يا ابا محمد الى هنا وجدنا النسخة المنسوبة اليه طيب الله

رمسه وانار برهانه حرره العبد
الفانى محمد على بن الحاج
الحسن التبريزى
١٣٢

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد واله المعصومين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين

المقصد الثانى

من المقاصد المقصودة لبيان اسباب الغسل فى ماهية الحيض الذى يعبر عنه بالمحيض كما عن السرائر وكرى للاية وبعض اهل اللغة وبيان احكامه المتعلقة به وهو لغة السيل مطلقا كما فى المنتهى وعن غيره او مقيدا بكونه بقوة كما فى المعتبر وكرى ومع صدا وسيلان الدم والدم السائل كما فى شرح الروضة وشرعا هو الدم الخاص الذى يتعلق به احكام مخصوصة بل قد يقال ان الدم الخارج من الرحم معنى لغوى له كما يظهر من جماعة من اهل اللغة فعن الجوهرى يقال حاضت المراة تحيض حيضا ومحيضا فهى حائض وحائضة الى ان قال وحاضت السمرة وهى شجر يسيل منها شئ كالدم انتهى وعن القاموس حاضت المراة تحيض اذا سال دمها وعن المجمل المحيض حيض المراة وحيض السمرة وعن المغرب حاضت المراة تحيض حيضا ومحيضا خرج الدم من رحمها وعن مجمع البحرين الحيض اجتماع الدم وبه سمى الحوض لاجتماع الماء فيه وحاضت المراة تحيض حيضا ومحيضا وتحيضت اذا سال دمها فى اوقات معلومة فاذا سال الدم من غير عرق الحيض فهى مستحاضة الى ان قال الحيضة المرة الواحدة من الحيض وبالكسر الاسم من الحيض وهى هيئة الحيض مثل الجلسة لهيئة الجلوس والحيضة بالكسر الخرقة التى تستثفر بها المراة ومنه حديث ام سلمة ليتنى كنت حيضة ملقاة قال فى يه ويقال لها المحيضة وتجمع على المحائض انتهى ويؤيد ذلك ان المحكى عن كثر اهل الفقه اكثر الفقهاء كالشيخين وسلار والحلى والحلبى والقاضى وابن حمزة وابن سعيد الاقتصار على تفسيره بالدم من غير تعرض لمعنى لغوى لها وشرعى واول من ذكره بمعنيين فى اللغة والشرع المتقدمة فى هى ولعله اخذه من عبارة المعتبر حيث قال النظر فى الحيض واحكامه سمى حيضا من قولهم حاض السيل اذا اندفع فكانه لقوته وشدة خروجه فى غالب احواله اخص بهذا الاسم ويجوز ان تكون من رؤية الدم كما يقال حاضت الارنب اذا رات الدم وحاضت السمرة اذا خرج منه الصمغ الاحمر انتهى ولا يخفى انه لا دلالة فى هذا الكلام الا على ان تسمية هذا الدم حيضا ماخوذة من قولهم حاض اذا سال كما ان تسمية الحوض حوضا بتلك المناسبة وليس فيه دلالة على ان ذلك الدم الخاص معنى شرعى فى مقابل المعنى اللغوى ولا ما ذكرناه فى الروض وان اضاف اليه بعض ما لا يخ من نظر حيث انه بعد ما ذكر ان الحيض لغة السيل بقوة او مطلقا وشرعا دم تقذفه الرحم قال هذا هو الاصطلاح المتن من انقسام تعريفه الى اللغوى والشرعى والمنبه فى ذلك مجاز فان الظ من كلام اهل اللغة انه قد يطلق لغة على هذا الدم المخصوص لا باعتبار سيلانه بقوة او بغير قوة بل يطلق ابتداء على مصطلح اهل الشرع فلا يكون بين التعريف اللغوى والشرعى فرق من حيث الماهية انتهى ثم ذكر كلام الجوهرى المتقدم ثم قال وقد اشار الى هذا فى المعتبر حيث جرى ولا على ما هو المش من انه انما سمى حيضا من قولهم حاض السيل اذا اندفع فكانه لمكان قوته وشدة خروجه فى غالب احواله اخص بهذا الاسم قال ويجوز ان يكون من رؤية الدم كما يقال حاضت الارنب اذا رات الدم وحاضت السمرة اذا خرج منها الصمغ الاحمر انتهى ثم قال ومن ثبت ذلك عن اهل اللغة فهو جزء من النقل كما قرر ويمكن الجواب بان مطلق استعمال اهل اللغة لا يدل على الحقيقة فانهم يذكرون الحقيقة والمجاز سلمنا لكن حمله على الحقيقة يوجب الاشتراك والمجاز خير منه انتهى ثم ان دعوى مغايرة المعنى اللغوى والشرعى من جهة ان معنا اللغوى لغة هو السيل او شرعا هو السايل وان الخصوصيات الماخوذة فى الحيض شرعا غير ماخوذة فيه لغة ضرورة انهم ما كانوا يفرقون بين الخارج قبل سن اليأس او البلوغ والخارج بعدهما لعلهم يسلبون كالشارع الحيض عن الدم الفاقد للشرائط

مدفوعة باطلاق الحيض لغة على السايل ايضا وبان الخصوصيات انما هي لتميز مصداق الحيض الواقع عن غيره فلا خلاف بين اللغة والشرع في ان دم الحيض هو الدم المخصوص المخلوق لتكون الولد المحكوم عليه باحكام كثيرة عند اهل كل شريعة وعند الاطباء الا ان تشخيص مصاديق هذه الدماء وضبط المناط على غير العالم بما في الارحام كشف الشارع عن بعض الامور المنافية لها كالدخول في الخمسين او تجاوز الدم عن العشرة او نقصانه عن الثلثة او وقوعه بعد الحيضة الاولى باقل من العشرة او نحو ذلك فاطلاق الحيض عند اهل اللغة الجاهلين بالشرع على هذه الدماء المعدودة في الشريعة من الاستحاضة انما هو بزعم كونها مصاديق لذلك الدم الطبيعي المعهود جهلا منهم بالحال فتامل ومما يؤيد اتحاد المعنى اللغوي والشرعي بل يدل عليه قوله تعالى يسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض على سبحانه حكم الاعتزال على حقيقة المحيض الواقع في سؤالهم ثم ان المصنف قدس سره عرفه بخواصه الذي يشترك في العلم بها الفقيه والعامي فقال وهو في الاغلب اسود اي مايل الى السواد وفي الشرائع وشرحه اسود او احمر لاتصافه بالحمرة في كثير من الاخبار وفي التنقيح وعن ظاهر الوسيلة وكثير من كتب المصنف الاقتصار على الاول ولعل المراد ما يقابل الصفرة وعن الغنية الاقتصار على الثاني ولعل المراد مطلق الحمرة الشامل للمايل الى السواد حار يخرج بحرقة حاصلة من دفعه وحرارته وهذه الخواص مستفادة من الحسن والاخبار ففي صحيحة حفص بن البختري او حسنة قال دخلت على ابي عبد الله امرأة سالته عن المرأة يستمر بها الدم فلا تدري احيض هو ام غيره فقال لها ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة قال فخرجت وهي تقول والله ان لو كان امرأة ما زاد على هذا وفي صحيحة معوية بن عمار قال ان دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة بارد وان دم الحيض حار وموثقة اسحق بن جرير قال سالتني امرأة منا ان ادخلها على ابي عبد الله فاستأذنت لها فاذن لها فدخلت ومعها مولاة لها الى ان قال فقالت له ما تقول في المرأة تحيض فتجوز ايام حيضها فقال ان كان ايام حيضها دون عشرة استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة قالت فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين قالت ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتعجل الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتاخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد قال فالتفت الى مولاتها وقالت اتراه كان امرأة وفي الوسايل رواه عن السرائر عن كتاب محمد بن علي بن محبوب الا انه قال اتراه كان امرأة ثم ان توصيفها للدم بهذه الصفات في الاخبار وارد مورد الاغلب والا فكثيرا ما يحكم بالحيضية على فاقدها وبالاستحاضة على المتصف بها كما سيجيء وربما يستظهر من هذه الاخبار كون هذه الصفات معرفات شرعية للحيض يدور معها وجودا وعدما الا فيما ثبت خلافه بالدليل كما صرح به في المدارك وبعض من تاخر عنه بل حكي عن الروض ايضا لكن الحكاية مخالفة للواقع ولا يرد عليهم ما قيل من كون هذه الصفات اغلبية اذ غاية الامر كونها امارات ظنية لا ادلة قطعية وظاهر تلك الاخبار سوقها مساق اعطاء القاعدة ولزوم الاعتماد على هذه الامارات في تشخيص الحيض حيثما اشتبه بالاستحاضة نعم لو اشتبه بالقرحة او العذرة كان العبرة بغيرها وعلى ما ذكروه فيشكل ح اطلاق ما سيجيء من الحكم بالحيضية على كل دم يمكن ان يكون حيضا وان لم يكن بصفاته بل لابد من الاقتصار في اجراء تلك القاعدة للصفات على الموارد المنصوصة والمجمع عليها لكن الاقوى ما عليه المشهور من اختصاص الرجوع الى تلك الصفات بصورة امتزاج الحيض مع الاستحاضة وعدم ثبوت العادة وذلك لان استفادة هذا المطلب اعني لزوم الحكم بانتفاء الحيضية مع فقد الصفات اما من مفهوم قوله فاذا كان للدم دفع وحرارة وسواد فلتدع الصلوة واما من سوق الصفات مساق الميزان والمعيار واما من التصريح في الاخبار بان دم الاستحاضة كذا واما من المستفيضة الدالة على ان الصفرة في ايام الحيض ليس من الحيض وفي الكل نظر اما في الاول فلان الضمير في قوله فلتدع راجع الى المرأة المفروضة في السؤال وهي التي يستمر بها الدم والظاهر منها المستحاضة التي اختلط عليها حيضها فمفهوم الشرط مختص بمثل هذه المرأة والرجوع الى الصفات فيها مما لا كلام فيه ولا يتوهم ان اختصاص المورد بمن استمر بها لا ينافي عموم رجوعها الى الصفات في غير صورة الاستمرار لاندفاعه بمنع ما يوجب عموم الحكم بعد رجوع الضمير الى المرأة المتلبسة باستمرار الدم عليها واما في الثاني فلمنع دلالته سياق ذكر صفات الحيض الا على لزوم الحكم بالحيضية عند الاشتباه بالاستحاضة اينما وجدت لا نفيها حيث انتفت كما هو محل الكلام مضافا الى ان تخلف هذه الصفات وجودا وعدما في كثير من هذه الموارد يمنع عن ارادة سوقها مساق اعطاء القاعدة والميزان كما لا يخفى واما في الثالث فلان الظاهر من الاستحاضة في تلك الاخبار سؤالا وجوابا بل تصريح اهل اللغة هو الدم المتصل بدم الحيض لفصول الكثير من ايامها كما في شرح المفاتيح فعن الصحاح استحيضت المرأة اي استمر بها الدم بعد ايامها وعن المغرب استحيضت المرأة استمر بها الدم ونحوه في الفائق والصحاح والقاموس ان العاذل اسم للعرق الذي يخرج منه الاستحاضة وذكر الاول في وجه تسميته العاذل انه من العذل اي الملامة لان المرأة تلام بذلك عند زوجها انتهى بل لو انكر استعمال هذا اللفظ في العرف وفي الاخبار في المعنى الاعم من ذلك بحيث يشمل مثل الدم المرئي في يوم واحد لافراد الخارج من غير البالغ او عن اليائسة لم يبعد مجاز فانه قد استعمل في كلام الفقهاء في كل من المعنى الاعم والاخص كما صرح به الشارح في الروض تبعا للماتن في نهاية فيما فسرها بعض الاصحاب بخصوص المعنى الاخص قال في مسئلة الاستحاضة دم اصفر بارد تراه المرأة بعد ايام الحيض او اكثر ايام النفاس فمخرج فما ذكر فيه من صفات الاستحاضة انما اريد به اعطاء القاعدة والميزان لتميز دم الاستحاضة المختلطة بالحيض لا خلاط اشتباه في فاقدة العادة ولا كلام فيه كما سيجيء واما الرابع

فستعرف الجواب في قاعدة الامكان وفي مسئلة الاستظهار واضعف من جميع ما ذكرنا ما ربما يتوهم ان مفاد توصيف دم الحيض بالصفات المذكورة بمقتضى عكس النقيض هو ان كلما لم يكن متصفا بها لم يكن حيضا وفساده واضح لما عرفت من ان التوصيف بها وارد مورد الاغلب قطعا فالقضية جزئية لا كلية ثم انه ربما يتوهم موافقة ما ذكره هؤلاء لما في كري حيث قال ولو اشتبه دم الاستحاضة اعتبر بالسواد والحمرة والغلظ والحرارة واضدادها لقول النبي اذا كان دم الحيض فانه اسود يعرف فامسكي عن الصلوة واذا كان الاخر فتوضئي ثم ذكر رواية اسحق بن جرير المتقدمة ثم قال فيما بين الثلثة والعشرة اللذين هما اقل الحيض واكثره بالاتفاق انتهى ونحوه عبارة الشيخ في النهاية لكن الظاهر انه اراد بيان كون هذه الصفات معرفات عند الاشتباه في الجملة لا مطلقا او يكون مراده من الاشتباه الاستحاضة حصول هذا الاشتباه للمستحاضة كما ان المراد من قوله لو اشتبه بالقرحة او العذرة حصول الاشتباه لذات القرحة والعذرة المحققين لا مجرد احتمال الدم لهما وكيف كان فلا اشكال في موافقة الشهيد للمشهور كما يظهر من مذهبه في الفروع المترتبة على هذه المسئلة مثل تحيض المبتدئة برؤية الدم وان لم يكن بصفات الحيض ونحو ذلك مما يشهد لذلك ان المصنف في لف لما استدل على تحيض المبتدئة بمجرد الرؤية بخبر اسحق وحفص الامرين بالرجوع الى الصفات اجاب عنه في كري بان ظاهر الخبرين في المستحاضة مع الاشتباه فان هذا الكلام عند التامل قرينة على ارادة ما احتملناه اخيرا فمراده من قوله لو اشتبه دم الاستحاضة ثم انه في اعتبار خروج الحيض من الجانب الايسر مطلقا وعند اشتباهه بالقرح او من الايمن كذلك خلاف فاشتباهه عند تعرض الماتن له ثانيا فان اشتبه بما ثبت شرعا انه دم الحيض لولا الاشتباه بالعذرة بضم العين المهملة وسكون الذال المعجمة وهي البكارة بفتح الباء والمراد هنا دمها وضعت قطنة كيفما اتفق كما هو ظاهر الروايات والمحكي من عبارة الاكثر او بعد ان تستلقي على ظهرها وترفع رجليها كما في الروض ويظهر منه وجود هذا التقييد في بعض الروايات حيث قال ان في بعضها الامر باستدخال القطنة من غير تقييد بالاستلقاء وفي بعضها استدخال الاصبع مع الاستلقاء وطريق الجمع حمل المطلق على المقيد والتخيير بين الاصبع والكرسف الا ان الكرسف اظهر في الدلالة انتهى والظاهر ان ذلك سهو من قلمه الشريف حيث عد الرواية الاتية في اشتباه الحيض بالقرحة الامرة باستدخال الاصبع بعد الاستلقاء ولا ذكر للاصبع كما سيجيء وكيف كان فتصبر هنيئة بقدر ما تنزل على القطنة ما يطوقها او يغمسها ثم تخرجها اخراجا رقيقا كما في الرواية الاتية فان خرجت القطنة مطوقة بالدم عرفا وان لم يحصل دائرة كاملة فهو دم عذرة والا يخرج كذلك بان كانت مستنقعة فحيض والمستند في ذلك ما عن الكافي بطريق صحيح عن خلف بن حماد قال دخلت على ابي الحسن موسى بن جعفر بمنى فقلت له ان رجلا من مواليك تزوج جارية معصرا لم تطمث فلما افتضها سال الدم فمكث سايلا لا ينقطع نحوا من عشرة ايام وان القوابل اختلفن في ذلك فقالت بعضهن دم الحيض وقالت بعضهن دم العذرة فما ينبغي لها ان تصنع قال فلتتق الله فان كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلوة حتى ترى الطهر وليمسك عنها بعلها وان كان من العذرة فلتتق الله ولتتوضأ ولتصل ويأتيها بعلها ان احب ذلك فقلت له فكيف لهم ان يعلموا ما هو حتى يفعلوا قال فالتفت يمينا وشمالا في الفسطاط مخافة ان يسمع كلامه احد ثم نهد الي فقال يا خلف سر الله سر الله فلا تذيعوه ولا تعلموا هذا الخلق اصول دين الله بل ارضوا لهم ما رضي الله لهم من ضلال ثم عقد بيده اليسرى تسعين ثم قال تدخل القطنة ثم تدعها مليا ثم تخرجها اخراجا رفيقا فان كان الدم مطوقا في القطنة فهو من العذرة وان كان مستنقعا في القطنة فهو من الحيض قال خلف فاستخفني الفرح فبكيت فلما سكن بكائي قال ما ابكاك قلت جعلت فداك من كان يحسن هذا غيرك فرفع يده الى السماء فقال اني والله ما اخبرك الا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن جبرئيل عن الله تعالى الحديث وعن المحاسن انه اسنده عن ابيه عن خلف بن حماد ورواها الشيخ باذنى تغيير وفي الصحيح عن زياد بن سوقة قال سئل ابو جعفر عن رجل افتض امرأته او امته فرأت دما كثيرا لا ينقطع عنها يوما كيف تصنع بالصلوة قال تمسك الكرسف فان خرجت القطنة مطوقة بالدم فانه من العذرة تغتسل وتمسك معها قطنة وتصلي فان خرج الكرسف منغمسا بالدم فهو من الطمث تقعد عن الصلوة ايام حيضها ثم انه لا اشكال في الحكم بالعذرة بمجرد التطوق ولا في الحكم بالحيض مع الانغماس اذا علم انتفاء الثالث كما هو ظاهر الروايتين او كان الدم مما يحكم عليه بالحيضية على تقدير القطع بانتفاء العذرة لان انتفاء التطوق ملزوم لثبوت الحيض لفرض انحصار الخلق بينهما اما قطعا او انما شرعا اما لو لم يقطع بانتفاء الثالث وكان مما لا يحكم بحيضيته لو قطع بانتفاء العذرة فالتحقيق انه لا يحكم عليه بالحيضية بمجرد الانغماس فالحاصل من ذلك انه انما يحكم بنفي الحيض بمجرد التطوق واما ثبوته بمجرد الانغماس فلا بد فيه من الرجوع الى علمها او الى القواعد المقررة في الحكم بالحيضية على الدماء على الاختلاف الواقع بين الاصحاب فاذا رأت المبتدئة هذا الدم المشتبه وخرجت القطنة مستنقعة كان تحيضها قبل مضي الثلثة مبنيا على مسئلة تحيض المبتدئة بمجرد رؤية الدم فاذا قلنا فيها بعدم التحيض مطلقا او مع فقد صفات الحيض فلا يحكم على هذا الدم المشتبه بالحيضية بمجرد الاستنقاع وهكذا الى ما ذكرنا نظر المحقق في المعتبر حيث قال ولو جاء بصفة دم الحيض واشتبه بدم العذرة حكم انه للعذرة ان خرجت القطنة مطوقة بالدم ذكر ذلك زياد بن سوقة عن ابي جعفر وخلف بن حماد عن ابي الحسن الماضي ولا ريب انها اذا خرجت مطوقة كانت من العذرة قطعا واذا خرجت مستنقعة فهو محتمل انتهى وغرضه ان مع الاستنقاع فهو قابل للحيضية فيحكم عليه بها مع مساعدة دليل خارجي عليها لا بمجرد الاستنقاع فانه لا يؤثر الا احداث احتمال الحيضية في مقابل التطوق ولقد اجاد المصنف في عدو الشهيد في البيان وابن فهد في الموجز حيث اقتصروا على الحكم بالعذرة مع التطوق بل هذا مراد كل من ذكر الحكم بالحيضية مع الاستنقاع ايضا كما هو

٢ لان نفي العذرة

المحكي عن الاكثر لان الظاهر من قولهم لو اشتبه الحيض بالعذرة انهم فرضوا الكلام فيما لو تردد الامر بين العذرة والحيض فيما يعلم المراة او من شهادة القوابل كما في الصحيحة الاولى اما الفرض كون الدم يحكم عليه شرعا بالحيضية مع الاستنقاع ح فهو معقول من القائل ولان المفروض كون الدم مع قطع النظر عن احتمال كونه للعذرة مما يحكم شرعا بكونه حيضا والمفروض انتفاء احتمال العذرة بالاستنقاع فلا وجه للشك في كونه حيضا ولاجل ما ذكرنا قيد الحلي في السرائر هذا الدم بما اذا كان في ايام الحيض فقال لان اشتبه دم الحيض بدم العذرة في زمان الحيض فلتدخل قطنة فان خرجت منغمسة بالدم فذاك الحيض وان خرجت مطوقة فذاك دم عذرة انتهى وبالجملة فحال الانغماس والتطوق هنا في المراعات كحال الباب في مسئلة القرحة الاتية حيث انه يحكم بعدم الحيضية مع الخروج عن الايمن الا على احد القولين ومع الخروج عن الايسر فهو قابل للحيضية يرجع فيه الى قواعد الحيض ومما ذكرنا يظهر انه لا وجه لاعتراض جماعة من المتاخرين على المحقق تبعا في عدم حكمه بالحيضية مع الانغماس تارة بان المفروض هو ان الامر في الدم المذكور بين الحيض والعذرة فلا وجه لعدم الحكم بالحيضية بعد نفي العذرة بالا[نغماس] واخرى بانه فرض المسئلة في المعتبر فيما اذا جاء الدم بصفة الحيض ومعه لا وجه للتوقف في الحيضية مع الاستنقاع مع اعتبار سند الحديثين وصراحتهما في الدلالة ومطابقتهما للروايات الدالة على اعتبار الاوصاف وثالثة بمنافات ذلك لما صرح به في المعتبر وغيره بان ما تراه المراة من الثلثة الى العشرة يحكم بكونه حيضا وانه لا عبرة بلونه ما لم يعلم انه لقرح او عذرة ونقل عليه الاجماع وح اندفاع الاول بما عرفت انه في المعتبر غير مفروض فيما اذا دار الامر بين الحيض والعذرة ليلزم من انتفاء الثاني ثبوت الاول وان كان ظاهر الروايات ذلك دون الامر حيث فرض فيها استمرار الدم الى ايام حيث ان الحكم بالحيضية ح عند العلم بعدم العذرة لاجل الاستنقاع وعدم القرحة بحكم الفرض مع ان ظاهر الصحيحة الثانية ربما كان وقوع الدم في ايام حيضها والان اصل المسئلة غير مختصة بهذه الصورة فان منها ما اذا رات قبل مضي الثلثة كيف ولزوم الحكم بالحيضية من نفي العذرة عند العلم بنفي الثالث امر بديهي كما لا يخفى على احد فضلا عن مثل المحقق ويندفع الثاني بان مجرد اتصاف الدم بالاوصاف لا يثبت حيضيته ولذا اختار المحقق وجماعة عدم تحيض المبتدئة برؤية الدم قبل مضي الثلثة ولو كان الدم بصفة الحيض واما الصحيحتان فقد عرفت اختصاصهما بصورة يحكم على الدم فيها بالحيضية من جهة الوجدان او من جهة الشرع فلا بد لنا على حكم غيرهما ويندفع الثالث بان حكمه بحيضية ما تراه المراة من الثلثة الى العشرة ودعوى الاجماع عليه لا ينافي عدم الحكم بها في بعض صور المسئلة مثل ما اذا لم يمض الثلثة فان معقد الاجماع المذكور كما سيجيء مخصوص بما بعد الثلثة الى العشرة كيف مع ان المحقق وجماعة حكموا في المبتدئة بعدم التحيض وبالجملة فالظاهر ان المحقق لم يخالف الاصحاب في هذه المسئلة بل ولا واحد منهم وانما توهم من توهم مخالفته لهم من جهة ما راى من ظاهر اطلاق ساير الاصحاب الحكم بالحيضية مع الانغماس وحكم المحقق بانه مع الاستنقاع محتمل للحيضية وقد عرفت عدم اطلاق الاصحاب حيث فرضوا المسئلة فيما لو اشتبه الحيض بالعذرة وظاهره الدوران بينهما ومراد المحقق حيث فرض المسئلة فيما لو جاء الدم بصفة دم الحيض وهو لا يستلزم الدوران وعلى تقدير مخالفته لهم فالتحقيق ما ذكره المحقق وحاصله انه اذا لم يكن الدم بحيث يحكم عليه وجدانا او شرعا بالحيضية مع فرض انتفاء العذرة فلا دليل على الحكم عليه بها بمجرد الانغماس لما عرفت من اختصاص الاخبار بصورة كون الدم محكوما بالحيضية عند فرض انتفاء العذرة ويمكن ان يقال ان مقتضى اطلاق الحكم بالحيضية في الروايات بمجرد الانغماس يشمل ما لو لم يعلم مع ذلك خروج الدم من الرحم وقاعدة الامكان لا يجري في هذه الصورة كما سيجيء فتعين ان يكون الحكم مستندا الى نفس الانغماس لا اصالة الحيضية وان المحقق قد لا يرى اصالة التحيض في المبتدئة قبل مضي الثلثة مع ظهور رواية زياد بن سوقة فيه الا ان يدفع الاول بان الانغماس جعل معرفا لكون الدم من الرحم لانه الغالب فيه فيحكم بالحيضية لقاعدة الامكان ويدفع الثاني بان رواية زياد بن سوقة ظاهرة في ازيد من يومين اذ لا يقال ان الدم لا ينقطع يوما على طريق السالبة الكلية مع كونه في يومين وكذا لا ينقطع يومها بناء على بعض النسخ فانه مثل قولك فلان لا ينام ليله وبالجملة فمورد الرواية لا يظهر فيما ينافي مذهب المحقق في المبتدئة مع انه يكفي عدم دلالتها على مذهب المش عند المشهور القائلين بالتحيض بمجرد الرؤية فافهم وقد اطلنا الكلام في ذلك انتصارا للحق والمحقق ثم انه لا فرق في ظاهر النص والفتوى بين كون الاشتباه ناشيا عن احتمال الدم في اول الامر للحيض او العذرة او ناشيا عن احتمال طرو احتمال الحيض بعد تحقق دم العذرة مع العلم ببقاء العذرة او مع احتمال انقطاعها اما اذا تحقق الحيض سابقا واحتمل انقطاعه بعد طرو العذرة فالظاهر عدم دخوله تحت النص فالرجوع فيها الى استصحاب الحيض من غير اختبار اقوى واقوى منه عدم وجوبه فيما لو شك في الاقتضاء لكن يتبادر من النص كون ما ذكر من التطوق والانغماس معيارا في تمييز الحيض عن العذرة يجب الرجوع اليه عند الاشتباه مطلقا فوجوب الاختبار مع عدم الشك في الاقتضاء لا يخ عن قوة ومع الشك فيه فيرجع الى قواعد الحيض وعلى كل حال فظاهر النص والفتوى وجوب الاختبار فالعبادة من دونه فاسدة وان طابقت الواقع الا اذا غفل عن وجوب الاختبار ولو تعذر الاختبار لكثرة الدم او نحوه ففي وجوب البناء على اصالة الحيض او اصالة عدمه في غير صورة سبق الحيض وجهان ولو اشتبهت بالاستحاضة لذات العذرة بني في الحكم بالاستحاضة مطلقا لانها الاصل بعد امتناع الحيض او بشرط عدم التطوق لما يستفاد من الرواية من ان التطوق امارة العذرة مطلقا او عدمه مطلقا لخروج المورد عن الرواية ومنع اصالة الاستحاضة وجوه خيرها اوسطها وما تراه الصبية من الدم قبل كمال التسع سنين قمرية ليس بحيض اجماعا كما عن جماعة بل عن المعتبر نسبته الى اهل العلم لكن في محكي عن الشافعي قول لا يتحقق باول التاسع واخر بما بعد مضي ستة اشهر منها وعن بعض الحنفية قول باحتماله في السبع واخر في الست وحكي عن بعضهم انه قال قد كان بنت لابي مطيع البلخي

صارت

صارت جدة وهي من بنات ثمان عشرة سنة فقال ابو مطيع فضحتنا هذه الجارية وكيف كان فالاصل في المسئلة قبل الاجماع صحيحة ابن الحجاج ثلث يتزوجن على كل حال التي لم تحض ومثلها لا تحيض قال قلت ومتى يكون كذلك قال ما لم تبلغ تسع سنين وهنا سؤال مشهور نبه عليه جماعة منهم الشارح في الروض حيث قال ان المص وغيره ذكروا ان الحيض دليل على بلوغ المراة وان لم يجامعه السن وحكموا هنا بان الدم المرئي قبل التسع ليس بحيض فالدم المحكوم بانه حيض حتى يستدل به على البلوغ قبل التسع وجمع بعض من عاصرناه بين الكلامين بحمل الدم المحكوم بكونه حيضا دالا على البلوغ على الحاصل بعد التسع وقبل كمال العشر ويجري ان بلوغها بالسن قيل بالتسع وقيل بالعشر وعلى القولين لو رات دما بشرايط الحيض بعد التسع حكم بكونه حيضا انتهى ثم استبعد هذا الوجه قال والاولى في الجمع بين الكلامين انه مع العلم بالسن لا اعتبار بالدم وهو مع اشتباهه ووجود الدم في وقت امكان البلوغ يحكم بالبلوغ ولا اشكال ح انتهى **اقول** ان ظاهر الاشكال على الوجه الذي قرره انما يرد على ظاهر كلامهم حيث جعلوا الحيض دليلا مستقلا على البلوغ فمقابل السن نظير خروج المني بالنسبة الى الخمسة عشر المذكور وحاصل ما ذكره من الجمع جعل الحيض كاشفا عن تحقق التسع فالعلامة هي كمال التسع لا غير الا انه قد يعلم بالتاريخ وقد يستكشف عنه بالحيض فلم يندفع الاشكال عن ظاهر كلامهم الا بتاويله فتامل مع ان مقتضى اشتراط الحيض بكمال التسع هو عدم الحكم بالمشروط الا بعد تحقق الشرط فمع الشك فيه فضلا عن نفيه يحكم الاصل لا بد من الرجوع الى قاعدة المشروط ولو منع كون البلوغ شرطا بل هو كون الصغر مانعا فاللازم عند الشك ايضا الرجوع الى اصالة استمرار المانع وعدم تحقق الحيض ودعوى ان عموم الحكم بالتحيض على الدم مطلقا او بشرط اتصافه بصفة دم الحيض يرجع اليه في امثال المسئلة عن مزاحمة ما دل على ان الحيض لا يحصل قبل التسع نظرا الى انه يستكشف بتحقق التسع من جهة الحكم بالحيضية على الدم المرئي لاجل العموم المذكور مدفوعة بانه لو سلم العموم المذكور فانما هو في المراة والفرض الشك في كون ذات الدم المفروضة امراة نعم يمكن التمسك في الدم الجامع للاوصاف الخارج ممن شك في بلوغها التسع بالاخبار الكثيرة الدالة على ذكر اوصاف الحيض فانها وان لم تدل على الانتفاء عند الانتفاء كما مر سابقا الا انها ظاهرة في الوجود عند الوجود ولا يعارضها ما دل على عدم تحيض الصغيرة لما عرفت من انا نستكشف من حيضية هذا الدم بهذه الاخبار عدم صغرها الا ان يقال ان مفاد اخبار الاوصاف هو الرجوع اليها عند الاشتباه بالاستحاضة بمعنى استمرار الدم فالاقوى الاقتصار في علامة البلوغ على ما علم حيضيته عادة بالاوصاف والقراين او بان العلامة للبلوغ عندهم الدم الجامع لجميع شرايط الحيض عدا البلوغ كما يقال ذلك في كون الحيض علامة لعدم الحمل واستبراء الرحم عند من يجعل الحمل من موانع الحيض قال في محكي التذكرة الحيض في وقت الامكان دليل البلوغ لا نعلم فيه خلافا انتهى ثم ان التحديد بالسن المذكور تحقيق لا تقريب كما هو مقتضى الاصل اللفظي والعملي في جميع الحدود الشرعية المعرفة لاحكام شرعية فاحتمال التقريب كما عن نهاية المص قدس سره ضعيف جدا واعلم ان المش كما عن جماعة بل نسبه في جامع المقاصد الى فتوى الاصحاب ان الخارج من الايمن مطلقا او بالنسبة الى ذات القرحة فقط على الاختلاف الاتي ليس حيضا وفاقا للمحكي عن الصدوقين والشيخين والقاضي والحلي وابن حمزة وابن سعيد والمص في كثير من كتبه والشهيدين في البيان والروض والمحقق الثاني وعن الاسكافي عكس المش فجعل الحيض من الجانب الايمن وزاد فجعل الاستحاضة من الجانب الايسر وتبعه على الجزء الاول الشهيد في ظاهر س وربما حكي عن ابن طاوس ايضا واختاره كاشف الغطاء والمحكي عن ظ يع ولف والروض وبق التوقف وربما كان في محله لاختلاف متن الرواية التي هي مستند هذا الحكم فروى الكليني عن محمد بن يحيى رفعه عن ابان قال قلت لابي عبد الله فتاة منا بها قرحة في جوفها والدم سائل لا ندري من دم الحيض او من دم القرحة قال مرها فلتستلق على ظهرها ثم ترفع رجليها ثم تستدخل اصبعها الوسطى فان خرج الدم من الجانب الايمن فهو من الحيض وان خرج من الجانب الايسر فهو من القرحة الخبر والشيخ نقل هذه الرواية بعينها وساق الحديث الى ان قال فان خرج من الجانب الايسر فهو من الحيض وان خرج من الجانب الايمن فهو من القرحة وقد يقال ان رواية الشيخ اثبت لموافقتها لما ذكره المفيد والصدوق في المقنع والفقيه الذي ضمن صحة ما فيه وكونه مستخرجا من الكتب المشهورة والاعتماد في رسالته التي كان مرجع جميع من تاخر عنه عند اعواز النص كما صرح به غير واحد والشيخ في نه مع ان حمله فيها على ما صح عنده من الرواية على ما قيل وللمحكي عن الفقه الرضوي وفيه كما عبر بعبارته في الفقيه ثم اسنده الى رسالته قال قدس سره فان اشتبه دم الحيض بدم القرحة فربما كان في جوفها قرحة فلتستلق الى اخر ما يوافق التهذيب ولعله لذلك كله ذكر في المعتبر ان ما في الكافي لعله سهو من الناسخ هذا كله مضافا الى الشهرة العظيمة بين القدماء والمتاخرين سيما بعد ملاحظة رجوع الشهيد عما في س بل بين النساء فانه المعروف بينهن كما صرح به في شرح المفاتيح وكونه موافقا لما ذكر من ان الحائض اذا ارادت ان تستبرئ نفسها الصقت بطنها الى جدار ورفعت رجلها اليسرى فانه يدل على ان الحيض في الايسر كما نبه عليه في مع صد ويمكن ان يعارض موافقة رواية الشيخ لما ذكره المفيد والصدوقان بما هو معروف من ضبط الكليني وتفقهه في الحديث وما في المعتبر معارض بما عن ابن طاوس ان الحكم بكون الايسر علامة للحيض انما هو موجود في بعض نسخ التهذيب الجديدة والقطع بانه تدليس بل عن كر ان كثيرا من نسخ الجديدة للتهذيب موافق لما في الكافي فيمكن ح ان يق ان رواية الكافي سالمة من الاضطراب والمعارض بالاضطراب والتعارض انما هو في نسخ التهذيب بعضها مع بعض واما الشهرة فهي بين ارباب الحديث غير ثابتة وبين اهل الفتوى ناشية عن الترجيحات

الاجتهادية

الاجتهادية مع ان تبيين الرواية بالشهرة في الحقيقة قول بحجية الشهرة فقط اذ لعل المقام مقام الانجبار لا من قبيل تعارض الاخبار فافهم نعم لو ثبت
ولو من جهة ظاهر الحكاية الحاكم على اصالة الاتحاد تعدد الروايتين امكن ترجيح ما في يب بموافقة المشهور لكن الظاهر بل المقطوع اتحاد الرواية واما دعوى
شهرة ما ذكر بين القدماء فهي غير ثابتة مع معارضتها بما قيل من ان القرحة غالبا في طرف الايسر والغلبة مع ثبوت شهادتهن في ذات القرحة ممنوع جدا وفي
غيرها لا يجدي بناء على عدم الاعتبار بالجانب في غير صورة الاشتباه بالقرحة كما سيجيء عن الاكثر واما رواية رفع الرجل اليسرى في الاستبراء فمعارضة برواية اخرى
دالة على رفع الرجل اليمنى عند الاستبراء وان كانت الاولى اصح مع ان في دلالتها على المطلوب تأملا بل نظرا فالمسألة محل اشكال والعمل على المشهور لافادة
الشهرة الظن بصدوره والترتيب بل لو قيل بحجية الشهرة بناء على كشفها قطعا عن صدور رواية ظنية لم يكن بعيدا كما ثبت في الاصول ثم انا نحقق في المعتبر بعد
نقل القولين والروايتين على رواية الكليني والشيخ قال فاذن الاقوال في ذلك مضطربة لا محصل لها وقول ابن الجنيد يشتمل بما تضمنه رواية الكليني والرواية
مقطوعة فلا اعمل بها انتهى وتبعه على ذلك في كح ث انه بعد ذكر الاختلاف في الفتوى والرواية قال فالاجود اطراح الرواية كما ذكره المص في المعتبر لضعفها
وارسالها واضطرابها ومخالفتها للاعتبار لان القرحة يحتمل كونها في كل من الجانبين فالاولى الرجوع الى حكم الاصل واعتبار الاوصاف انتهى وتبعه على ذلك
في الذخيرة **اقول** اما ضعفها بالارسال فلا ينبغي ان يتأمل لانجبارها بالشهرة بين اهل الرواية والفتوى فلا اشكال فيها من حيث السند واما اضطرابها
من حيث المتن فلا يوجب طرحها لان المفروض بعد اعتبار السند الحكم بصدور احدى العبارتين عن الامام فهي مخصصة لادلة الصفات وغيرها بما عدا صورة
اشتباه الحيض بالقرحة فاللازم بعد انتفاء المرجح التخيير لا الطرح والرجوع الى العمومات الا ان تدعى ان رواية يب لا تخلو من رجحان وعلى اي تقدير فلا وجه
لاختصاص المراعاة الجانب بصورة اشتباه الحيض بالقرحة لا مطلقا وفاقا للاكثر فلو خرج الدم بصفات الحيض وشرطه من الجانب المخالف مع عدم القرحة فلا يمنع
ذلك عن جعله حيضا خلافا للمحكي عن الاسكافي فاخذ في تعريف الحيض الخروج عن الايمن وفي تعريف الاستحاضة الخروج من الايسر على ما حكاه في المعتبر
وللمص هنا تبعا للمنسوب في يع الى الميل فاعتبر الخروج من الايسر مطلقا وهو ضعيف لوجوب الاقتصار في تخصيص القواعد على مورد النص والعدول عنه
باعتبار ان الجانب ان كان له مدخل لم يختص ذلك بصورة الاشتباه بالقرحة مدفوع بانه مجرد اعتبار لا يخصص العمومات الكثيرة هذا كله مضافا الى استمرار
السيرة على عدم مراعاة الجانب ويحكى عن جالينوس ان الحيض يخرج من الجانبين لان فم الرحم تارة يميل الى اليمين وتارة الى اليسار ولا ينافيه حكم الشارع
بما ذكر في ذات القرحة لاحتمال كون الغالب خروج الحيض من الايسر واعتبره الشارع في مورد خاص لا مطلقا ثم ان الاكثر وان اطلقوا كون الجانب مميزا
عند اشتباه الحيض بالقرحة الا ان الظاهر انهم يريدون هذا الاشتباه في خصوص ذات القرحة كما فهمه في الروض من كلامهم ويستفاد من عبارة الصدوق
والروضة لا مجرد احتمال القرحة وان لم يعلم بها فلا يجب الفحص عن الجانب باحتمال القرحة فيما يمكن فيه الحيضية ثم ان الاحوط مراعاة الكيفية المذكورة في
الرواية لاحتمال ان يكون له مدخل في اصل خروج الدم من احد الجانبين او في العلم بخروجه منه والكلام هنا في عدم الفرق بين صورة سبق القرحة او سبق الحيض
او الدوران بينهما ابتداء نظير ما عرفت في الاشتباه بالعذرة وكذا حكم صورة تعدد الاخبار والحكم كاشف الغطاء بالقرح الجرح مع العلم بتميزهما في الباطن
لو لا تمامية الحد وغيره تامل بل نظر واعلم انه لا اشكال في ان الخارج من المرأة بعد بلوغها سن اليأس ليس بحيض بلا خلاف فيه بين اهل العلم
كما عن المعتبر وانما الخلاف فيما يتحقق به اليأس من السن ففي يه والجمل و ثر والمهذب و اطلاق يع وهي ولك انه يتحقق ببلوغ خمسين سنة مطلقا
لصحيحة ابن الحجاج المتقدمة في حد البلوغ ومرسلة البزنطي المحكية في المعتبر عن جامعه عن بعض اصحابنا قال قال ابو عبد الله المرأة التي يئست من المحيض
حدها خمسون سنة وظ يع هنا والمحكي عن بعض كتب المص ايضا انه يتحقق ببلوغ ستين ومال اليه في مجمع الفائدة للاصول وقاعدة الامكان ومرسلة
الكافي وكانها موثقة ابن الحجاج او حسنة قال سمعت ابا عبد الله يقول ثلث يتزوجن على كل حال التي قد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض قلت
ما التي يئست من المحيض ومثلها لا تحيض قال اذا بلغت ستين سنة فقد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض والاقوى تقييد اطلاق الخمسين به
والستين وان بعد الثاني بمرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله قال اذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون امرأة من قريش
وفاقا للمحكي عن الفقيه والمقنعة وط وحبلة والجامع والمعتبر وكرة وكتب الشهيدين ومع صد بل عن جملة من كتب الاصحاب انه المش بل عن التبيان
ومجمع البيان نسبته الى الاصحاب ثم ان جملة من هؤلاء الحقوا النبطية بالقرشية كما عن مسبلة والجامع وكرة والبيان ومع صد ناسبا له تارة الى الثلثة كالذي
ص ولم نعثر على الاصحاب ولم نجد به رواية الا ما ارسله في المقنعة بقوله في كتاب الطلاق وقد روي ان القرشية والنبطية تريان الدم الى ستين سنة
فان ثبت ذلك فعليها العدة حتى تجاوز الستين انتهى وضعفها وان قيل الانجبار بالاصول ودعوى الشهرة ولاطلاق رواية الستين المتقدمة
الا ان الاصول منقطعة بمرسلة ابن ابي عمير المتقدمة ودعوى الشهرة موهونة بما عرفت من كثير ممن قال بالستين في الهاشمية كالشيخ و
والصدوق والمحقق في المعتبر فضلا عمن قال بالخمسين مطلقا بل المعتبر الذي هو الاصل في رواية الخبر لم يظهر منه العمل به واطلاق رواية الستين مع
معارضتها باطلاق رواية الخمسين لا يعبأ به بعد تخصيصها بمرسلة ابن ابي عمير فالمسألة محل الاشكال والاحتياط مطلوب على كل حال وسيجيء
باقي الكلام في المسألة عند تعرض المص له ايضا انتهى واعلم انه لا اشكال في كون الدم الخارج في اقل من ثلثة ايام بلياليها وان اختلفوا في اشتراط

كونها

كونها متوالية كما سيأتي وكذا الزائد عن اكثره اي اكثر الحيض اعني العشرة وعن اكثر النفاس على الخلاف لا خلاف فيه ليس بحيض بلا خلاف نصا وفتوى
وسيأتي الكلام في كل من الثلثة مفصلا ولما ذكر المص من اليأس سابقا على وجه الاجمال وان فصلناه في الشرح اراد ان يبين سن اليأس فقال وتيأس
المرأة غير القرشية والنبطية ببلوغ خمسين سنة اي اكمالها واحديهما ببلوغ ستين وقد فصلنا الكلام في ذلك عند تعرض المص له لشرط الحيض
اجمالا ولم يبق الا الكلام في القرشية والنبطية مفهوما ومصداقا والظ ان المراد بالقرشية من تنتسب بابيها الى قريش وهي القبيلة المتولدة من النضر
كنانة بن خزيمة من اجداد النبي ولا يعرف منهم الآن الا الهاشميون ويثبت المصداق بما يثبت به غيره من الانساب ولا عبرة بالانتساب
اليها بالام على المش كما في ض لانه المتبادر عرفا ولصحة السلب عن المنتسب بالام مع ان الوارد في النص قوله الا ان تكون امرأة من قريش وهذا اظهر
من لفظ القرشي على القرشية فيما ذكرنا ولعل الاكتفاء بالام كما استظهره في الحدائق من جملة من الاصحاب واحتمله آخرون اما لصدق الانتساب عرفا وشرعا
واما لان للام مدخلا شرعا في لحوق حكم الحيض فهو خروج عن ظاهر اللفظ او اجتهاد في مقابل النص واما النبطية فلم يذكر اصحابنا له معنى كما اعترف
به في مع صد نعم قد اختلف اهل اللغة في معناه ففي العين والمحيط والديوان والمغرب وتهذيب الازهري انهم قوم ينزلون سواد العراق وعن المنجد انهم
قوم كانوا ينزلون سواد العراق ثم استعمل في اخلاط الناس وعن الصحاح والنهاية قوم ينزلون البطائح بين العراقين البصرة والكوفة وعن بعضهم انهم قوم
من العجم وعن آخر من كان احد ابويه عربيا والآخر عجميا وعن آخر انهم عرب استعجموا كقوم النعمان بن المنذر وعجم استعربوا كاهل البحرين وعن آخر انهم قوم
من العرب دخلوا العجم والروم واختلطت انسابهم وفسدت السنتهم وذلك لمعرفتهم بانباط الماء اي استخراجه لكثرة ملاحتهم الى غير ذلك وعلى اي تقدير فقد
اعترف جماعة بعدم وجودهم في امثال ذلك الايام وظاهر ذلك انهم كانوا طائفة خاصة متصفة بما ذكره اهل اللغة من نزولهم سواد العراق او بين البطائح
او غير ذلك لا ان النبطية موضوع لكل من كان كذلك لكن في كشف الغطاء بعد قوله ان النبطية في اصح الاقوال قوم كانوا في زمان صدور الروايات ينزلون
سواد العراق قال والحاق كل نازل بقصد التوطن غير بعيد وذكر كاشف الالتباس انه يخرج النبطية من حكمها اذا خرجت من بلدها قبل بلوغها وكيف
كان فاذا لم يعلم انتساب الشخص لهؤلاء فالاصل عدمه ولا يعارضها اصالة عدم ارتفاع الحيض كما لا يخفى مع ان هذا الاصل لا يثبت كون الدم
الخارج حيضا نعم ينفع في بعض المقامات كوجوب اعتدادها بعدة من لا تحيض وهي في سن من تحيض ومثله الكلام فيمن شك في كونها هاشمية والاحتياط
مطلوب فلا يترك على كل حال وقد فسر الاصل جمال الدين الخوانساري في حاشية ض تارة بالظهور الحاصل من غلبة عدم كون الشخص هاشميا واخرى باصالة
عدم سقوط العبادة ما لم يتيقن السقوط وثالثة باصالة عدم وجوب العدة ثم استشكل في الظن الحاصل من استقراء عادة المرأة وانصاف الدم بصفات
دم الحيض وفي اصالة عدم سقوط العبادة بالعمومات الدالة على السقوط برؤية الدم مطلقا او بصفات الحيض وفي اصالة عدم وجوب العدة بانها معارضة
باصالة عدم بينونة الزوجة واصالة عدم اليأس ثم اطال في النقض والابرام على الاصول والعمومات وكانه غفل عن اصالة عدم الانتساب المعول عليه
عند الفقهاء في جميع المقامات او انه لم يعتبر الاصل ولو كان عدميا في الموضوعات الخارجية والاقوى ما ذكرنا واقل الحيض ثلثة ايام بالاجماع
المحقق والمحكي حد الاستفاضة بل التواتر كالاخبار فلا شبهة فيه وانما الاشكال والخلاف في اعتبار كونها متواليات فالمش على اعتبار التوالي وحكي
عن الاسكافي والصدوقين والسيد والشيخ في غير يه والحلبي والحلي وابن حمزة وابن سعيد والمحقق والمص والشهيدين والمحقق الثاني واكثر من تأخر
عنهم بل في السرائر ان اقل الحيض ثلثة ايام متتابعات واكثره عشرة ولا خلاف بين اصحابنا في هذين الحدين انتهى وفي الروض واما اشتراط عدم قصوره
عن ثلثة ايام متوالية فعليه اجماع اصحابنا انتهى لكن الظاهر منهما بل صريحهما بقرينة ذكرهما بعد ذلك الاختلاف في اعتبار التوالي ان معقد الاتفاق
هي اصل الثلثة دون خصوص المتوالية واوهن من ذلك استظهار نفي الخلاف مما حكي عن الجامع من انه لو رأت الدم يومين ونصفا وانقطع لم يكن
حيضا بلا خلاف بين اصحابنا فان الظ من الانقطاع الانقطاع رأسا كما يظهر من صدر كلامه فلا يشمل ما اذا عاد قبل العشرة نعم صرح في آخر كلامه
ان الكل على خلاف رواية يونس وكيف كان فيدل عليه بعد تضعيف ما سيجيء من ادلة القول الآخر اصالة عدم الحيض الحاكمة على اصل البراءة واستصحابها
مع انه معارض باستصحاب الاحكام التكليفية والوضعية الثابتة لها قبل رؤية هذا الدم فيتساقطان ويبقى اصالة عدم الحيض سليمة ولا يعارضها
اصالة عدم الاستحاضة وعدم تعلق احكامها لانا ان قلنا بثبوت الواسطة بين الحيض والاستحاضة على ما يستفاد من كلام بعض كما سيجيء في باب
الاستحاضة فلا تنافي بين الاصلين وان قلنا بعدم الواسطة بينهما في دم لم يعلم انه نفاس او قرحة او عذرة فاصالة عدم الحيض حاكمة على اصالة
عدم الاستحاضة ايضا لان المستفاد من الفتاوى بل النصوص ان كل دم لم يحكم عليه بالحيضية شرعا ولم يعلم انه قرحة او عذرة او نفاس فهو
محكوم عليه باحكام الاستحاضة وح فاذا انتفى كونه حيضا بحكم الاصل تعين كونها استحاضة فتأمل ولو اغمضنا عن ما استفدنا من ذلك من النصوص
والفتاوى قلنا ايضا ان ثبت احكام الاستحاضة بان الحكم بوجوب الصلوة بمقتضى اصالة عدم الحيض السليمة عن المعارض في خصوص الصلوة
فيجب الاحتياط مع قصد القطع للقطع ببطلان الصلوة واقعا بدونه لانها اما حائض او مستحاضة ويجب تجديد الوضوء لكل صلوة مع عدم
الغسل لان الوضوء الواحد لا يرفع حدثها قطعا لانه مردد بين الحيض والاستحاضة ولا ينبغي ان يتوهم امكان العكس بان ينفي باصالة عدم الاستحاضة

من الغلبة بالظن الحاصل

وجوب

وجوب الاغسال ونحوها من احكام المستحاضة ليلزم من ذلك نفي وجوب الصلوة وغيرها لما تقرر في محله من ان نفي الآثار واللوازم بالاصول لا ينفي الملزوم بخلاف اثبات الملزوم فانه يوجب ثبوت اللازم ومما يؤيد القول المشهور بل يدل عليه بعد الاصل ايضاً ما في الرضوي الفقه الرضوي وان رأت يوماً او يومين فليس ذلك من الحيض ما لم تر ثلثة ايام متواليات لان الظاهر من اطلاق ظرفية الثلثة للحيض في الاخبار استمراره في هذا الزمان وليس هذا كما زعم من قبيل تنصيص ايام في عدد نفيها التوالي منزل من قبيل نذر الجلوس في المسجد ثلاثة ايام وقولك مقدار سيلان الدم ثلثة ايام وقولك مرض زيد ثلثة ايام ونحو ذلك تماماً وصلاحية ظرفيا للفعل من شأنه الاستمرار فانه يفهم منه ان ذكر العدد لبيان مقدار استمراره وما يقال ان ذلك يوجب ظهور تحديد الاكثر بالعشرة في الاستمرار ايضاً مع عدم اعتبار استمرارها لديهما في تحقق الاكثر فنقول انا نلتزم بذلك في العشرة ونقول ان اكثر الحيض عشرة متوالية الا ان الشارع جعل النقاء بين الدمين في العشرة في حكم ايام الدم على المشهور كما سيجيء وربما يستدل في المقام بما دل من الاخبار والاجماع على ان اقل الطهر عشرة بناء على ان لازم القول بعدم اعتبار التوالي في الثلثة جعل النقاء المتخلل بينها طهراً كما صرح به في الروض تبعاً للمحكي عن ابن سعيد في الجامع والمص في نهاية فخر الاسلام في شرح الارشاد وبعض اخر ولعله من جهة ان الثلثة المتفرقة لو لم يكن مختصة بالحيضية لم يكن اقل الحيض ثلثة بل بما يتحقق بها اكثر الحيض كما لو رأت الاول والخامس والعاشر فيختص اقل الحيض بالثلثة المتوالية وهو خلاف المفروض من عدم اعتبار التوالي في الاقل ويمكن ان يقال ان كلا احتمالي هذا القول نظراً الى ايام الدم دون الاخبار انما وقعت في مقام تحديد ايام الدم قلة وكثرة كما هو ظاهر لفظ الحيض في قولهم اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة ويؤيد ذلك ما في مرسلة يونس الآتية ان قلة الحيض وكثرته باعتبار قلة الدم وكثرته وما ورد من ان اقله ثلثة واوسطه خمسة واكثره عشرة فالخلاف في ان رواية يعتبر التوالي في اقل ايام الدم او لا يعتبر فلا ينافي ذلك كون مجموع العشرة المحفوف فيها ثلثة متفرقة محكوماً بالحيضية عند الشارع مع كونها افراداً للاقل لان الحيض حقيقة هي الدم السائل او سيلان الدم وهذا الذي ذكرنا من توجيه كلام القائلين بالتفرق بانهم في مقام بيان اقل ايام الرؤية لا مطلق الحيض اولى مما ذكره شارح ضه في الحدائق قال واعلم ان للاصحاب هنا مسامحة في كون الاقل ثلثة لا بالاجماع مع تفرقها فان الظاهر انها مع التفرق يكون الثلثة وما بينها حيضاً والانقص الطهر عن اقله فالاقل لا يمكن ان يكون الا ثلثة متوالية نعم يتحقق الخلاف في انه مع التفرق هل يكون حيضاً ام لا واذا ثبت كونه حيضاً كان من افراد ما زاد على الاقل انتهى وحاصله ان محل النزاع ليس في الاقل بل في حيضية الثلثة المتفرقة وان كان من افراد الاكثر وقد تبعه على هذا الوجه جماعة ممن تأخر عنه ولا يخفى بعده عن ظاهر كلامهم فالاظهر في التوجيه ما ذكرنا من ان كلامهم في اقل ايام الرؤية في اعتبار التوالي فيها لا الايام المحكوم فيها على المرأة بالحيض ولا ينافي ذلك جعل الاكثر عشرة لان المراد فيها ايضاً ذلك فالعشرة المشتملة على الثلثة في حكم الاكثر ثم انه قد استظهر في الحدائق اختصاص الثلثة المتفرقة بالحيضية من مرسلة يونس وظهورها في ذلك ممنوع ولذا فهم منها في مسئلة كون المجموع منها وما بينها حيضاً وصرح به في المعتبر ايضاً في الفرع الثالث من فروع مسئلة كون النفاس اكثره عشرة والمص في التذكرة في اواخر النفاس ايضاً فراجع وما ذكره في الحدائق لعله تبع فيه ما عن الجامع من انه لو رأت ثلثة متفرقة او ساعات متفرقة يلفق منها ثلثة وكانت وحدها حيضاً على رواية يونس وعلى خلافها الكل انتهى ولعله اخذ باخر العبارة لا باولها وكيف كان فيكفي في المسئلة ما قدمناه من الاصل والظهور المستفاد من اطلاقات والرضوي المنجبر بالشهرة العظيمة خلافاً للمحكي في ظاهر بعض اصحابنا وعن الشيخ في نه والمهذب يبن والقاضي في المهذب بلفظ المحكي عنه معرفته هذا القول حيث قال وفي اصحابنا من قال باعتبار كونها متوالية ومال اليه جماعة من متأخري المتأخرين كالمقدس الاردبيلي وكاشف اللثام والشيخ الحر العاملي في رسالته وصاحب الحدائق ناقلاً له عن جماعة من علماء البحرين لاصالة البراءة ولقاعدة الامكان بناء على جريانها في المقام ولما تخيلوا اطلاق الاخبار بناء على منع ظهور التوالي وخصوص مرسلة يونس عن بعض رجاله عن الصادق قال ادنى الطهر عشرة ايام وذلك ان المرأة اول ما تحيض ربما كانت كثيرة الدم ويكون حيضها عشرة ايام فلا تزال كلما كبرت نقصت حتى ترجع الى ثلثة ايام فاذا رجعت الى ثلثة ايام ارتفع حيضها ولا يكون اقل من ثلثة ايام واذا رأت المرأة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة فاذا استمر بها الدم ثلثة ايام فهي حائض وان انقطع الدم بعد ما رأته يوماً او يومين اغتسلت وصلت وانتظرت من يوم رأت الدم الى عشرة ايام فان رأت في تلك العشرة ايام من يوم رأت الدم يوماً او يومين حتى يتم لها ثلثة ايام فذلك الذي رأته في اول الامر مع هذا الذي رأته بعد ذلك في العشرة فهو من الحيض وان مر بها من يوم رأت عشرة ايام ولم تر الدم فذلك اليوم واليومان الذي رأته لم يكن من الحيض انما كان من علة اما قرحة في جوفها واما من الجوف فعليها ان تعيد الصلوة تلك اليومين التي تركتها لانها لم تكن حائضاً فيجب ان تقضي ما تركت من الصلوة في اليوم واليومين وان تم لها ثلثة ايام فهو من الحيض وهو ادنى الحيض ولم يجب عليها القضاء ولا يكون الطهر اقل من عشرة ايام واذا حاضت المرأة وكان حيضها خمسة ايام ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت فان رأت بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام فذلك من الحيض تدع الصلوة وان رأت الدم من اول ما رأت الثاني الذي رأته تمام العشرة ايام ودام عليها عدت من اول ما رأت الدم الاول والثاني عشرة ايام ثم هي مستحاضة تعمل ما تعمله المستحاضة وقال كلما رأت المرأة في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكلما رأته بعد ايام حيضها فليس من الحيض انتهى الخبر والجواب اما عن اصالة البراءة والاطلاق لا دلالة فيها عرفت واما عن قاعدة الامكان فبمنع الامكان بعد قيام الدليل على التوالي مع ما فيها من الاشكال في جريانها في مثل المقام كما يأتي

واما عن المرسلة فقد يجاب بضعف السند والاولى الجواب عنه بانها مخالفة للمشهور بل شاذة كما في الروض ومع ذلك فقد عرفت عن الجامع ان الكل على خلافها ولعله لرجوع الشيخ عنه وعلى تقدير مخالفة القاعدة او عدم الاعتداد بها فالعمل بها في مقابل الاصل المتقدم مشكل نعم لولا الشهرة العظيمة كان القول بها قوياً لقوة سندها وصراحتها لا لما ربما يستدل لهم بموثقة ابن مسلم عن الصادق قال اقل ما يكون الحيض ثلثة ايام واذا رأت الدم قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى واذا رأته بعد عشرة ايام فهو من حيضة اخرى مستقبلة وحسنة الاخرى عن ابي جعفر قال اذا رأت المرأة الدم قبل عشرة فهو من الحيضة الاولى وان كان بعد العشرة فهو من العشرة المستقبلة الخبر بناء على ان ظاهرهما انها رأت الدم بعدما رأته اولاً سواء كان ما رأته اولاً ثلثة او اقل وفيه ان ظاهرهما كون حيضية الدم الاول مفروغاً عنها ولا نسلم الحيضية الا بعد مضي ثلثة متوالية كما نبه عليه في المعتبر ثم ان كاشف اللثام حكى هنا قولاً ثالثاً عن الراوندي وهو اشتراط التوالي بالنسبة الى غير الحامل لخبر اسحق بن عمار الجامع بين المرسلة وما عداها من الاخبار بناء على ظهورها في التوالي قال سئلت الصادق عن المرأة الحبلى ترى الدم اليوم واليومين قال ان كان دماً عبيطاً فلا تصلي ذينك اليومين وان كان صفرة فليغتسل عند كل صلوتين الخبر وفيه انه يحتمل ان يراد به ترك الصلوة بمجرد رؤية الدم لا انه لا قضاء اذا لم يتوال الثلثة ثم ان مقتضى ما ذكرناه سابقاً من ان فهم التوالي لتبادره منها مقداراً الاستمرار من نصوص اقل الحيض هو اعتبار اتصال الدم بحيث متى وضعت الكرسف وصبرت هنيئة خرجت ملوثة ولو بقليل الاسابة من الدم هذا هو المحكي عن ظاهر الاسكافي والغنية والكافي والسرائر ومع ضبطه مصرحاً في الاخير بان المعتبر الى اعلى مكون الدم ثلثة ايام حصولها فيها على الاتصال وانه قد يوجد في بعض الحواشي الاكتفاء بحصوله في الثلثة في الجملة وهو رجوع الى ما ليس بمرجح انتهى وظاهر غيرهم ايضاً هذا القول ونحوه في الظهور عبارة غاية المرام حيث قال اقل الحيض ثلثة ايام بلياليها متتابعة بحيث لا يخلوا من الفرج في ان من اثنات الثلثة وان قل ثانية وكذا اخرى هذا مذهب الشيخ وابني بابويه وابن ادريس ثم ذكر القول الآخر وهو كما ترى ويشهد له ما في الفقه الرضوي انه اذا رأت ساعة دماً وساعة طهراً كذلك الى العشرة لم يكن حيضاً على مذهب من يراعي ثلثة ايام متواليات انتهى وما عن في من آخر لو رأت الدم والنقاء في العشرة بضم الدماء بعضها الى بعض على عدم اشتراط التوالي انتهى وما في المعتبر والتذكرة في باب النفاس من انها لو رأت بعد العاشر من النفاس ساعة دماً وساعة طهراً واجتمع ثلثة ايام في عشرة كان الدم حيضاً على الرواية وما تخلله وعلى القول الآخر استحاضة انتهى وهذه العبارات كلها ظاهرة في ان وجود الدم في كل من الثلثة ساعة لا يكفي في تحقق الثلاثة على كلا القولين ولذا قال في الجامع انه لو رأت يومين ونصفاً لم يكن حيضاً لانه لم يتم ثلثة ايام بلا خلاف ثم بمجرد اشتراط التوالي في الايام لا يستلزم الاستمرار في جميع انات ايامها الثلثة بل يكفي وجوده في كل يوم كما اختاره جماعة بل عن ظاهر شرح نجيب وغيرهم ونسبه الى الاكثر واختيار هم له تبعاً للشارح في الروض حيث قال ظاهر النص الاكتفاء بوجوده في كل يوم وان لم يستوعبه لصدق رؤيته ثلثة ايام لانها ظرف له ولا يجب المطابقة بين الظرف والمظروف وهذا هو الظاهر من كلام المص وربما اعتبر مع ذلك تحققه ان يتفق ثلثة دماً وما بينها من غير زيادة ولا نقصاً فيصير في ذلك انها اذا رأته في اول جزء من اول ليلة من الشهر ان تراه في آخر جزء من اليوم الثالث بحيث يكون عند غروبه موجوداً وفي اليوم الوسط يكفي اي جزء منه كان وربما بالغ بعضهم فاعتبر فيه الاتصال في الثلثة بحيث متى وضعت الكرسف تلوثت في جميع اجزائها وقد صرح بهذا الاعتبار الشيخ جمال الدين ابن فهد في المحرر والمحقق الشيخ علي في الشرح وزاد فيه ان الاكتفاء بحصوله فيها في الجملة رجوع الى ما ليس له مرجع انتهى **اقول** قد عرفت ان المصرح بهذا الاعتبار جماعة من القدماء والمتأخرين بل ظاهر كلام جماعة كما نقل عدم الخلاف فيه وعلمهم ومنه القول الآخر وفي التذكرة ان اقل الحيض ثلثة ايام بلياليها بلا خلاف بين فقهاء اهل البيت عليهم السلام انتهى ثم نسبه الى ابي يوسف كفاية يومين واكثر الثالث ولا يخفى ان فيه وفي اعتبار دخول الليالي ولو ايه بما بين الثلثة دلالة على عدم كفاية وجوده في كل يوم وليلة لكنه يعلم عدم ارادة ذلك بملاحظة ما ذكره في القول الثاني وبما ذكرنا يظهر ما في كلام الشارح في الروض من الجمع بين اعترافه بدخول الليالي في الايام وذكرها في معقد اجماع المنتهى واستظهاره كفاية وجود الدم في كل يوم ونحوه جمال الدين قدس سره في شرح الروضة نعم يمكن ان يستدل لما نسب الى الاكثر بموثقة سماعة قال سئلته عن الجارية البكر اول ما تحيض فتقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلثة يختلف عليها لا يكون طمثها في الشهر عدة ايام سواء قال فلها ان تجلس وتدع الصلوة ما دامت ترى الدم ما لم تجز العشرة الحديث فان ترك الصلوة يومين انما يكون بان ترى الدم في اليوم الاول بعد صلوة الظهرين ويمكن ايضاً حملها على تلفيق مقدار ثلثة متوالية بان ترى الدم عصر الخميس فتقعد عن الصلوة يوم الجمعة ويوم السبت وتطهر في عصر الاحد فلا حجة فيها للاكثر كما لا حجة في قوله في مرسلة يونس فاذا رأت الدم في ايام حيضها تركت الصلوة الى آخر الرواية كما زعم في حاشية الروض لانها محمولة على الغالب من الاستمرار في قليل العادة وكذا لا حجة فيما نقل عن ئه وهي وكره من ان الفترات المعتادة بين دفعات الحيض لا ينافي التوالي وادعى في الاخير الاجماع عليه لان مرادنا بالتوالي عدم تخلل النقاء واستمرار التقاطر من الرحم عرفاً ولو لم يخرج في الخارج والذي في ئه وكره بين الفترات وما يتخلل من ساعات النقاء بين الثلثة على القول بعدم اشتراط التوالي بان دم الحيض يجتمع في الرحم ثم الرحم يقطره شيئاً فشيئاً فالفترة ما بين ظهور دفعة وانتهاء اخرى من الرحم الى المنفذ فما زاد على ذلك فهو النقاء

انتهى

انتهى لكنه لا يخلو من منافات لتفسير الاستمرار بتلطخ الكرسف كلما وضعت الا ان يقيد بما بعد الصبر هنيئة ولعله المراد والعجب من صاحب المدارك
او لاحث نسبا اخذه الى الاكثر مع ما عرفت من الشهرة بل ظهور الاتفاق على الخلاف من كلام جماعة وقد نسب لحب ما ادعى في مسئلة التوالي ظهور الاخبار
فيه مع انكاره مناظهورها في الاستمرار والاتصال في الثلثة مع انك عرفت ان منشاؤهم التوالي من تلك الاخبار ظهورها في الاستمرار فيلزمه التوالي
فتامل ومما ذكرنا يظهر انه لا اشكال في دخول الليلتين بين الثلثة لعدم الاستمرار بدونه واما الليلة الاولى فالاغلب عدم دخوله كما لا يدخل في ايام
الاعتكاف ولا ايام الاقامة لعدم الدليل عليه من الشرع ولا العرف ويكون دخول الليالي في الايام اما بناء على ان اليوم اسم لليل والنهار او للتغليب
كما في الروض بمعنى الجامع صدق ممنوعة جدا ودخول الليلتين بين الثلثة انما هو لعموم الاستمرار لا لدخول الليل في اليوم حقيقة او مجازا نعم عن في
وكرم اعتبار الثلثة بلياليها مع دعوى الاجماع عليه لعله لذا نسب هذا القول في جيرة الى ظاهر الاصحاب لكن لا يبعد رجوع الاجماع في الكتابين الى
اصل الثلثة كما اعترف به جماعة منهم كاشف اللثام وصاحب الرياض نعم لو رأت الدم في اثناء اليوم اعتبر ثلثة ليال وتمام ما نقص من اليوم الاول
بناء على ما هو الاقوى من كفاية اليوم الملفق وهل يجزي الملفق من الابعاض لغير المتوالية بناء على القول بعدم التوالي اشكال من تبادر الاتصال على
المرسلة المتقدمة ومما تقدم عن ظاهر الجامع وهو من كفاية تلفيق الساعات بناء على هذا القول وبه صرح المص في النهاية والتذكرة في باب النفاس تبعا
للمحقق في المعتبر في باب النفاس كما تقدم ولا يهمنا التعرض للترجيح بعد ضعف ذلك القول ولا اشكال في ان الحيض اكثره عشرة ايام وحكاية الاجماع
عليه كالاخبار مستفيضة والرواية الواردة بالثمانية مع شذوذها بل مخالفتها لاجماع المسلمين كما قيل محمولة على الحد المتعارف من عدم تجاوز
الحيض الثمانية لا على التحديد الشرعي والمراد بالايام اما خصوص ايام الدم او الاعم منها ومن ايام النقاء المتخللة بينها بناء على المش من كونها من ايام
الحيض شرعا فلو رأت ثلثة فانقطع ثم عادت في العاشر وانقطع كان ذلك اكثر ايام الحيض حقيقة على الثاني وملحقا به شرعا على الاول وعلى اي تقدير
فهل المراد منها الايام المتوالية نظير ما ذكرنا في الاقل او الاعم الظ هو الاول ويمكن ابتناء المسئلة على ما سيجي من ان المراد بالطهر الذي اتفقوا على
كون اقله عشرة هو مطلق حالة الطهارة للمراة او خصوص الطهر بين الحيضتين فعلى الاول لا يعقل عدم التوالي لان ايام النقاء المتخللة ح حيض شرعا
وليس كذلك على الثاني سيما على مذهب من لم يعتبر التوالي في الاقل لكنا لا نقوى اعتبار التوالي وان قلنا في مسئلة اقل الطهر بان المراد به خصوص ما بين
الحيضتين لما عرفت خلو الادلة في العشرة المتوالية ولم اجد فيما ذكرنا مخالفا الا الظاهر من نهاية المص وقد عد القائل به حيث قال في احكام التلفيق واذا جاز
الدم بصفة التلفيق الاكثر فقد صارت مستحاضة كغير ذات التلفيق ولا قائل بالالتقاط من جميع الشهر وان لم يزد مبلغ الدم عن الاكثر انتهى نعم يظهر من صاحب
الحدائق الخلاف حيث لم يعتبر التوالي تمسكا باطلاق الاخبار السالم عن مزاحمة ما دل على ان الطهر لا يكون اقل من عشرة بناء على ما قرره في المسئلة الاتية من
جواز تخلل الطهر بين اجزاء الحيضة الواحدة وان الذي لا يكون اقل من عشرة هو الطهر بين الحيضتين فحاصل مذهبه ان اقل الحيض واكثره يرجع الى عدم اعتبار
التوالي فيهما وجواز تخلل الطهر بينهما فلو رأت خمسة ثم انقطع الدم ثمانية ايام ثم عاد خمسة كان الدم الثاني عنده من الحيضة الاولى وكانت الثمانية طهرا
كما صرح به في هذا الفرض واستشهد على ذلك بعدة من الاخبار منها رواية يونس المتقدمة وهو قوله ولا يكون الطهر في اقل من عشرة واذا حاضت المراة وكان حيضها
خمسة ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت فان رأت بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام فذلك من الحيض تدع الصلوة وان رأت الدم من اول
ما رأت الدم الثاني تمام العشرة ايام ودام عليها عدت من اول ما رأت الدم الاول والثاني عشرة ايام ثم هي مستحاضة ومنها رواية عبد الرحمن بن الحجاج
قال سالت الصادق عن المراة اذا طلقها زوجها متى تملك نفسها قال اذا رأت الدم من الحيضة الثالثة فهي تملك نفسها قلت فان عجل الدم عليها قبل ايام
قرئها فقال اذا كان الدم قبل عشرة ايام فهو املك بها وهو من الحيضة التي طهرت منها وان كان الدم بعد العشرة فهو من الحيضة الثالثة فهي املك بنفسها
وفي معناها الرضوي قال فيه وربما يعجل الدم من الحيضة الثالثة والحد بين الحيضتين القرء وهو عشرة ايام بيض فان رأت الدم بعد اغتسالها من الحيض
قبل استكمال عشرة ايام بيض فهو ما بقي من الحيضة الاولى وان رأت الدم بعد العشرة البيض فهو ما يعجل من الحيضة الثانية ورواية ابن مسلم المتقدمة
ما كان قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى وما كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة بناء على ان المراد بالعشرة في الفقرتين هي العشرة من مدة
انقطاع الدم الاول لا من مدة رؤية الدم اذ لا يتاتى ح الحكم بحيضية ما تراه بعد العشرة والجواب اما عن رواية يونس فيمنع ظهورها في كون مدة
العشرة من انقطاع الدم لان الظرف في قوله لم يتم لها من يوم طهرت متعلق بالفعل لا بقيد العشرة نعم لو كان متاخرا عنها تعين كونه قيدا له فيراد بقوله
ولم يتم طهرت عشرة ايام انه لم يتم لها من يوم طهارتها الى يوم الدم الثاني عشرة ايام من ولا حيضها يعني ان ايام نقائها لم يكن متممة للعشرة والمراد بالفقرة
الثانية ح على اضطرابها متنا ومعنا فان رأت الدم قبل تمام العشرة لكن دام الدم الى ما بعد العشرة فيجعل تتمة العشرة حيضا والباقي استحاضة فيكون
موافقا للقول المش ومناسبا للتفريع على كون الطهر اقل من عشرة هذا مع ان في حاشية نسخة التهذيب الموجودة عندي المصححة المقروة على الشيخ الحر
العاملي بدل قوله طهرت طمثت والظاهر انه هو الاصح ويؤيد ما ذكرنا ان الظاهر من العشرة في قوله في الفقرة الثانية تمام العشرة هي عين العشرة
المذكورة في الفقرة الاولى ولا ريب ان المراد تمام العشرة من مبدا ظهور الدم الاول لا من زمان انقطاعه والانصاف ان الرواية لا يخلو من اضطراب لا يبعد

في ان اكثر ايام الحيض عشرة

ان يكون ناشيا من فهم الراوي حين كتابة الرواية بعض ما حفظه بالفاظه الغانقلة بالمعنى مع اختلاف الرواية في يب والكافي فلاحظ واما الجواب عن الرواية
الثانية فباحتمال ان يراد بقوله فهو من الحيضة الاولى انه من توابعها ناش منها لا بعض منها فيكون من ابتدائه لا بتبعضه فان الغالب ان الاستحاضة
من توابع الحيض ولا يقدح في ذلك كونها في الفقرة الثانية متبعضة قطعا وهذا هو المناسب لاطلاق الحكم بكونه منها حتى لو تجاوز الاول والمجموع
منها العشرة او على تقدير كون بعضا منها لا بد من تقييده بما اذا لم يتجاوز المجموع عشرا ويقال ان المراد من العشرة من حين رؤية الدم الاول فيقيد الحكم بكون
ما كان بعد العشرة من الحيضة الثالثة بما اذا تخلل بينها اقل الطهر لكنه بعيد نعم هذا الوجه غير بعيد في روايتي ابن مسلم وكيف كان فلا باس بمثل هذا
بملاحظة ما يجي من الدليل في المسئلة الاتية وهي ان اقل الطهر عشرة ايام متوالية اجماعا محققا في الجملة ومستفيضا كالاخبار منها رواية ابن مسلم
ومرسلة يونس ورواية ابن الحجاج المتقدمة جميعا في المسئلة السابقة ومنها صحيحة اخرى لابن مسلم لا يكون القرء في اقل من عشرة فما زاد واقل ما يكون
عشرة من حين تطهر الى ان ترى الدم ولا اشكال في ذلك انما الاشكال في ان المراد بالطهر مطلق حالة الطهارة للمراة التي يترتب جميع احكام
الطهارة او خصوص الطهر الفاصل بين الحيضتين فلا ينافي تخلل الطهر اقل من العشرة بين اجزاء الحيضة الواحدة حتى يكون النقاء المتخلل بين ايام الحيض عدة
من الحيض صريح جملة من معاقد الاجماع كعبارة الانتصار والغنية وهي وكذا الثاني وهو ايضا ظاهر الاخبار باسرها اما ما عدا الصحيحة الاخيرة فواضح واما
الصحيحة فلان القرء عبارة عما بين الحيضتين كما صرح به في جملة من اخبار العدة والطلاق وفي بعضها انه مشتق من القرء بمعنى الجمع سمي به لان الدم يجتمع في
هذه الايام فاذا جاء وقت الحيض قذفه الرحم ومما يؤيد اختصاص الاجماع بما ذكرنا ما نقدم عن ابن سعيد والمص والفخر والشهيد الثاني وغيرهم من كون النقاء
المتخلل بين الثلثة المتفرقة طهرا على مذهب من لم يعتبر التوالي قال المص في النهاية عند ذكر فروع التلفيق اذا قلنا بالتلفيق فكل قدر من الدم لا يجعل حيضا
تاما لكن كل قدر من الطهر لكن جميع الدماء حيض واحد وجميع النقاء طهر كامل واحد حتى ان العدة لا تنقضي بعود الدم ثلث مرات ولو كان ذلك كل من النقاء
طهرا كاملا لاوجبت العدة بعد ثلثة انتهى وبمثله صرح في التذكرة ويؤيد هذا بل يدل عليه مضافا الى الاخبار المتقدمة مرسلة داود مولى ابي المعزا العجلي
عمن اخبره عن ابي عبد الله ع قال قلت له المراة تكون حيضها سبعة ايام او ثمانية ايام حيضها دائم مستقيم ثم تحيض ثلثة ايام ثم ينقطع عنها الدم وترى
البياض لا صفرة ولا دما قال تغتسل وتصلي قلت تغتسل وتصلي وتصوم ثم يعود الدم قال اذا رأت الدم امسكت عن الصلوة والصيام قلت فانها ترى الدم
يوما وتطهر يوما قال فقال اذا رأت الدم امسكت واذا رأت الطهر صلت فاذا مضت ايام حيضها واستمر بها الطهر صلت فاذا رأت الدم فهي مستحاضة قد انتظمت
لك امرها كله ورواية ابن ابي عمير عن يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله ع المراة ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ايام قال تدع الصلوة قلت فانها ترى الطهر
ثلثة ايام او اربعة قال تصلي قلت فانها ترى الدم ثلثة ايام او اربعة قال تدع الصلوة تصنع ما بينها وبين شهر فان انقطع الدم عنها والا فهي بمنزلة المستحاضة
ونحوها رواية اخرى ليونس بن يعقوب عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع فهذه روايات سبع ظاهرة فيما ذكرنا لكن الانصاف ان الاخيرتين على المطلوب لان الظ ان
المراة المذكورة امرت بذلك لتحيرها واحتمالها الحيض عند كل دم والطهر عند كل نقاء الى ان يعلم لها الامر لا ان كلا من الدماء حيض في الواقع وكل نقاء
طهر كيف ولو كانت حيضا واحدا لم يتجاوز العشرة ولو كانت حيضا متعددة لم يفصل بينها اقل من العشرة ضرورة وعلى هذا ايضا يحمل ما عن المقنع والفقيه
وغيرهما من الاستبصار وظاهر الفتوى بمضمونها قال المحقق في المعتبر بعد حكاية حمل الشيخ الروايتين في الاستبصار على امراة اختلطت عادتها في الحيض و
تغيرت عن اوقاتها وكذلك ايام اقرائها او اشتبه عليها صفة الدم ولا تتميز لها دم الحيض عن غيره قال وهذا تاويل لا باس به ثم قال لا يقال ان الطهر لا يكون
اقل من عشرة لانا نقول هذا حق لكن هذا ليس طهرا على اليقين بل هو دم مشتبه تعمل فيه بالاحتياط انتهى واما رواية مولى ابي المعزا فلا دلالة فيها الا على وجوب الاتيان
بالعبادة عند النقاء ولا كلام فيه وانما الكلام في الحكم على ايام النقاء بالطهر بعد انكشاف تخللها بين اجزاء حيض واحد ليترتب قضاء الصوم ونحوه ولا تعرض
لذلك في الرواية وليست في مقام بيانه ايضا واما الروايات المتقدمة فالمرسلة منها قد عرفت الحال في دلالتها واما صحيحها فحال الدلالة منه على المطلوب قوله
فذلك الذي رأته في اقل لا امر هذا الذي رأته في العشرة بعد ذلك العشرة فهو من الحيض والانصاف انه لا يدل الا على ان الدمين محكوم عليهما بانهما من
الحيض واما كون ايام النقاء في حكم ايام الدم او طهرا حقيقيا فلا تعرض له في هذه الفقرة بل في قوله ع في صدر المرسلة ادنى الطهر عشرة ايام دلالة على ان ايام
المتخللة ليست طهرا ودعوى ان الطهر بين الحيضتين مدفوعة بما ستعرف في بيان حال معاقد الاجماع نعم لو سلم ظهور دليلها فيما تقدم عن صاحب الحدائق
في المسئلة السابقة كان نصا فيما ذكرنا من الظهور لكنك عرفت منا انه لا يكون الطهر الا بين الحيضتين وما ذكرنا من دلالة صدر المرسلة على كون ايام النقاء
المتخللة بين الثلثة المتفرقة حيضا هو الذي فهمه في سيلة حيث صرح فيما لو رأت الدم يوما او يومين ثم ينقطع ثم يعود قبل انقضاء عشرة ايام فحكم فيما تم
به ثلثة ايام بان جميع العشرة ايام بحكم الحائض في الحكاية الروايتين اذ لا ريب في ان المراد بما حكاه الروايتين رواية يونس المتقدمة ونحوها المحقق والمص
قدس سرهما في المعتبر والتذكرة في اواخر باب النفاس مما يشير الى عد ايام النقاء في الحيض على القول بعدم التوالي في دليلهم وفي توهم كون الثلثة في ضمن
العشرة اذ الظ انه للاحتراز عن صيرورة الحيض اكثر من العشرة كما لا يخفى على الفطن واما عن رواية ابن مسلم ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله الضعيفة
سندا فيما تقدم من التوجيه وان كان بعيدا الا انه اولى من طرحهما لشذوذهما ومخالفتهما للمش لاطلاق الاجماع في كون اقل الطهر عشرة كما عن التذكرة وغيره

واما تقييده بكونه بين الحيضتين في بعض معاقد الاجماع فلان ما بين ايام الحيض الواحد ليس طهرا عندهم مع ان ظ منتهى كما عن صريح كرة وصريح ق
الاجماع على عدم تحقق الطهر بين ايام حيض واحد ايضا ما في المنتهى في فروع الملفق الاصل عندنا ان الطهر لا يكون اقل من عشرة فعلى هذا لو رات بين ثلثة
ايام الحيض والعاشر نقاء ثم رات العاشر كان الكل حيضا ولو نسب كون النقاء طهرا على احد قولي الش فقال في كرة فان رات ثلثة ايام متوالية فهو حيض قطعا
فلو انقطع وعاد قبل العاشر كان الدمان وما بينهما حيضا ذهب اليه علماؤنا اجمع انتهى وفي ق الاجماع على انه لو رات ثلثة ايام وبعد ذلك رات يوما
وليلة نقاء ويوما دما كان الحيض تمام العشرة واما ما حكيناه عن ساقا فلعله محمول على فرض تلفيق الحيض من ايام الدم فقط كما هو احد قولي الش
واما ما تقدم من الجامع والنهاية المصر وشرح الارشاد للفخر والروض من كون ايام النقاء المتخللة بين الثلثة المتفرقة طهرا عند من لم يعتبر التوالي ففيه
غير ثابت لان ابن سعيد في الجامع كما تقدم كلامه لم يزد على ان الثلثة المتفرقة في العشرة وحدها حيض على رواية يونس الا وعلى خلافها الكل وهذا
اعتراف بالاجماع على المذهب المختار واما فخر الاسلام فالمحكي عنه انه استدل لاعتبار التوالي بانه لو لم يعتبر لزم اما كون الطهر اقل من عشرة لو جعل ايام
النقاء طهرا واما خروج الاقل عن كونه اقل لو جعل ايام النقاء المتخللة حيضا ثم اجاب بالتزام الاول واختصاص كون اقل الطهر عشرة بما بين الحيضتين
وهذا كما ترى ليس فيه حكاية لهذا القول عن القائلين بعدم اعتبار التوالي وانما هو استظهار بامكان ان يقولوا بذلك نعم كلام الماتن في يه والشارح
وغيره ظ في حكاية هذا القول عنهم ولعله اجتهاد في الملازمة لا حكاية فانهم مع ما عرفت من تصريح المصنف السالف ذكره تبعا للمعتبر والوسيلة بكون مجموع
العشرة على هذا القول حيضا بل هو ايضا ظاهر يه وط وقال في الاول لو رات اقل من ثلثة ايام ثم رات النقاء كان ثم الدم وانقطع لما دون العشرة كان طهرا
عند اكثر علمائنا وعند بعضهم يضم الثاني الى الاول فان بلغ ثلثة فالجميع حيض وكذا لو تناوبا الدم والنقاء في الساعات انتهى ثم قال واذا كان عادتها
عشرة فرايتها متفرقة وتجاوزت تحيضت بعادتها واحتسبت النقاء من الحيض عند القائلين بالتلفيق مطلقا وعندنا بشرط ان تكون بحيض صحيح
انتهى وفي ط اذا رات ساعة دما وساعة طهرا كذلك لم يكن حيضا على مذهب من يراعي ثلثة ايام متواليات ومن يقول يضاف الثاني الى الاول فان كان
تم ثلثة ايام من جملة العشرة كان الكل حيضا وان لم يتم كان طهرا انتهى وقد عرفت من المحقق قده ايضا في توجيه رواية يونس بن يعقوب ارسال هذه الكلية
ارسال المسلمات ومع ذلك كله فلا يمكن الاتكال على ظ روايات ابن مسلم وابن الحجاج المتقدمة واما الصحيحة الاخيرة لابن مسلم فهو من ادلة المش بناء
على ان تفسير القرء بما بين الحيضتين في كثير من الاخبار والطهر المطلق في بعضها شاهد صدق على ان الطهر المطلق ليس الا ما بين الحيضتين ولا طهر سواه
مع انه لو سلم ما ذكره المستدل في صدر الصحيحة الا ان ذيلها ظ في مطلب المش كما لا يخفى ويؤيد القول المش بل يدل عليه انه لو جوزنا الطهر الحقيقي بين
اجزاء الحيض لزم ترتب جميع احكام الطاهر في ايام العادة اذا رات النقاء في ساعة مع علمه بعود الدم ولذا قال في النهاية انه يجوز الطلاق حو ويخرج
عن كونه بدعيا ولها حكم الطهر في الصوم والصلوة والاغسال وغيرها انتهى فيكون الاخبار الكثيرة الدالة على وجوب التحيض وترك العبادات واجراء تمام
احكام الحيض في ايام العادة معقبة بما اذا كان الدم فيها مستمرا من اولها الى اخرها مع ان هذا فرض بعيد ولو تنزلنا عن جميع ما ذكرنا من ادلة الطرفين
كان المرجع الى استصحاب الحيض واحكامه واصالة عدم الطهر واحكامه لان النقاء ان كان في ايام يمكن جعلها مع ما بعدها من ايام الدم وبعضها حيضا
فالمرجع الى استصحاب الحيضية واحكامها واصالة عدم الطهر واحكامه وان لم يكن كذلك مثل ما اذا رات خمسة ثم رات دما بعد نقاء ثمانية ايام كان المرجع الى
اصالة عدم تحقق الحيض زائدا على الخمسة لان استصحاب الحيض منقطع هنا باتفاق القولين ومما ذكرنا يظهر ايضا ضعف التفصيل في النقاء المتخلل
بين الواقع في خلال اقل الحيض على مذهب من لم يعتبر التوالي فيكون طهرا وبين الواقع بعد تحقق اقل الحيض بمضي ثلثة فيعد حيضا بل ظ كاشف اللثام
ان محل الكلام هو الاول واحتج له بعد دعوى الاجماع على ان اقل الحيض ثلثة متوالية قال ان ما ذكرناه من الاجماع على ان الاقل ثلثة متوالية
مبني على ان من لم يشترط التوالي يحكم بكون الثلثة في العشرة وما بينها من النقاء حيضا لا الثلثة خاصة كما في شرح شاد لفخر الاسلام والروض والهادي
وذلك للاجماع على ان اقل الحيض ثلثة واقل الطهر عشرة ولذا يحكم بدخول المتخلل من النقاء بين ثلثة متوالية وما بعدها الى العشرة في الحيض ولكن
هؤلاء يخصصون تحديد الطهر بما بين حيضتين ودخول المتخلل بالنقاء بما بعد الثلثة ويقولون ان الثلثة هنا حيضة واحدة للاجماع والنصوص
على ان اقل الحيض ثلثة ولا دليل على التخصيص انتهى ولعل منشأ ما ذكره من اعتراف القائلين بعدم التوالي بكون النقاء المتخلل بعد اقل الحيض حيضا
ما تقدم من يه من انه لا قائل بالتقاط العشرة من جميع الشهر ثم ان صاحب الحدائق مع قوله بكون النقاء طهرا استغرب ما نسب الى الاكثر في مسئلة
اعتبار استمرار الدم في الثلثة المتوالية او المتفرقة من انه يكفي ان ترى الدم في جزء من كل يوم وليلة منه انه اذا رات في كل يوم قبل دخول الوقت شيئا
من الدم ثم طهرت في الوقت وهكذا الى اخر عادتها ان لا يسقط الصلوة عنها وكلما اذا رات بعد الثلثة دم الحيض في بعض ليالي رمضان ثم
طهرت قبل الفجر فيجب عليها الصوم وعلى هذا القول فيمكن فرض حائض يستمر حيضه الى ثمانين يوما بان ترى في الاول والخامس والعاشر والعشرين والثلثين
والاربعين والخمسين والستين والسبعين والثمانين ولا يسقط عنها في هذه المدة صوم ولا صلوة بل يمكن مضي عمر المرئة كلها كذلك هذا كله
لو اعتبر في التلفيق اليوم الكامل واما لو اجزنا تلفيق الساعات فربما يطول الحيض الواحد في سنين كثيرة كما لا يخفى وحيث علم ان الحيض لا ينقص

عن الثلثة ولا يزيد عن العشرة لم يمتنع ان يكون ما بينهما حيضا بل قد يجب ذلك فيه للدليل الخاص الشرعي كالمقدار الذي تراه المرئة بعد العادة الم
المستقرة لها وقد لا يجب فيحكم عليه بالحيضية لقاعدة الامكان الاتية اما مط كما هو المش واما بشرط ان تمضي ما يوضع الحيض كما احتمله الاردبيلي
وجزم به جماعة ممن تاخر عنه وقد اشار الى ما يستقر به العادة بقوله وتستقر اي العادة بشهرين متفقين في حصول الحيض فيهما عددا او وقتا او هما
محققا ومستفيضا والاصل فيه قبل الاجماع مضمرة سماعة قال سئلته عن الجارية البكر اول ما تحيض تقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلثة قال فلها
ان تجلس ما دامت ترى الدم ما لم تجز العشرة فاذا اتفق شهران عدة ايام سواء فتلك ايامها وفي مرسلة يونس الطويلة فان انقطع الدم في اقل من سبع
او اكثر فانها تغتسل ساعة ترى الطهر وتصلي ولا تزال كذلك حتى تنظر ما يكون في الشهر الثاني فان انقطع الدم لوقته في الشهر الاول
سواء حتى توالى عليه حيضتان او ثلث فقد علم الان ان ذلك قد صار لها وقتا وخلقا معروفا تعمل عليه وتدع ما سواه ويكون سنتها فيما تستقبل ان
استحاضت قد صارت سنة الى ان تجلس اقرائها وانما جعل الوقت ان توالى عليه حيضتان او ثلث لقول رسول الله للتي تعرف ايامها دعي الصلوة
ايام اقرائك فعلمنا انه لم يجعل القرء الواحد سنة لها ولكن سن لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعدا الخبر وقد تبين من هذا الخبر مضافا الى الفتاوى
والى الاجماع بتسميته عدم تحققها بمرة واحدة خلافا لبعض العامة ثم حكى عن شرح الكتاب لفخر الاسلام انه حكاه عن بعض اصحابنا ولكنه في غاية
البعد كيف كان فيرده بعد ما تقدم من النص والاجماع مخالفته لذلك لمعنى العادة لغة وعرفا لانها من العود ويصح سلبها عن المرئة عرفا بمجرد ان ظ الرؤية مرتين
كما لا يخفى على المتامل ثم اعلم ان العادة العددية خاصة والعددية والوقتية معا فتحقق العادة شرعا بالنسبة الى الوقت خلقة سواء كان
اعتيادها من حيث اوله او من حيث وسطه او من حيث احد الطرفين مع الوسط يحتاج الى دليل غير المضمرة والمرسلة وقد يتمسك بقوله في مرسلة
فهذه لا وقت لها الا ايامها قلت او كثرت وفيه انه في مقابلة ان العدد والوقت كناية عن الحيض نعم التمسك فيه بعموم مثل قوله في مرسلة يونس
المتقدمة في مسئلة اعتبار التوالي فاذا رات المرئة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة الخبر حسن مع تحقق الصدق العرفي والظ عدم تحققه بالمرتين
بل الظاهر ان ايام الحيض التي اعتادتها وتكرر الدم فيها كثيرا بحيث صار عادة عرفية فحصل من ذلك ان احكام العادة تدور مدار العادة الشرعية
وهي المختصة بمورد الروايتين او العادة العرفية الحاصلة من تكرر الدم مرارا كثيرة وان كان خارجا عن موردهما كالوقتية المحضة الحاصلة بتوافق
شهرين او حيضين في الوقت وكالعددية الناقصة الحاصلة في الوقتية المذكورة كما سيجيء وكثير من افراد العادة التي ذكرها المحقق والمصر قدس سرهما
في المعتبر والشهيد قده في كرة وغيرها ذلك مما يبعد استنباطه من الروايتين فلا يكفي في ثبوت حكم العادة في هذه الافراد تكرر الدم مرتين بل لا بد
من تحقق العادة عرفا فالنسبة بين العادة العرفية والشرعية عموم من وجه هذا ولكن لا يبعد ان يوضع ما في الا عدا لقول بالفصل بين العادة الحاصلة
من المرتين والحاصلة من ازيد ان المستفاد من الروايتين سيما الاخيرة ان توالي الحيض على نهج واحد موجب للاخذ بالجامع بينهما في الثالث
سواء اتفقا في الوقت فقط او في العدد فقط او فيهما فيؤخذ في الاول بوقتهما وفي الثاني بعددهما وفي الثالث بوقتهما وعددهما جميعا والمراد بتوالي
الحيضين ان لا يتخلل بينهما حيض يخرجهما عن نظامهما فلا يقدح تخلل نقاء شهر او اكثر ولا تخلل حيض لا يخرجهما عن نظامهما كما لو رات في الشهر
الاول خمسة وفي الثاني ثلاثة وفي الثالث خمسة وفي الرابع ثلثة وفي الخامس خمسة وهكذا في كل فرد خمسة وفي كل زوج ثلثة فانه يحكم بتحقق
عادتين فاذا رات في الشهر الفرد دما مستمرا اخذت بالخمسة واذا استمر بها الدم في شهر الزوج اخذت بالثلثة الى غير ذلك من اقسام العادة و
الحاصل ان المستفاد من الروايتين بيان ضابط التحديد بالعادة العرفية كما بين ضابط كثير السهو بقوله اذا كان الرجل ممن يسهو في كل ثلاث
فهو ممن يكثر سهوه ويشير الى ذلك بل تنادي به قوله في الرواية الاخيرة لم يجعل القرء الواحد سنة لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعدا فدل على
ان كلما كانت سنة المرأة الاخذ باقرائها المعتادة فاقل ما يتحقق به العادة تحقق حيضتين قال في هي العادة اما متفقة او مختلفة فالمتفقة ان
يكون اياما متساوية كاربعة في كل شهر فاذا تجاوز الدم العشرة تحيضت بالاربعة خاصة واما المختلفة فاما ان يكون مترتبة او لا فالمترتبة كالمتفقة
كما اذا رات في الشهر الاول ثلثة وفي الثاني اربعة وفي الثالث خمسة ثم عادت الى ثلاثة ثم الى اربعة ثم الى خمسة وهكذا صار ذلك عادة فاذا تجاوز
الدم في شهر العشرة تحيضت بنوبة ذلك الشهر ثم على تاليه بحسب العادة الى ان قال ولو نسيت نوبته فالحق عندي انها تجلس اقل الحيض ولو نسيت
احد الاخيرين تحيضت بالاربعة لانها المتعين ثم تجلس للاخيرين ثلثة ثلثة لاحتمال ان يكون ما حيضناها فيه الى ان قال وان لم يكن مترتبة مثل ان رات
في الاول ثلثة وفي الثاني الخمسة وفي الثالث اربعة فان امكن ضبطه واعتادا فهو كالمتفق انتهى ولا ان يجري نحو ذلك في الوقتية المحضة بان
كان ترى في شهر اوله وفي الثاني ثانيه وفي الثالث ثالثه ثم في الرابع اوله وفي الخامس ثانيه وفي السادس ثالثه وهكذا ومثال غير المترتبة ايضا واضح
ثم اعتبار الوقت خاصة قد يكون بالنسبة الى اوله وقد يكون بالنسبة الى اخره وقد يكون بالنسبة الى الوسط والحاصل ان اقسام العادة اكثر من ان تذكر
ذكر بعضها المصر في كتبه تبعا للمحقق وتبعهما الشهيد وغيره وان احد الشهيد تبع كل على ما قبله وانتفاء العادة بذلك لا انك عرفت الاشكال فيها
تارة من جهة خروجها عن مورد النص ولعله لذا احتمل في كرة ما عرفت من النسخ واخرى في تحقق العادة فيها بالمرتين وعرفت اندفاع الاول بكفاية

او من حيث اخره

٢ وادناه سنتها

عموماً العادة في ذلك والنسخ انما يكون مع عدم كونها منتظمة متسقة واندفاع الثاني اما بعدم القول بالفصل بين التكرار مراراً او مرتين واما
بان المستفاد من النص تحديد العادة العرفية ولكن المسئلة بعد لا تخلو عن الاشكال ومما ذكرنا يظهر انه لا اشكال في عدم اعتبار تعدد الشهر
الهلالي في تحقق العادة العددية وفاقاً للمحكي عن نهاية وط وهي وكرى ومع صد وغيرها ونسبه الاخير الى كلمات الاصحاب فلو رات في اول شهر خمسة
وفي وسطه او آخره خمسة كفى في العددية لكن في بيان الدلالة استمر في الشهر الثالث تحيضت فيه بالخمسة بناء على اشكال انتهى والظ انه لا اشكال في
الحيض بخمسة واحدة لان تعدد الحيض لم يعتبر لها عادة واما في الوقتية فعن المحقق الثاني اعتبار تعدد الهلالي فيه محتجاً بان الشهر في كلام النبي والائمة
صلى الله عليه وعليهم انما يحمل على الهلالي نظراً الى انه الاغلب في عادة النساء وفي الاستعمال الغالب ولو رات ثلثة ثم انقطع عشرة ثم رات ثلثة ثم انقطع
عشرة ثم رات وعبر العشرة فلا وقت لها معلوماً لعدم تماثل الوقت باعتبار الشهر انتهى وتنظر فيه في الروض بان تكرر الطهر يحصل الوقت واحتج له بان
الشهر بالخصوص يحمل على الهلالي انما يتم لو كان في النصوص ذكر الشهر وليس الا في مضمرة سماعة ومرسلة يونس وفي الاحتجاج بهما اشكال لضعف الثانية
بالارسال والاولى بجرح سماعة وانقطاع خبره انتهى **اقول** اما التمسك في اعتبار الهلالي فضعيف لما عرفت من ان المستفاد من الخبرين عموم
العادة بالمرتين ولذا اعترف هو نفسه كغيره من الاصحاب بعدم اعتبار الهلالي في العددية ناسباً ذلك الى كلمات الاصحاب ويكون ذكر الشهرين في الروايتين
محمولاً على الغالب نعم ذلك كيف يمكن الامضاء على الشهرين الهلاليين بل عرفت ان مقتضى الامضاء على مورد الرواية خروج كثير من افراد العادة
كالوقتية المحضة وغيرها مما اعترف به في جامع المقاصد فالتمسك بالخبرين لاعتبار الهلالي في غاية الضعف واضعف منه الجواب عنهما في الروض
بضعفهما سنداً واما الجواب عن عدم تماثل الوقت في غير الهلاليين بتكرر الطهر فحسن توضيحه انه اذا تكرر طهران متساويان بان كان رات ثلثة حيضاً
ثم عشرة طهراً ثم ثلثة حيضاً ثم عشرة طهراً ثم ثلثة حيضاً فيصدق على الدم المرئي بعد مضي مقدار ذلك الطهر من الحيض الثالث انها رات الدم في
ايام حيضها لانها اعتادت بالحيض عقيب عشرة الطهر فاليوم الحادي عشر من ايام الطهر معدود من ايام حيضها عرفاً فاذا رات الدم فيه تحيضت قال
في المنتهى اذا عرفت المراة شهرها صارت ذات عادة وهو اجماع اهل العلم والمراد بشهر المراة المدة التي لها فيها حيض وطهر واقله ثلثة عشر يوماً عندنا
انتهى ونحوه بعينه في التحرير وقال في ط اذا رات المبتدئة دم الحيض خمسة ايام وعشرة ايام طهراً بعد ذلك ثم رات خمسة ايام دم الحيض ثم عشرة ايام
طهراً ثم استحيضت حصلت لها عادة في الحيض والطهر يجعل حيضها خمسة ايام وايام طهرها عشرة ايام وكذا اذا رات دم الحيض خمسة ايام
وخمسة وخمسين يوماً طهراً ثم رات خمسة ايام حيضاً وخمسة وخمسين طهراً ثم استحيضت يجعل حيضها في كل شهرين خمسة ايام لان ذلك صار
عادتها انتهى ونحوه في التذكرة وغرضهما من حصول العادة في الطهر حصول العادة باختصاص طهرها في عدد معين ليكون ما بعده وقت الحيض
ولا يتحيض الا فيه فكون المراة في المثالين المفروضين معتادة في الحيض من حيث العدد والوقت اما من حيث العدد فلمعلومية عدد ايام الحيض
واما من حيث الوقت فلمعلومية ايام الطهر الحاصلة من تكرره لوقت الحيض كما عرفت من عبارة الروض فهي في الحقيقة عادة وقتية للحيض اذ يصدق
على الدم المرئي بعد كل عشرة ايام طهر في المثال الاول وخمسة وخمسين في الثاني انها رات في ايام حيضها وليست هذه العادة مقصودة بنفسها
للطهر حتى يرد عليه ما قيل من ان مقتضى الادلة كالروايتين وغيرهما ان تكرر الحيض يثبت عادة فيه واما ان ذلك يثبت عادة في الطهر ايضاً
لو فرضناه وجهاً كالحيض فممنوع لا دليل عليه الى ان قال فح ترجع من استمر بها الدم فيما فرضه من المثال العددي تحكم بحيضية خمسة ومضى
ابداً الطهر الى ما يقتضيه الادلة من الاوصاف وغيرها فتامل انتهى ولا ريب ان مراد الشيخ من عادة الطهر ليس جواز الحكم بطهرية الدم المرئي فيه
وان كان محكوماً عليه بالحيضية ولو بقاعدة الامكان بل غرضه تحصيل وقت للحيض حتى يتحيض بمجرد الرؤية عند حضوره ويرجع اليه عند
استمرار الدم كما عرفت من كلام الشيخ بقي الكلام ان حصول العادة الوقتية بتكرر الطهر لا يحصل بحيضتين لان الطهرين المتساويين انما يقعان بين
ثلث حيض مع ان ظاهر النص والفتوى حصول العادة مطلقاً بحيضتين الا ان يقال ان العادة هنا ايضاً انما حصل بالحيضتين الاخيرتين لانهما
الموقتتان بما بعد الطهر المعين دون الحيض الاول نعم يحتاج اليه لتحقق تساوي الطهر المحصل للوقت فقد تلخص مما ذكرنا انه اذا استوت الحيضتان
عدداً ووقتاً في شهرين هلاليين متواليين حصلت العادة بمجرد تحقق الحيض الثاني وان كان ما بعده من الطهر مخالفاً لما بعد الحيض
الاول من الطهر واما اذا استوتا لا على هذا الوجه بان نقصتا عن الشهرين او زادتا فلا بد من تكرر طهرين متساويين كما يعلم ذلك مما ذكره
الشيخ من المثالين ولعل ذلك هو مراد الشهيد من اعتبار تكرر طهرين متساويين فيخصص ذلك بصورة حصول العادة في اقل من الشهر وفي
الزائد من الشهر الا ان المنسوب اليه اعتبار ذلك مطلقاً في الذكرى لا يشترط في العادة تعدد الشهر وما ذكره في الخبر بناء على الغالب فلو تساوى الدم
الحيضتان في شهر واحد كفى في العددية صرح به في ط وفي وقت وكذا لو تساويا وبلغا في الزيادة على شهرين اما الوقتية فالظ اشتراط تكرر طهرين متساويين
وقتاً ولو تساويا عدداً واختلفا وقتاً استقر العدد لا غير فح تستظهر برؤية الدم الثالث الى ثلثة ولو عبر عن العشرة رجعت الى العدد وان
اختلفا العدد لم تستظهر الطهر بتكرره متساوياً مرتين فلا وقت هنا قطعاً وفي العدد الوجهان ويظهر من كلام الفاضل انه لا عبرة بما سنفرا

الطهر وتستظهر وانه لو تغاير الوقت في الثالث فان لم يعتبر استقرار الطهر جلست لرؤية الدم وان اعتبرناه فبعد الثلثة او مضي الوقت هنا
ان تقدم على الوقت ولو تاخر ذلك امكن استظهاراً ويمكن القطع بالحيض هنا اذ وجوده في الجملة مقطوع به وتاخره يزيده انبعاثاً الا ان يقال
ان اتحاد الوقت انما يؤثر في الجلوس برؤية الدم فيه وقد لا يتفق دائماً وفي المبسوط اذا استقرت العادة ثم تقدمها او تاخر عنها بيوم او يومين
الى العشرة فيحكم بانه حيض فان زاد على العشرة فلا انتهى كلام الذكرى وانت خبير بان ظ كلامه الاعتراف بانه يقتضي وجود الدم الثالث في وقت الاولين
يحكم عليه بالحيضية فما يتفرع عليه من انه تستظهر برؤيته الثالث الى ثلثة وان كان في الوقت المتعدد بناء على استظهار المبتدئة و
فيثبت العادة بالحيضة الثالثة محل نظر ولعل منشأ ذلك توقف العلم باستواء الطهر الثاني للاول على العلم بكون الدم الثالث حيضاً
فلا بد من استكشاف ذلك بمضي الثلثة بناء على وجوب استظهار غير المعتادة وبعد ذلك يتحقق العادة ولذا قال في خبره على ما حكي عنه ان في الجاوز
بعد حضور الوقت قبل الثلثة اذا رات قبل الوقت بناء على اعتبار عادة الطهر اشكال الا ان قلنا باستظهار المبتدئة والمضطربة وفيه بعد عما
مما ذكرنا من الاحتمال في كلام من المعتبر عند حصول النقاء بعد الحيض الثاني مساواة للنقاء الواقع بعد الحيض الاول فلو زاد او نقص لم يتحقق
في حقها عادة حتى يقال تقدمت عادتها او تاخرت فهو معترف كما عرفت بوجوب التحيض عند رؤية الدم الثالث في وقت الاولين لعدم وانا رات الدم في ايام
ترك الصلوة لكنه يقول ان تحيضها ليس من جهة مجرد استواء الحيضتين بل لاستواء الطهرين ايضاً مدخل في ذلك غاية الامر انه لا ينفك رؤية الدم الثالث في الوقت
المتقدم عن استواء وقت الطهرين ولذا لا يظهر ثمرة هذه الاشتراط في هذا الفرض وانما تظهر في هذا الدم اذا وجد قبل وقت الاولين او بعده فانه لا يحكم با
لحيضية بمجرد الرؤية بناء على استظهار المبتدئة لانها غير داخلة في المعتادة ولا تميز يتعجل بها الوقت قبل العادة لتدخل في عموم ما دل على ان الصفرة على
الحيض بيومين ومطلقاً حيض مثلاً بانه مما يتعجل بها الوقت لان المفروض عدم تحقق العادة لفقد شرطها وهو استواء الطهرين وهذا بخلاف ما لو رات
الدم الثالث في وقت الاولين ثم رات الرابع مقدماً على الوقت ومؤخراً فانه وان لم تره في ايام حيضها الا انه يصدق انه تعجل بها الوقت فيحكم عليه بالحيضية
ومن هنا يظهر فساد ما اعترض به على الشهيد من انه لو لم يحكم على الدم الثالث المرئي قبل العادة بالحيضية لم يحكم عليه في الرابع فما زاد اذ لا فرق بين
الثالث والرابع فينتفي فائدة هذه الاشتراط نعم لو قلنا بالاستظهار في الدم المتعجل قبل العادة انتفت هذه الثمرة بقي الكلام في سند الشهيد في هذا
الاشتراط لو اراده على الاطلاق ولم نعثر عليه كما اعترف به جماعة وقد عرفت انه يحتمل ان يكون مراده اعتبار استقرار الطهر في غير ما اذا استوت الحيضتان
في شهرين هلاليين متواليين بل فيما اذا استويا فيما دون او في الزائد عليهما بل سياق عبارته لا يابى ذلك حيث ذكر اولاً عدم اعتبار تعدد الشهر في العادة
وجواز حصولها في اقل من شهرين او في الزيادة عليهما ثم قال اما الوقتية يعني حصول العادة الوقتية في هاتين الصورتين فالظ اشتراط تكرر طهرين متساويين
فتنزل والانصاف ان عبارة الشهيد في المقام لا تخلو من اشكال واضطراب كما اعترف به بعض المعاصرين من الاعلام ثم انه هل يؤخذ باقل العددين في
الوقتية المحضة ويجعل عادة لها فتسمى بالعددية الناقصة ام لا ظاهر الذكرى الاول ويرجح مع صدق الروض الثاني لعدم تحقق الاستواء والاقوى انه
وهو حسن ان اوجبنا الجمود على ظ النص والا فالقاصد ايام الاقراء على العدد الاقل فقد عرفت ان الجمود على ظ النص يوجب خروج اكثر اصناف العادة لكن
الاقوى عدم ثبوت العدد الناقص فلا يرجع اليها عند الاستمرار لان الظ من ادلة رجوع المستحاضة الى ايامها وتركها العبادة ايام اقرائها ثبوت ايام معلومة معينة
فاذا اخذت بالاقل فلم ياخذ باقرائها وانما اخذت بجزء واحد من اقرائها فلو تعرض في المرسلة الطويلة على ان النبي لم يسم لها العدد الواحد وانما سن لها
الاقراء هذا كله لو كان خلاف العدد بيوم كامل ولو كان ببعض يوم فالمصرح به في كشف الغطاء انه لا يقدح وهو على اطلاقه مشكل وهل العبرة في العادة
باستيلاء الاخذ والانقطاع سواء كان بينهما نقاء محكوم بالحيضية على نهج واحد ومع الاختلاف لم يكن او بايام الدم فان تخلل النقاء بايام الدم المتصل
ولا ينظر الى المنفصل بعد النقاء وجوه ظاهر اكثر العبارات الاول خصوصاً قولهم لو اعتادت النقاء في اثناء العادة وكذا الاكثر النصوص وظاهر بعضها
الثاني مثل قوله في المرسلة القصيرة كلما كبرت سنها نقصت ايامها مضافاً الى انصراف الاطلاق الى ايامها التي كانت تقعد فيها ونحو ذلك الى ايام الدم فما
وجزم بعض من قارب عصرنا بالثالث مدعياً انه المستفاد من الفتاوى والنصوص بعد امعان النظر ويترتب على الوجوه لو اعتادت ثلثة ثم نقاء يوم ثم الدم
يومين فايام حيضها ستة على الاول وخمسة على الثاني وثلثة على الثالث ثم انه لا فرق في المرتين المثبتين للعادة بين ثبوت حيضيتهما بالوجدان او
بقاعدة الامكان او بالصفات مع استمرار الدم او بالملفق من الثلثة او اثنين منها اما ثبوتهما بالوجدان فظ واما الصفات عند استمرار الدم فلان ظ
روايات صفة الدم جعل الشارع اياها طريقاً للحيض الواقعي اما مطلقاً كما ذهب اليه صاحب المدارك ومن تبعه وامله وقد اختلاط الحيض بالاستحاضة
بعبور الدم العشرة كما هو مذهب المشهور وعلى كل تقدير فقد جعلها الشارع بمنزلة الوجدان في اثبات الحيض الواقعي كسائر الطرق الشرعية للموضوعات
الواقعية ومنه يظهر ضعف قياس الرجوع الى الصفات على الرجوع الى الروايات للمتحيرة فكما لا يثبت بها العادة كذلك الصفات ويظهر ايضاً ثبوتها بقاعدة
الامكان لان المستفاد من دليل تلك القاعدة على تقدير تماميتها جعل اجتماع الشروط وفقد الموانع المقررة في الشريعة طريقاً للحيض الواقعي كما لا
يخفى على من تامل في ادلتها بل ظ الروايتين المتقدمتين فيما يثبت به العادة كون الدم في المرتين حيضاً بمقتضى الامكان لا الوجدان والظ انه لا خلاف

فی ذلک کما انه لا خلاف فی ثبوتها بالصفات قال فی هی لا نعرف فیه خلافا نعم قد یشکل فی بعض افراد التمییز الحکم بتحقق العادة علی الدم المحکوم بکونه حیضا
کما لو رأته فی المرة الاولی اسود وفی المرة الثانیة احمر ولذا تردد فی کره واستغرب فی بر لعد هذا کله فیما یتحقق به العادة اما ما به تزول فالظاهر انه لا خلاف عند
فی عدم زوالها بمرة واحدة خلافا للمحکی فی هی عن ابی یوسف بناء علی مذهبه من ثبوت العادة بالمرة ولا فی زوالها بطرو عادة اخری حاصلة من تکرر الدم مرتین
متساویین علی خلاف العادة الاولی قال فی هی لو کانت عادتها ثلثة فرأت خمسة فی شهر وانقطع فهو حیض اجماعا ولو استمر فی الرابع جلست عادتها الثلثة
عندنا وعند ابی حنیفة ومحمد وعند ابی یوسف تحیض خمسة اما لو رأته فی الشهر الرابع خمسة کالثالث واستمر فی الخامس کان حیضها خمسة لتحقق العادة
الثانیة وهو اتفاق انتهی وقال ایضا فی انتقال المکان لو انتقل المکان فی شهر ثم استمر فی الثانی عملت علی عادتها القدیمة خلافا لابی یوسف ولو رأتها
مرتین ثم استمر فی الثالث ردت الیها لانه مرتین عندنا وعند الثلثة انتهی والوجه فیما ذکره ظهور ذلک عرفا من ادلة العادة فان کان فی ذلک خفاء فی نظر العرف
بالنسبة الی المرتین فانما هو لخفاء تحقق العادة بها عندهم والا فلو فرض تحقق عادة عرفیة بعد تحقق مثلها فلا ینبغی التأمل فی ان مراد الشارع من وجوب
الجلوس بقدر ایام عادتها هی العادة الفعلیة دون ما کان لها عادة فی الزمان السابق وبالجملة فلا ریب فی نسخ العادة الثانیة للاولی عند اهل العرف حیثما
فرض تحقق العادة عندهم بحکمهم او حکم الشارع اما لو تکرر مخالفة العادة لا علی نسق واحد فظاهر کلام المنتهی عدم زوال العادة لانه قال فی رد ابی یوسف
القائل بزوالها بالتخلف مرة ان العادة المتقدمة دلیل علی ایامها التی اعتادت فلا یبطل حکم هذا الدلیل الا بدلیل مثله وهی العادة بخلافه انتهی لکن ربما
یشکل فیما لو وقع التخلف مرارا متعددة سیما اذا صدق فی العرف ان لیس لها ایام معلومة ویؤید الاشکال روایة اسحق بن جریر المتقدمة فی صفات الحیض
قال فیها فان الدم یستمر بها الشهر والشهرین والثلثة کیف تصنع بالصلوة قال تجلس ایام حیضها ثم تغتسل لکل صلوتین قالت له ان ایام حیضها تختلف
علیها وکان یتقدم علیها الحیض الیوم والیومین والثلثة ویتأخر مثل ذلک وما علمها به قال دم الحیض لیس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة
دم فاسد بارد الخبر دل علی الرجوع الی التمییز مع اختلاف اوقات الدم بعد استقرار العادة العددیة الا ان یقال ان المراد من اختلاف ایام حیضها
اختلافها مرة وان الامر بان لا یتحقق لها عادة فالمراد من تقدم الیوم والیومین تقدمه عن محله فی المرة السابقة لا تقدمه وتأخره عن عادتها المستقرة
اذ مجرد تقدم الدم علی العادة او تأخره عنها بالیومین او الثلثة لا یوجب الرجوع الی التمییز کما سیجیء وکیف کان فالمرجع فی زوال العادة الحکم العرفی بعد
ولما ذکر المصنف ما یتحقق به العادة ذکر ما یتفرع علی تحقق العادة وعدمه من الاحکام والکلام فی احکام المعتادة وغیرها المعبر عنها بالمبتدئة والمضطربة
یقع تارة فی وقت تحیضهما واخری فی مقداره بعد تحقق الحیض وقد ذکر المصنف قدس سره بعض هذه الاحکام ونحن نستوفی الکل **فنقول** لا اشکال ولا
خلاف فی ان ما تراه المرأة من الدم ذی الصفرة وهی لون الاصفر او ذی الکدرة وهی ضد الصفاء فی ایام الحیض وهی الایام المختصة بالحیض بحسب عادة المرأة
حیض ویدل علیه بعد عموم الامر بالقعود عن الصلوة ایام الحیض خصوص المستفیضة کقوله فی مرسلة یونس القصیرة وکلما رأت المرأة فی ایام حیضها
من صفرة او حمرة فهو من الحیض وکلما رأته بعد ایام حیضها فلیس من الحیض وفی المرسلة الطویلة فی حکم المضطربة انها لو کانت تعرف ایامها ما احتاجت
الی معرفة لون الدم لان السنة فی الحیض ان تکون الصفرة والکدرة فی ایام الحیض اذا عرفت حیضا کله وفی ط روی عنهم ان الصفرة والکدرة فی ایام
الحیض حیض وفی ایام الطهر طهر وفی صحیحة ابن مسلم عن المرأة تری الصفرة فی ایامها قال لا تصلی حتی تنقضی ایامها وان رأت الصفرة فی غیر ایامها
توضأت وصلت الی غیر ذلک من الاخبار التی لا یبعد دعوی تواترها مع ان المحکی عن السید والشیخ فی الناصریات والخلاف کما سیجیء فی قاعدة الامکان
دعوی الاجماع علی الکلیتین وبالجملة فلا اشکال فی المسئلة بناء علی ما فسرنا به ایام الحیض واما ما فسره فی ض واستظهره المصنف فیه وهو صریح المبسوط
والسرائر من ان المراد بایام الحیض ایام امکان الحیض سواء کانت ایام العادة او غیرها فعلی هذا تدخل المبتدئة ومن تعدت ایام عادتها دم بعد اقل
الطهر وضابطه ما امکن کونها حیضا قال فی الروض بعد تفسیرها بایام الامکان وربما فسرت بایام العادة والنصوص بعمومها دالة علی الاول انتهی فلا
یخلو عن اشکال بل نظر ومنع لعدم العموم فی النصوص بل المتبادر من ایام الحیض فیها ایام العادة سیما الفقرة المتقدمة من مرسلة یونس الطویلة ومستند
ان لیس فیها نص صریح ولا ظاهر نعم ینطبق هذا التفسیر علی ما سیأتی من قاعدة الامکان مع ان هذا الکلام یصیر عبارة اخری عن القاعدة فلا
مناسبة لذکره هنا فی ذیل بیان موضوع العادة ولا لقوله فیما بعد وکل دم یمکن ان یکون حیضا فهو حیض نعم یمکن ان یستظهر ارادة هذا المعنی بقرینة
مقابلة هذه الفقرة بقوله کما ان الاسود الحار الواقع فی ایام الطهر فساد ای استحاضة اذ لو لم یرد من ایام الطهر ایام امتناع الحیض فی مقابل ایام
امکانه بل ارید منه خصوص ما عدا ایام العادة لم یستقم الکلام علی عمومه لوجوب اخراج کثیر من الافراد حتی لا یبقی الا ما امتنع کونه حیضا من ایام عادة
الطهر ویندفع بان المراد ایام وجوب الطهر فی مقابل ایام وجوب الحیض لا ایام امتناع الحیض فی مقابل ایام امکانه فتامل وکیف کان فما تراه المعتادة
فی ایام طهرها لا یحکم علیه بالفساد علی الاطلاق بل فیه تفصیل وتوضیحه ان الدم اما ان یحدث للمعتادة قبل العادة واما ان یحدث بعدها فان حدث
قبلها فالظاهر الحکم بالحیضیة ولو مع الصفرة لقوله علیه السلم فی موثقة سماعة عن المرأة تری الدم قبل وقتها قال اذا رأت الدم قبل وقت الحیض فلتدع الصلوة فانه
ربما تعجل بها الوقت ونحوها الاخبار المستفیضة الدالة علی ان الصفرة قبل الحیض بیومین او یوم من الحیض ولا یعارضها مفهوم ما دل علی ان المرأة

اذا رأت الدم فی ایام حیضها ترکت الصلوة ولا صحیحة ابن مسلم وان رأت الصفرة فی غیر ایامها توضأت وصلت لانهما مقیدان بالمستفیضة المذکورة مع ان
الظاهر من الشرطیة فی الاول سوقها لمجرد بیان الوجود منها لا لوجوه ثم ان صریح تلک المستفیضة کظاهر الموثقة اناطة الحکم بتقدم الدم علی وقت یصدق علیه تعجیل
العادة فلو رأت قبل عشرین یوما او اکثر قبل عادتها فالظاهر عدم صدق تعجیل الوقت ما بیوم والیومین نحو لا علی التمثیل خلافا للمحقق والشهید الثانیین فالحقا
بها المبتدئة والمضطربة وان اختلفا فیهما فی التحیض بالرؤیة وعدمه کالمحکی عن جماعة فاطلقوا الحاقه بما رأته فی العادة بل ربما حکی عن بعض الاجماع وکان المحکی
عنه کاشف اللثام کما صرح بحکایته عنه بعض اخر لکن نسبة هذا القول الیه توهم من ظاهر اخبار ما فی لک من اخبار حملها کالمبتدئة ودعواه الاجماع
انما هی علی حیضیة الدم الذی تعتاده المرأة سواء رأته فی العادة او متقدما علیها او متأخرا عنها لا علی تحیض المعتادة بمجرد رؤیتها الدم قبل عادتها وذلک
واضح علی من لاحظ کشف اللثام وکیف کان فیشهد لهذا القول اطلاق موثقة سماعة المذکورة مضافا الی قاعدة الامکان ویرد علی الاول منع صدق تعجیل الوقت
بمطلق التقدم وعلی الثانی منع جریان قاعدة الامکان قبل استقراره کما سیجیء فی المبتدئة والمضطربة نعم فی موثقة عبد الرحمن البصری المتقدمة فی اکثر
الحیض قال اذا رأت المرأة الدم من الحیضة الثالثة فهی تملک نفسها قلت فان تعجل الدم علیها قبل ایام قرئها فقال اذا کان الدم قبل عشرة ایام فهو من
الحیضة الاولی فهو امتلک بها وهو من الحیضة التی تطهرت منها وان کان الدم بعد العشرة فهو من الحیضة الثالثة وهی املک بنفسها دلالة علی وجوب
التحیض برؤیة الدم الثالث بمجرد مضی العشرة من الحیضة السابقة لکن لا یبعد دعوی انصرافها الی الدم المتصف بالصفات کما سیجیء فی تحیض المبتدئة
والمضطربة ایضا برؤیة الدم متصفا بالصفات نعم یمکن الاستیناس بها لتقریب الدلالة فی موثقة سماعة بان یستشهد بها علی صدق التعجیل بمجرد التقدم
علی العادة قلیلا کان او کثیرا حیث ان الراوی سئل عن صورة تعجیل الدم فاستفصل الامام فیها بین ما انفصل عن الحیض السابق بعشرة وبین ما
انفصل باقل منها هذا مضافا الی ما یظهر من الروض من ان العرف فی التقدم بین الیومین والزائد عنهما احداث قول ثالث لکنه خبر بعید لان دلالة الموثقة
علی صدق تعجیل الوقت بمطلق التقدم ممنوعة اذ الثابت بها بعد التسلیم صدق تعجیل الدم لا تعجیل الوقت بتقدم العادة ولا منافاة بین ان یعجل الدم فیری
حیضا ولا یتقدم العادة بل تری الحیض ایضا عند حضورها والحاصل ان تعجیل الوقت انما یصدق اذا ظن من جهة قرب الزمان بالعادة انه المرئی تقدم الوقت
تقدم علی وقتها هذا کله مع الوجه قبلها وان شئت بعد ما فی الحیض جهالة من الحکم بالحیضیة فیما ذکر من الحکم فی صورة التقدم لان تأخره یرید اتباعا
مع امکان دعوی عدم القول بالفرق بین التقدم والتأخر وقوة احتمال ان یستفاد من تعلیل الحکم بالتعجیل فی الموثقة المتقدمة اناطة الحکم بمطلق التخلف
ومن ان الاصل عدم الحیض وقد عرفت عدم جریان قاعدة الامکان هنا قبل استقراره وضعف الوجوه المذکورة للتحیض مضافا الی ما تقدم من الصحیح وان
رأت الصفرة فی غیر ایامها توضأت وصلت الدالة علی ان مطلق الدم المرئی او خصوص الصفرة بعد الحیض بیومین لیس من الحیض لکن الانصاف ان الظاهر
من هذه الاخبار انما اذا رأت الدم فی ایامها فقعدت عن ایامها بیوم او یومین لا ما اذا حدث الدم بعد ایامها وبین المسئلتین بون واضح وربما اشتبه
الامر علی بعض فتخیل ان الکلام هنا فی المسئلة الاولی فاختار فی المسئلة ان الدم اذا تأخر عن العادة فلا بد من الاستظهار بیوم او یومین ومنه یظهر
ایضا فساد ما اجاب به فی تق عن ملاحظة وخبره حیث تحقق فی المسئلة التحیض مع اتصاف الدم بصفة الحیض من ان هذا مخالف للاخبار الدالة علی
الاستظهار اذ لا تفصیل فیها بین کون الدم بالصفات وعدمه فالحکم بالتحیض فی المقام لا یخلو عن اشکال کما لا یخلو عن قوة للوجوه المذکورة ولذا مال الی الحکم
بالتحیض من لم یحکم به فی المتقدم کالشهید والمحقق وعلیه فالظاهر انه لا فرق بین التأخر بزمان طویل او قصیر لانه کلما طال الزمان ازداد انبعاثا اما المفروض
انها لم تر الدم فی العادة ثم ان المحکی عن الشیخ فی ط انه قال متی استقر لها عادة ثم تقدمها الدم او تأخر بیوم او یومین حکمت بانه من الحیض وان تقدم باکثر من
ذلک او تأخر بمثل ذلک الی تمام العشرة حکم ایضا بانه دم الحیض انتهی والظاهر ان المراد بقوله تأخر بمثل ذلک الی تمام العشرة ما لو تجاوز الدم العادة لا
ما اذا تأخر حدوث الدم عن العادة کما فهمه فی ک تبعا لظاهر کره فیکون الغرض من هذا الکلام بیان مقدار تحیض من تقدمها الدم وتأخرها مع الرؤیة فی
العادة هذا تمام الکلام فیما لو حدث الدم قبل العادة علی وجه یصدق تعجیل العادة بان تقدم بزمان قلیل او حدث بعدها طال الزمان او قصر ولو حدث فی زمان
متقدم لا یصدق معه تعجیل العادة کما لو رأته قبل عشرین یوما من العادة فقد عرفت ان اخبار التقدم علی العادة لا تفی بالدلالة علی التحیض فی هذا الفرض
فحکمه حکم دم المبتدئة فلا بد من التعرض له وان اهمله المصنف قدس سره **فنقول** ان الاظهر انها تتحیض بالرؤیة بشرط اتصاف الدم بصفات الحیض
وبدونه یستظهر الی مضی ثلثة وفاقا لجماعة من المتأخرین تبعا لصاحب المدارک اما الحکم مع وجود الشرط فیدل علیه مضافا الی اخبار الصفات ان لم
یرد هنا فی صورة تردد الامر بین الحیض والاستحاضة العرفیة وهی الدم المتصل بایام العادة فلا ینفع فی صورة عدم اختلاط الحیض بالاستحاضة
روایة اسحق بن عمار الواردة فی الحبلی تری الدم الیوم والیومین فقال ان کان دما عبیطا فلا تصلی ذینک الیومین وان کانت صفرة فلتغتسل عند کل صلوتین
بناء علی عدم القول بالفصل بین الحامل وغیرها ومفهوم ما سیجیء من صحیحة ابن الحجاج واطلاق صحیحة ابن المغیرة عن ابی الحسن الاول علیه السلم فی امرأة
نفست فترکت الصلوة ثلثین یوما ثم طهرت ثم رأت الدم بعد ذلک قال تدع الصلوة لان ایامها ایام الطهر قد جازت مع ایام النفاس خرج عنه الصفرة
لما سیجیء ویؤید ذلک بناء العرف علی التحیض وترتیب آثار الحیض عند وجدان الدم بالصفات بمجرد سماع قول الشارع اعتزلوا النساء فی المحیض وغیر ذلک

من الخطابات الواردة في احكام الحايض ويشهد بما ذكرنا ما تقدم من تصديق غير واحد من النساء للامام عند سؤالها اوصاف الحيض فقال لبعضهن والله لو كان امرأة
ما زاد على هذا وقال للاخرى ان كان امرأة واما عدم الحكم مع عدم الصفات فيدل عليه اصالة عدم الحيض السليمة من ورود قاعدة الامكان عليها في المقام
المقرر ومادل على انها ان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت ومفهوم قوله اذا رأت المرأة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة بناء على عدم القول بالفصل
بين المبتدئة وما تراه المعتادة في غير وقتها مما لا يلحق بوقتها ومفهوم رواية الحال المتقدمة وصريح منطوق صحيحة ابن الحجاج عن امرأة نفست فمكثت ثلثين
يوما او اكثر ثم طهرت ثم رأت دما او صفرة قال ان كانت صفرة فلتغتسل ولتصل ولا تمسك عن الصلوة ولا يخفى صراحتها من حيث التقييد بين الدم
والصفرة الكاشف عن انصراف الدم في ساير الاخبار الى ما يقابل الصفرة خلافا للمحكي عن ط والمهذب والوسيلة والجامع وجملة من كتب المصنف قده وكره و
فقالوا بالتحيض برؤية الدم مطلقا وان كان صفرة بل هو الاشهر كما عن كشف الالتباس وقد ينسب الى ظاهر المقنعة وهو توهم لانه لم يرد في المقنعة على ان قال
ان الحايض هي المرأة التي ترى الدم الاحمر الخارج منها بحرارة فينبغي لها اذا رأته ان تترك الصلوة انتهى وكيف كان فربما استدل لهذا القول بقاعدة الامكان
كما ذكرها المصنف قده في هي ولف وبالجبر الصفات المتقدمة بناء على عدم القول بالفصل بين كون المرئي متصفا بالصفات او غير متصف كما ادعاه استاذ الكل
في شرح المفاتيح وبعموم الرياض وباطلاق الاخبار الدالة على ترك الصوم بمجرد رؤية الدم وانها اي شيء رأت الدم فقد افطرت واطلاق صحيحة ابن المغيرة المتقدمة
في ادلة المجان وخصوص الموثقة المتقدمة في حكم من عجل عليها الدم قبل ايام اقرائها بناء على عدم الفصل بين المبتدئة والمعتادة اذا تقدم دمها العادة على وجه
لا يلحق بالعادة على وخبر سماعة المتقدم عليها بزمان كثير ومضمرة سماعة عن الجارية البكر اول ما تحيض تقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلثة لا يكون طمثها في ايام
سواء قال فلها ان تجلس وتدع الصلوة ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة وموثقة ابن بكير اذا رأت المرأة الدم في اول حيضها واستمر الدم تركت الصلوة
عشرة ايام وموثقة الاخرى في الجارية اول ما تحيض تدفع عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى يمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا
مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة وفي الجميع نظر اما في قاعدة الامكان فلما عرفت من عدم جريانها في المقام لعدم استقرار الامكان وجعله بحكم المستقر
بما له بقاء الدم الى الثلثة ممنوع او لا مع جريان اصالة البقاء فمثل ما نحن فيه بل الاصل عدم حدوث الزايد على ما مضى كيف ولو ثبت بحكم الاصل بقاؤه الى الثلثة لم يحتج
الى قاعدة الامكان للاتفاق من الطرفين على ان الدم المستمر الى الثلثة حيض واما تحيض المعتادة برؤية الدم مع اصالة عدم حدوث الزائد فلان العادة سبب شرعي
الحكم وليس من جهة الامكان حتى يعتبر فيه الاستقرار ومما ذكرنا يظهر استقامة ما ذكره المحقق وعدم استقامة ما اعترض عليه المصنف في المحكي عنه
في المعتبر بعد ما استدل على لزوم الاحتياط بالعبادة بان مقتضى الدليل لزوم العبادة حتى يتحقق المسقط قال ولو قيل لو لزم ما ذكرته قبل الثلثة لزم بعدها
لجواز ان ترى ما هو اسود ويتجاوز فيكون هو حيضا لا الثلثة قلنا العرف ان اليوم واليومين ليس حيضا حتى يستكمل ثلاثا والاصل عدم التتمة
حتى يتحقق اما اذا استقر ثلثا فقد كمل ما يصلح ان يكون حيضا ولا يبطل هذا الا مع التجاوز والاصل عدمه انتهى واعترض المصنف قده بانه
اما ان يعتبر في صيرورة الدم حيضا صلاحيته له او وجود ما يعلم انه حيض والثاني يلزم منه ان لا يحكم بالحيضية الا بعد الانقطاع على
العشرة او بدونه لا يقطع لجواز ان يكون الحيض ما يتلوه وان اعتبرت الصلاحية فهي موجودة في البابين انتهى وثانيا بانه لو سلم جريان اصالة
البقاء في الدم لكنه لا يجدي في اثبات الامكان المستقر ليدخل تحت معاقد اجماعات قاعدة الامكان لان مراد المجمعين من الاستقرار
هو الواقعي المتيقن وبعبارة اخرى الدم الموجود في ثلثة ايام وليس لفظ الامكان المستقر واردا في نص شرعي حتى يترتب على الثابت منه بالا
ستصحاب ما يترتب على المستقر الواقعي وبه يندفع ما يتوهم انه لو بني على اصالة بقاء الدم لم يجز الحكم بالتحيض بعد الثلثة لاصالة بقائه الى ما بعد العشرة
مضافا الى ان مجرد بقائه الى ما بعد العشرة لا يوجب عدم حيضية المرئي ابتداء الا اذا فرض حدوث دم اخر اقوى منه وعرفت ان الاصل عدمه وان
قلنا بجريان اصالة البقاء في هذا الدم الموجود مع التجاوز عن العشرة مع تجدد الدم الاقوى ليس كانقطاع الدم على ما دون الثلثة بحيث يكشف
عن امتناع كون المرئي اولا حيضا في الواقع ليكون احتماله موجبا لعدم استقرار الامكان وانما هو حكم شرعي ظاهري يرجع الى ترجيح احد الدمين اللذين
يمكن حيضية كل منهما امكانا مستقرا على الاخر لمرجح شرعي وهي الصفة ولاجل ما ذكرنا كلا او بعضا لم يتمسك بهذه القاعدة احد ممن ادعى الاجماع عليها
كالمحقق والمحقق الثاني وكاشف اللثام وغيرهم عدا المصنف قده وتبعه في شرح المفاتيح في الرياض واما اخبار الصفات فقد اعترفنا بمضمونها الا ان
دعوى عدم القول بالفصل ممنوعة جدا كيف والظاهر من كلام المصنف في هي ولف في مواضع متعددة لاختصاص النزاع بالدم المتصف كما اعترف به صاحب
المدارك تبعا للمحكي عن ابن فهد في المهذب البارع ما عرض الوحيد البهبهاني وبعض من تبعه على صاحب المدارك في فهم هذا من كلام المصنف ثم يقع في محله
الكلمات غير المصنف ممن اخبار التحيض بالرؤية مطلقة يمكن دعوى انصرافها الى المتصف بالصفات سيما مع ذكرهم اياها في تعريف الحيض فتطبيق
كلامهم على عبارة المقنعة المتقدمة غير بعيدة خصوصا مع جعل الصفرة في مقابل الدم في غير واحد من النصوص كما تقدم بعضها ومنه يظهر ضعف الاستدلال
بالموثقة المتقدمة في عدة الطلاق وصحيحة ابن المغيرة ومما دل على افطار الصائمة برؤية الدم مع انه لا يخفى على المتأمل سوق هذه الاخبار لبيان حكم اخر دون
الدم وان ما وقع بفطر الصائمة لدفع ما ربما يتوهم من كونه كالسهو لا يقدح فيه حدوثه بعد الزوال وبالجملة لا ريب ان رؤية الدم فيها كناية عن خروج الحيض

فلو رضي احد بالتمسك باطلاقها لزمه وعدم جعلها كناية عن الخروج عن المخرج يرضى بان يتمسك باطلاق الدم ولا يجعلها كناية عن خصوص دم الحيض
وهذا واضح واضعف من ذلك كله التمسك بالموثقات الاخيرة فان المفروض فيها تحقق الحيضية وانما السؤال عن مقدار التحيض كما لا يخفى وكيف
كان فالظ ضعف هذا القول ونحوه في الضعف اطلاق القول بالاستظهار الى الثلثة كما عن الاسكافي والسيد وسلار والحلبي والحلي والمحقق و
في عد والمحقق الثاني والشهيد في س للاصل المتقدم المندفع بما تقدم وقد تقدم احتمال حمل اطلاق كلماتهم على الدم المتصف به هذا كله في المبتدئة
واما المضطربة فالاقوى انها كالمبتدئة لاتحاد الدليل وعن ابن طاوس التفصيل في المضطربة بين ظنها بالحيض وعدمه هذا كله في وقت تحيض المرأة
باقسامها من المعتادة وغيرها واما مقدار تحيضها فاعلم انه لا اشكال في ان الدم اذا انقطع على العشرة فهو حيض سواء في ذلك المعتادة وغيرها على المش
وسيأتي الكلام والخلاف في بعض افرادها مثل ما بعد الاستظهار وغيره ولو تجاوز الدم عشرة ايام رجعت المرأة في تمييز حيضها عن طهرها الى المناصب الشرع
مائزا في حقها بحسب حالها توضيحه ان المرأة لا تخ اما ان تكون بالفعل ذات عادة مستقرة واما ان لا تكون كك والثانية اما ان تكون ممن سبقت لها عادة
فنسيتها واما ان تكون ممن لم يستقر لها عادة اصلا والاولى تسمى ناسية والثانية اما ان تكون مبتدئة اي ابتدأ بها الدم او ابتدأت به مرة او مرتين
مختلفين واما ان لا يكون كك بان تكرر منها الدم مرارا وتسمى مضطربة وقد يطلق المبتدئة على الاخيرتين وعلى الاصطلاح الاول جرى في المعتبر والمحكي
عن ط والجمل والعقود والغنية وئر والوسيلة وهي وغيرها وفي النسبة الى الكثير منها نظر وعلى الثاني جرى في يع كالمصنف في بعض كتبه والشهيد ونسبه غير واحد
الى من تأخر عن المصنف ومما يشهد له مرسلة يونس الطويلة حيث حصر فيها المستحاضة في ثلثة اقسام وجعل الناسية قسما واحدا وفيها انه جعل
المبتدئة بالمعنى الاخص ايضا مقابلا للناسية والمعتادة فالقسم الرابع وهي من لم تستقر لها عادة مع تكرار الدم غير مذكور في المرسلة الا على التقريب
الذي ذكره جمال الملة في حاشيته من شمولها لمن لم يستقر لها عادة وعدم شمولها للناسية كما سيأتي وهذا الخلاف وان لم يكن فيه مزيد ثمرة الا ان المرسلة
الشريفة مشتملة على فوائد كثيرة اخر فينبغي التيمن بذكر المرسلة **فنقول** روى الكليني عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن محمد بن عيسى عن يونس عن غير واحد
انهم سألوا ابا عبد الله عن الحايض والسنة في وقته فقال ان رسول الله سن في الحيض ثلث سنن بين فيها كل مشكل لمن سمعها وفهمها حتى لم يدع
لاحد فيه مقالا بالرأي اما احدى السنن فالحايض التي لها ايام معلومة قد احصتها بلا اختلاط عليها ثم استحاضت فاستمر بها الدم وهي في ذلك
تعرف ايامها ومبلغ عددها فان امرأة يقال لها فاطمة بنت ابي جيش استحاضت فاتت ام سلمة رضي الله عنها فسألت رسول الله ص في ذلك فقال
تدع الصلوة قدر اقرائها او قدر حيضها وقال انما هو عرق وامرها ان تغتسل وتستثفر بثوب وتصلي قال ابو عبد الله هذه سنة النبي في التي
تعرف ايام اقرائها ولم تختلط عليها الا ترى انه لم يسألها كم يوم هي ولم يقل اذا زادت على كذا يوما فانت مستحاضة وانما سن لها اياما معلومة
كانت لها اياما معلومة كانت لها من قليل او كثير بعد ان تعرفها وكذلك افتى ابي وسئل عن المستحاضة فقال انما ذلك عرق او ركضة من الشيطان
فلتدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة قيل وان سال قال وان سال مثل المثعب قال ابو عبد الله هذا تفسير رسول الله ص وهو
موافق له فهذه سنة التي تعرف ايام اقرائها ولا وقت لها الا ايامها قلت او كثرت واما سنة التي كانت لها ايام متقدمة ثم اختلط عليها من طول
الدم فزادت ونقصت حتى اغفلت عددها وموضعها من الشهر فان سنتها غير ذلك وذلك ان فاطمة بنت ابي جيش اتت النبي فقالت اني استحاض
ولا اطهر فقال النبي ليس ذلك بحيض وانما هو عرق فاذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم وصلي فكانت تغتسل
في كل صلوة وكانت تجلس في مركن لاختها فكانت صفرة الدم تعلو الماء قال ابو عبد الله اما تسمع رسول الله امر هذه بغير ما امر به تلك الا ترى
انه لم يقل لها دعي الصلوة ايام اقرائك ولكن قال لها اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي وصلي فهذا يبين ان هذه امرأة
قد اختلط عليها ايامها لم تعرف عددها ولا وقتها الا تسمعها تقول اني استحاض ولا اطهر وكان ابي يقول انها استحيضت سبع سنين ففي
اقل من ذلك تكون الريبة والاختلاط فلهذا احتاجت الى ان تعرف اقبال الدم من ادباره وتغير لونه من السواد الى غيره وذلك ان دم الحيض اسود
يعرف ولو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة في الحيض ان تكون الصفرة والكدرة فما فوقها في ايام الحيض اذا
عرفت حيضا كله ان كان الدم اسود او غير ذلك فهذا يبين لك ان قليل الدم وكثيره ايام الحيض حيض كله اذا كانت الايام معلومة فاذا جهلت الايام
وعددها احتاجت الى النظر حينئذ الى اقبال الدم وادباره وتغير لونه من السواد ثم تدع الصلوة على قدر ذلك ولا ارى النبي قال اجلسي كذا وكذا
يوما فما زادت فانت مستحاضة كما لم تأمر الاولى بذلك وكذلك افتى ابي وسئل عن مثل ذلك ان امرأة من اهلنا استحاضت فسأل ابي عن ذلك
فقال اذا رأيت الدم البحراني فدعي الصلوة واذا رأيت الطهر ولو ساعة من نهار فاغتسلي وصلي قال ابو عبد الله فارى جواب ابي ههنا غير جوابه
في المستحاضة الاولى الا ترى انه قال تدع الصلوة ايام اقرائها لانه نظر الى عدد الايام وقال ههنا اذا رأيت الدم البحراني يشبه قول النبي
ان دم الحيض يعرف وانما سماه بحرانيا لكثرته ولونه وهذه سنة النبي في التي اختلط ايامها حتى لا تعرفها وانما تعرفها بالدم ما كان من قليل
الايام وكثيره قال واما السنة الثالثة فهي التي ليس لها ايام متقدمة ولم تر الدم قط ورأت اول ما ادركت واستمر بها فان سنة هذه غير سنة

الاولى والثانية وذلك ان امرأة يقال لها حمنة بنت جحش اتت رسول الله ص فقالت اني استحضت حيضة شديدة فقال لها احتشي كرسفا فقالت انه اشد
من ذلك اني اثجه ثجا فقال تلجمي وتحيضي في كل شهر في علم الله ستة او سبعة ثم اغتسلي غسلا وصومي ثلثا وعشرين او اربعة وعشرين واغتسلي للفجر
غسلا واخري الظهر وعجلي العصر واغتسلي غسلا واخري المغرب وعجلي العشاء واغتسلي غسلا قال ابو عبد الله ع فهذه بين في الاولى والثانية وذلك
لان امر هذه مخالف لامر تينك الا ترى ان ايامها لو كانت اقل من سبع وكانت خمسا او اقل من ذلك ما قال لها تحيضي سبعا فيكون قد امرها بترك الصلوة اياما
وهي مستحاضة غير حائض وكذلك لو كان حيضها اكثر من سبع وكانت ايامها عشرا او اكثر لم يامرها بالصلوة وهي حائض ثم مما يزيد هذا بيانا قوله ص تحيضي وليس يكون
التحيض الا للمرأة التي تريد ان تكلف ما تعمل الحائض الا تراه لم يقل لها اياما معلومة تحيضي ايام حيضك ومما يبين هذا قوله ص في علم الله وان كانت الاشياء
كلها في علم الله فهذا بين واضح ان هذه لم يكن لها ايام قبل ذلك قط وهذه سنة التي استمر بها الدم اول ما تراه اقصى وقتها سبع واقصى طهرها ثلث وعشرون
حتى يصير لها ايام معلومة فتنتقل اليها فجميع حالات المستحاضة تدور على هذه السنن الثلث لا يكاد ابدا تخلو من واحدة منهن ان كانت لها ايام معلومة
من قليل او كثير فهي على ايامها وخلقتها التي جرت عليها ليس فيه عدد معلوم موقت غير ايامها فان اختلطت الايام عليها وتقدمت وتاخرت وتغير عليها الدم
الوان فسنتها اقبال الدم وادباره وتغير حالاته وان لم تكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت اول ما رأت فوقتها سبع وطهرها ثلث وعشرون فان استمر بها
الدم اشهرا جلست في كل شهر كما قال لها فان انقطع الدم في اقل من سبع او اكثر من سبع فانها تغتسل ساعة ترى الطهر وتصلي ولا تزال كذلك حتى تنظر ما يكون
في الشهر الثاني فان انقطع الدم لوقته من الشهر الاول حتى توالى عليه حيضتان او ثلث فقد علم الان ان ذلك قد صار لها وقتا وخلقا معروفا تعمل عليه وتدع
ما سواه وتكون سنتها فيما يستقبل ان استحاضت فقد صارت سنة الى ان تجلس اقراءها وانما جعل الوقت ان توالى عليها حيضتان او ثلث لقول رسول
الله ص للتي تعرف ايامها دعي الصلوة ايام اقرائك فعلمنا انه لم يجعل القرء الواحد سنة لها ولكن سن لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعدا فان اختلطت
عليها فزادت ونقصت حتى لا تقف منها على حد ولا من الدم على لون عملت باقبال الدم وادباره وليس لها سنة غير هذا لقول رسول الله ص اذا اقبلت
الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي ولقوله ص دم الحيض اسود يعرف كقول ابي ع اذا رايت الدم البحراني فان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها
فلم تزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد فسنتها السبع والثلث لان قصتها قصة حمنة حين قالت اني اثجه ثجا انتهى الخبر وهو مشتمل على احكام
كثيرة للحائض والمستحاضة بل ظاهره حصر سنن المستحاضة في ثلث لا حصر نفس المستحاضة في ثلث كما في الروض حتى احتاج الى ذلك الادخال من لم يستقر
لها عادة في احد القسمين الاخيرين ثم رجح ادخالها في اولهما حيث قال انه حصر الاقسام في الناسية والذاكرة والمبتدئة ولا يخفى ان من لم يستقر لها
عادة بعد لا تدخل في الناسية ولا في الذاكرة لعادتها فلو لم تدخل في المبتدئة بطل الحصر الذي ذكره انتهى ثم قال معترضا على نفسه لا يقال ان قوله ع في
تعريفها يعني تعريف المبتدئة وان لم يكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت اول ما رأت يدل على خلاف مطلوبكم لانه فسر المبتدئة بانها من تستحاض في اول
الدم لانا نقول ان اول التعريف سابق على المدعى واما اخره وهو انها التي استحاضت اول ما رأت فعلى ظاهره يبطل الحصر فلا بد من حمله على وجه يجمع
معه الحصر وهو ان يريد بالاولية ما لا يستقر معها العادة بعد وهو اقرب ما يصح الحمل عليه وقد دل عليه مواضع من الحديث انتهى وقد عرفت ما في
التكلف الذي ذكره في قوله لانا نقول مع كونه مخالفا لظاهر اللفظ بل صريح قوله لم تر الدم قط ورأت اول ما ادركت واستمر بها فانه ص دلالة الرواية
على حصر المستحاضة في ثلث ولا يخفى انه ليس في موضع منها دلالة على ذلك وانما يدل على حصر سنن المستحاضة في ثلث واضعف من ذلك ما ذكره المحقق
الخوانساري في حاشية الروضة من ان ظاهر الرواية في الناسية وانما المراد بذات السنة الثانية هي من ليس لها عادة ما اصلا وان كانت لها سابقا
وان المراد بقوله اغفلت اي تركت لا نسيت وانت خبير بان عدة مواضع من الرواية تلجئ عن ذلك فالتحقيق دخول الناسية في الرواية صريحا فلا بد
من الحاق من لم يستقر لها باحد الاصناف المذكورة ولا اشكال في عدم لحوقها بالمعتادة فهي داخلة في احد الاخيرين لكن الظاهر من الرواية عدم
اختلاف حكم الاخيرين وان ما وقع في الرواية من الحكم برجوع الناسية الى التميز والمبتدئة الى الروايات انما هو لان الغالب في المبتدئة اتحاد لون الدم
وكثرته لقوة زائدة وفي الناسية خلاف ذلك ولذا صرح فيما بعد في الناسية بقوله وان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها وكان الدم
على لون واحد فسنتها السبع والثلث والعشرين لان قصتها قصة حمنة حين قالت اني اثجه ثجا فدلت على ان رجوع حمنة الى الروايات انما كان
لاتحاد لون الدم الذي يستفاد من قولها اني اثجه ثجا فلو فرض اختلاف الدم في المبتدئة فليس لها الرجوع الى السبع والثلث والعشرين بمقتضى
التعليل المذكور فيجب اما الحاقها بالمعتادة وهو غير معقول واما خروج سنتها عن السنن الثلث وهو باطل بمقتضى الحصر المنصوص عليه في مواضع من
الرواية فتعين الحاقها بالناسية في الرجوع الى التميز مع ان حكمها يمكن ان يستفاد من تعليل رجوع الناسية الفاقدة للتميز الى الروايات
ان قصتها قصة حمنة فدل على ان كل من كان مثلها لا بد ان ترجع الى الروايات وتقدم في الروايات ان ارجاع حمنة الى الروايات لمخالفتها
للقسمين الاولين في العادة والتميز فدل على ان التميز كالعادة مقدم على الروايات مطلقا والمرجع بعده الى الروايات مطلقا ايضا فافهم هذا
مع ان دعوى شمول السنة الثانية لمن لم يستقر لها عادة لا يخرج عن شهادة بعض الفقرات له فثبت من ذلك كله ان المبتدئة والناسية لا تختلفان

في الحكم المذكور في الرواية وانما ذكر كلا منهما مورد السنة على حدة من باب غلبة دخول الناسية في موضع التميز وغلبة دخول المبتدئة في موضع الروايات
ومن هنا ذكر الوحيد في شرح المفاتيح ان بالتامل في الرواية يظهر ظهورا تاما ان حكم المبتدئة والمضطربة واحد انتهى ومنه ايضا يظهر اندفاع ايراد صاحب
الحدائق على المش من اختصاص التميز بالناسية والروايات بالمبتدئة فلا وجه للتعدي عن مورد كل منها الى غيره والتسوية بينهما ولنرجع الى الحكم في اقسام المستحاضة
فنقول انا تجاوز دمها العشرة رجعت ذات العادة المستقرة اليها باجماع العلماء عدا مالك كما عن المعتبر ويدل عليه قبل ذلك الاخبار المستفيضة
بل المتواترة الواردة في المستحاضة وسيأتي جملة منها ثم ان ظ العبارة تقديم العادة على التميز عند اجتماعهما وهو المش المحكي صريحا عن المفيد والسيد
واتباعهم والشيخ في غير ية والحلبي والحلي وابن سعيد والمحقق والمص في كتبهما والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم وهو الاظهر لعموم المستفيضة
الدالة على وجوب رجوع المستحاضة الى عادتها وخصوص المستفيضة الدالة على ان الصفرة في ايام الحيض حيض المسوقة لبيان ان الصفرة لا تنظر
اليها في ايام العادة وقد صرح به في قوله في المرسلة الطويلة فيمن جهلت ايامها انها لو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة
في الحيض ان تكون الصفرة والكدرة فما فوقها في ايام الحيض اذا عرفت حيضا اذا كانت الايام معلومة فاذا جهلت الايام وعددها احتاجت الى النظر
ح الى اقبال الدم وادباره وتغير لونه الى ان قال في اخره فهذه سنة النبي ص في التي اختلط عليها ايامها حتى لا تعرفها وانما تعرفها بالدم وهذه المستفيضة
هي المخصصة لعموم ادلة الرجوع الى الصفات فلا يبقى لها عموم يعارض عموم ادلة الرجوع الى العادة مع ان بعض اخبار الصفات صريح في اختصاصها بما
يصدق عليه العادة مثل صحيحة اسحق بن جرير قال دخلت امرأة على الصادق ع فقالت ما تقول في امرأة تحيض فيجوز ايام حيضها قال ان كان ايام حيضها
دون العشرة ايام استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة قالت فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام
حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين قالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتاخر مثل ذلك فما علمها
به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد ومن جميع ما ذكرنا يظهر ضعف المحكي عن الشيخ في ية وط والا
من تقديم التميز بل ادعى في الخلاف اجماع الفرقة على ان اعتبار صفة الدم مقدم على العادة لكنه قوى في اخر كلامه تقديم العادة كما عن ط فهذا
رجوع عما في ية ويليه في الضعف ما في سبله من التخيير بينهما ثم انه لا فرق في اطلاق النص والفتوى بين العادة المستفادة من الاخذ والانقطاع
والمستفادة من التميز لصدق اقرائها وما للمحقق الثاني الى تقديم التميز على القسم الاخير قال لان الفرع لا يزيد على اصله مع احتمال الترجيح لصدق
الاقراء وفيه بعد لانه خلاف المتعارف انتهى وفيه ان الفرق بين القسمين ان كان من جهة عدم تحقق الحيض الواقعي بمجرد العمل بالصفات والمبادرة
من ايام قرئها الواقعية لا تعبدية مع الجهل بالواقع ففيه ان العادة المستفادة من الاخذ والانقطاع مع كون الدم محكوما شرعا بالحيضية
بمجرد قاعدة الامكان اولى بان يرد عليها ادلة التميز كما لا يخفى فلا بد من اختصاص الحكم بالحيض القطعي الوجداني وهو خلاف الاجماع ظاهرا مع
ان اللازم من ذلك عدم الاعتبار بهذه العادة ولو لم يزاحمها التميز ومنه يظهر فساد الفرق ان كان من جهة ان المتبادر من اقرائها الاختصاص
الحاصل من الاخذ والانقطاع مع ان هذا تشكيك بدوي لا يقدح في عموم المطلقات بل ربما يقال ان العموم هنا لغوي وفيه نظر فالتحقيق انه لا يشترط
في تحقق العادة بالتميز او بقاعدة الامكان بحيث يترتب عليها اثار العادة ولو مع سلامته عن مزاحمة التميز اولى كما تقدم في بيان تحقق العادة من
ان ثبوت العادة بالتميز مشكل لان يتمسك فيه بالاجماع كما يظهر من هي وح فيمكن ان يق ان القدر المسلم من الاجماع ما اذا لم يعارضها تميز فعموما
ادلة الرجوع الى الاوصاف سليمة عن مزاحمة الرجوع الى العادة والمسئلة محل اشكال ولعله لذا توقف فيه الشارح في الروض وكاشف اللثام ثم ان ظ جماعة
وصريح اخرين ان محل الخلاف هو مطلق ما لو اجتمع العادة مع التميز سواء امكن الجمع بينهما بجعل المجموع حيضا او لا حدا ام لا قال في يع وذات العادة
تجعل عادتها حيضا وما سواها استحاضة فان اجتمع مع العادة تميز قيل تعمل على العادة وقيل تعمل على التميز وقيل بالتخيير والاول اظهر انتهى
ونحوه عبارة جماعة كالمص في لف وير وكاشف الرموز وصاحب الموجز وشارحه وظ هذا العنوان كما ترى يشمل صورة امكان الجمع وفي سبله
بعد تقسيم غير المبتدئة الى اقسام اربعة بحسب وجدان العادة والتميز او احدهما وفقدانهما قال الثاني ان تكون لها عادة وتمييز يجوز لها ان تعمل على
العادة وعلى التميز تخيرت فيهما مثاله امرأة عادتها سبعة من كل شهر ثم رات عشرة ايام بصفة دم الحيض في شهر ثم اتصل الدم او رات ثلثة
ايام بصفة دم الحيض وللباقي دما احمر وبعدها اتصل الدم فان شاءت عملت على العادة وان شاءت عملت على التميز وامثال ذلك كثير انتهى ولا يخفى
امكان الجمع في المثالين في التحيض بين العادة والتميز ومع ذلك قال بالتخيير ومنه يعلم ان مراد المحقق من اجتماع العادة والتميز في عبارة يع ليس
مخصوصا بصورة تعارضهما وعدم امكان الحكم بحيضية كل منهما مستقلا ومجتمعا لان القائل بالتخيير على الظ منحصر في ابن حمزة في سبله وقد
عرفت ان كلامه في صورة امكان الجمع واظهر من ذلك كله كلام الشيخ المحكي عن مبسوطه حيث قال واما القسم الثاني وهي التي لها عادة
وتمييز مثل ان تكون امرأة تحيض في اول كل شهر خمسة ايام فرات في شهر عشرة ايام دم الحيض ثم رات بعدها دم الاستحاضة واتصل فيكون
حيضها عشرة ايام اعتبارا بالتميز وكذلك اذا كانت عادتها خمسة ايام فرات ثلثة ايام دما اسود ثم رات دما احمر الى اخر الشهر فان حيضها ثلثة

اليوم وما بعدها استحاضة اعتبارا بالتميز وكذا لو كانت عادتها خمسة ايام من اول الشهر فرأت في اول الشهر ثلثة ايام دما احمر وثلثة ايام
وما بعدها استحاضة اعتبارا بالتميز وكذا اذا كانت عادتها خمسة ايام من اول الشهر فرأت في اول الشهر ثلثة ايام دما احمر وثلثة ايام دما اسود
وان بعده ايام دما احمر واتصل كان حيضها ايام الدم الاسود اعتبارا بالتميز وكذا اذا كانت عادتها ثلثة ايام من اول الشهر فرأت ستة ايام دما احمر
واربعة ايام دما اسود واتصل جعل حيضها الاربعة ايام التي رأت فيها دما اسود ولو قلنا في هذه المسائل انها تعمل على العادة دون التميز لما ذكر عنهم ان
المستحاضة ترجع الى عادتها كان قويا انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من الامثلة مما يمكن الجمع فيه بين العادة والتميز ونحوه في الظهور بل الصراحة كلام العلامة
في التحرير قال اما الجامعة للعادة والتميز فان اتحد الزمان فلا بحث اجماعا وان اختلف فللشيخ قولان اصحهما العمل على العادة انتهى فجعل محل الخلاف
ما عدا اتحاد الزمان وقال في نهاية القسم الثالث ذات عادة وتميز فان توافق مقتضاهما تحيضت بمادة الاقل عليه وان اختلفا فان تخلل بينهما اقل الطهر كما
اذا رأت عشرين يوما ضعيفا ثم خمسة ايام قويا ثم ضعيفا وعادتها الخمسة الاولى فالخمسة الاولى حيض بحكم العادة والقوي حيض آخر بحكم التميز وان قلنا
بتقديم العادة خاصة فالخمسة الاولى حيض والثاني استحاضة وان قلنا بتقديم التميز خاصة فالخمسة السواد حيض والثاني استحاضة وان قلنا
بتقديم التميز خاصة فالخمسة السواد حيض والثاني استحاضة وان لم يتخلل بينهما اقل الطهر كما لو كانت تحيض خمسة اول الشهر فرأت في
دور عشرة سوادا ثم حمرة واستمرت فالاقوى الرد الى العادة انتهى ثم اختلف في الاستدلال عليه ثم ذكر القول بالتميز ولا يخفى ان مثالها
مما يمكن الجمع فيه بين العادة والتميز بجعل مجموع العشرة حيضا ومثل ذلك كلامه في كره حيث قال وان كانت يعني المعتادة عددا ووقتا
للتجاوز وعدمها العشرة مميزة فان اتفق زمان التميز والعادة فلا بحث وان اختلفا فاما ان يتركا كما لو كانت عادتها الخمسة الاولى فرأت في
شهر الاستحاضة صفة الحيض في الخمسة الثانية او لا كما لو رأت الستة الاولى بصفة دم الحيض واربعة فللشيخ قولان انتهى ولا يخفى
ظهور المثالين بل صراحة الاخير في كون صورة امكان الجمع محل الخلاف وقال في مع صا اذا اختلفا يعني العادة والتميز فيما نا سوا اختلفا
عددا ام لا فللشيخ قولان وقال ايضا ان ذاكرة العدد الناسية للوقت اذا عارض تميزها عدد ايام العادة لم ترجع الى التميز بناء على ترجيح
العادة على التميز انتهى ولا يخفى ان تعارض العادة والتميز في ذاكرة العدد الناسية للوقت لا يتصور الا بزيادة ايام التميز على العادة او
نقصانها عنه ولا ريب ان الجمع ممكن بالتحيض بالزائد كما صنعه شارح الجعفرية تبعا لمن عرفت حيث صرح في الناسية للوقت خاصة انه ان
زاد التميز على العادة يؤخذ به لعدم التعارض وان نقص عنها يؤخذ بها وكيف كان فلا مجال للتأمل في انه مراد من تقديم العادة على التميز
او العكس والتخيير الا منصل في التحيض على احدهما وان امكن جعل المجموع حيضا واحدا ومما ذكرنا يظهر ما في كلام بعض متاخري المتأخرين
من جعل محل الخلاف ما اذا لم يمكن جعل المجموع حيضا واحدا تبعا للشارح في الروض حيث نسب الى الاصحاب انهم ذكروا في المعتادة وقتا
وعددا انه مع امكان الجمع بينهما يجمع ويجعل ما زاد عن عادتها من ايام التميز حيضا قال لكن المص في يه استقرب في هذا اختصاص العادة
بالحيض وفيه منع انتهى وانت خبير بان احدا من الاصحاب لم يذكر الجمع بين العادة والتميز مع الامكان بجعل المجموع حيضا واحدا نعم
ربما يستظهر مما تقدم من النهاية اختصاص محل الخلاف بما اذا لم يمكن الجمع بينهما بتعدد الحيض لتخلل الضعيف مقدار اقل الطهر وهو الظاهر من المسالك
ايضا واما في غير هذه الصورة فالاصحاب كما عرفت بين مقدم للتميز ومقدم للعادة ومخير فيه وكانه قده لم يظفر باكثر العبارات المتقدمة كما اعترف به قبل
ذلك فيما لو زادت ايام التميز على العدد في ناسية الوقت حيث قال الذي لم اتحقق لاحد من الاصحاب تصريحا فيه بشيء غير ان اطلاق كلامهم يقتضي جعل
ايام التميز كلها حيضا انتهى وقد عرفت ان زيادة التميز على العادة معنونة في كلام كثير منهم وذكروا الخلاف في تقديم التميز او العادة وليس لهم اطلاق
يقتضي جعل ايام التميز كلها حيضا وكان الذي دعاه ومن تبعه الى تخصيص محل الخلاف بغير صورة امكان الجمع ما ذكره في المعتبر وهي من انه اذا اختلف
زمان التميز وزمان العادة مثل ان ترى في ايام العادة صفرة وكدرة وقبلها او بعدها بصفة الحيض فان لم يتجاوز المجموع العشرة فالكل حيض وان
تجاوز ففيه قولان ويظهر من المنتهى كصريح التنقيح عدم الخلاف في الجمع مع عدم التجاوز واصرح من ذلك عبائر الشهيد في كتبه الثلثة حيث قيد
محل الخلاف بصورة التعارض وعدم امكان الجمع وكانهم حملوا عدم التجاوز في عبائر الفاضلين على عدم تجاوز مجموع التميز والعادة العشرة مع تجاوز
اصل الدم اياها ولا يخفى منافاته لكلامهم على هذا المعنى لما عرفت من كلماتهم بل لا بد من حمل التجاوز وعدم التجاوز على تجاوز اصل الدم وعدم تجاوزه
واطلاق التميز في صورة عدم التجاوز مع اختصاص مورده بصورة تجاوز الدم العشرة يراد به مجرد اختلاف لون الدم كما عبر به بعضهم كثيرا في هذا
المقام لا التميز الجامع للشرائط ويظهر ما ذكرناه من ذكر عدم تجاوز مجموع الدم المتصف والفاقد عن العشرة في مسائل التميز كثيرا للمتتبع في عباراتهم
ومما يشهد لذلك انه نسب في المعتبر والمنتهى الى الشيخ في المبسوط الرجوع الى العادة مع تجاوز العشرة مع ان الشيخ لم يذكر في المبسوط الا واحدا
للتجاوز العادة والتميز العشرة كما مر في الامثلة هذا كله مضافا الى ان طرح الزائد على العادة ولو مع وجود الوصف هو الظاهر من الاخبار المتواترة الدالة
على ان المستحاضة تأخذ بايامها وتدع ما سواها واصرح منها صحيحة اسحق بن جرير والمرسلة الطويلة المتقدمتين فظهر انه لا اشكال في اختصاص

العادة بالحيض وطرح التميز الا ان يقع بتخصيص عمومها بادلة التحيض بما بصفة الحيض وتخصيص عموم التطهر فيما لم يكن بصفة هذه العمومات
ولا ريب في اباء غير واحد من تلك العمومات كصحيحة اسحق والمرسلة عن هذا الحمل واما ما ذكره الشهيد في كتبه من تقييد محل الخلاف بصورة امتناع الجمع
فيحتمل ان يريد به صورة اتفاقهما في الزمان والعدد كما قيدها المص قده بذلك تماما عرفت من عبائر كره ويه فلا مخالفة فيه لما ذكرنا ويحتمل ان يريد به الاحتراز
عما ذكره الفاضلان من عدم تجاوز مجموع الدم العشرة فلا مخالفة فيه ايضا ويحتمل ان يريد به ما ذكره الشهيد الثاني من الاحتراز عما لو امكن الجمع بينهما
بجعل المجموع حيضا واحدا او بجعل كل منهما حيضا مستقلا بان تخلل بينهما حيضا ضعيف يبلغ اقل الطهر فيرد عليه ما تقدم من مخالفته لظاهر كلام جماعة
وصريح آخرين فضلا عن ظاهر الاخبار ومعاقد الاجماع ويحتمل قريبا ان يريد به خصوص الجمع على ان يكون كل منهما حيضا مستقلا كما عرفت من تصريح
المص قده في يه والشارح في المسالك وهذا ايضا لا يخلو عن منافاته لظاهر كلمات الاصحاب والاخبار الا انه يمكن حمل كلماتهم على اجتماع عادة وتميز في
حيض واحد لكن ظهور الاخبار في طرح ما سوى ايام العادة سيما المرسلة الطويلة مما لا ينكر فالقول بظاهرها كما عن جماعة من متاخري المتاخرين كصاحب
ذخيرة وق والوحيد في شرح مفاتيح لا يخلو من قوة هذا كله في المعتادة واما غيرها من العادة من الاقسام الثلثة الباقية فمن كان منهن ذات التميز واجدة
لما يميز به حيضها عن طهرها رجعت ابتداء الى التميز والتميز يحصل بصفات الحيض والاستحاضة فما كان من الدم الجامع لشروط الحيض على صفته
جعلته حيضا وجعلت ما عداه استحاضة ورجوع غير المعتادة في الجملة الى التميز هو المعروف بين الاصحاب بل الظ كونه مجمعا عليه كما هو صريح ظ المعتبر
وهي نفي المستحاضة ان كان لها طريق تميز بين دم الحيض والاستحاضة رجعت اليه فان لم يتميز لها رجعت الجميع الى عادة نسائها او قعدت
في كل شهر ستة ايام او سبعة ايام الى ان قال دليلنا على ذلك اجماع الفرقة ... حفص بن البختري فذكر الحسنة الآتية انتهى وظاهر معقد الاجماع
وان كان هي المبتدئة الا انه في مقام آخر قيد رجوع الناسية الى الروايات بصورة عدم التميز ثم استدل عليه بالمرسلة الطويلة مع ان حكم السبع
في ظاهرها مختص بالمبتدئة بالمعنى الاخص وعن هي فاقدة العادة ذات التميز كالمبتدئة والمضطربة والناسية ترجع اليه وهو مذهب علمائنا وعن
المعتبر انها يعني المبتدئة بالمعنى الاخص والمضطربة يعني التي لم تستقر لها عادة ترجعان الى التميز فما شابه دم الحيض فهو حيض اذا جمع الشرائط وما شابه
دم الاستحاضة ليس حيضا وهو مذهب فقهاء اهل البيت وقال ابو حنيفة لا اعتبار بالتميز انتهى وحكى عن ابي الصلاح ارجاع المضطربة اولا
الى عادة نسائها ثم الى التميز ثم الى الروايات وارجاع المبتدئة الى عادة نسائها الى ان تستقر لها عادة وعن الصدوق والمفيد انهم لم يتعرضوا
للتميز وظ الغنية ان المبتدئة والمضطربة يرجعان الى اكثر الحيض واقل الطهر فصبر المسئلة خلافية الا ان الاقوى ما ذكرنا للاخبار المتقدمة
في اول الحيض المشتملة على بيان صفات الحيض والاستحاضة فان المستفاد من مدلولها صورة اشتباه الحيض بالاستحاضة لاستمرار الدم ففي حسنة
حفص بن البختري قال دخلت على ابي عبد الله ع امرأة فسألته عن المرأة يستمر بها الدم فلا تدري حيض هو او غيره فقال لها ان دم الحيض حار
عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة فخرجت وهي تقول والله لو كان امرأة ما زاد
على هذا وفي صحيحة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله ع ان دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة بارد وان
دم الحيض حار وفي رواية اسحق بن جرير قال دخلت على ابي عبد الله ع امرأة فسألته عن المرأة تحيض فيجوز ايام حيضها فقال ان كان حيضها دون
العشرة ايام استظهرت بيوم ثم هي مستحاضة قالت فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل فقالت له ان
ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتأخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم
الاستحاضة دم فاسد بارد قال فالتفتت الى مولاتها فقالت اترينه كان امرأة ويظهر من ذيلها وذيل الحسنة المتقدمة ان تميز الحيض عن الاستحاضة
بهذه الصفات مما هو مركوز في اذهان النساء ومن المسلمات عندهن بالتجربة وح فيجب التميز بها لصدق الحيض عرفا على ذي الصفة وسلبه عرفا
عن فاقدها فيتطابق العرف والشرع على ان الاصل في غير المعتادة الرجوع الى هذه الصفات عند الاشتباه وظهر ضعف ما اعترض به صاحب
الحدائق على المش من ان الرجوع الى التميز في مرسلة يونس المتقدمة مختص بالمضطربة وجعل فيها سنة المبتدئة الرجوع الى الروايات وفيه مضافا
الى ما عرفت من عدم الحاجة الى المرسلة في وجوب الرجوع الى التميز بل هو اصل عرفي وشرعي عند الاشتباه وقد عرفت بذلك في بعض الحكى من كلام
ان مورد الرجوع الى التميز في المرسلة وان كان مختصا فيها بالمتحيرة الناسية الا انه لا يخفى على المتتبع فيها بتمامها ان المناط في ذلك مجرد فقدان
العادة لا خصوص سبقها ونسيانها وان ابيت الا عن اختصاصها بموردها فيكفي في الحكم بالنسبة الى المبتدئة بالمعنى الاعم العمومات المتقدمة
السليمة عن معارضة ما يقبل لتخصيصها عدا ما ذكره من ان حكم المبتدئة في المرسلة هو الرجوع الى الروايات لا التميز وما ذكره من جملة من الاخبار
تدل على ان حكم المبتدئة هو الرجوع الى الايام مثل موثقة ابن بكير عن المرأة اذا رأت الدم في اول حيضها فاستمر تركت الدم الى عشرة ايام ثم تصلي الى عشرين
فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلثة ايام وصلت سبعة وعشرين يوما وموثقته الاخرى المقطوعة قال في الجارية اول ما تحيض
يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى يمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فلتدع ما تقعد

المستحاضة ثم صلت فمكثت تصلي بقية شهرها ثم تترك الصلوة في المرة الثانية اقل ما تترك امرأة الصلوة وتجلس اقل ما يكون من الطمث وهو
ثلثة فان دام عليها الحيض صلت في وقت الصلوة التي صلت وجعلت وقت طهرها اكثر ما يكون من الطهر وتركها الصلوة اقل ما يكون من الحيض وموثقة
سماعة عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلثة اشهر وهي لا تعرف ايام اقرائها قال اقرائها مثل اقراء نسائها فان كن نسائها مختلفات فاكثر
جلوسها عشرة ايام واقله ثلثة ايام ولا يخفى عدم نهوض شيء منها لرفع اليد عما ذكرنا من المعتبر العرفي والشرعي اما المرسلة فلان ظاهرها بالنسبة
الى المبتدئة وان كان في غير مواضع لا يعتد فيها باختلاف الدم الا انه يظهر من قوله في اخر الرواية ان قصتها قصة حمنة بنت جحش الخ ان تحيض المبتدئة
بالايام انما هو اذا كانت ترى الدم على لون واحد فراجع الرواية خصوصا قوله في اخر الرواية بعد ذكر تغير الدم بالاقبال والادبار فان لم يكن الا
كذلك ولكن اطبق الدم عليها فلم تزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد وحالة واحدة فسنتها السبع والثلثة والعشرين لان قصتها قصة
حمنة بنت جحش حين قالت اثجه ثجا الخ مع ان الظاهر المتبادر من استمرار الدم استمراره على لون واحد ومنه يظهر الجواب عن اطلاق الموثقات
ولو اغمض عن ذلك فتعارضت مع ادلة التميز بالعموم من وجه فيرجع الى المرجحات مثل موافقة المشهور ومخالفة ابي حنيفة من الجمهور ومع الاغماض
عن ذلك فالمرجع اطلاقات الحيض الصادقة عرفا على الواجد للصفات والمسلوب عرفا عن فاقدها فافهم ومع الاغماض عن ذلك فالمرجع في تشخيص الحيض
في المقام وتميزه عن الاستحاضة الى العمل بالظن ولو كان الشبهة في الموضوع لان المفروض انسداد باب العلم والامارات الخاصة وعدم امكان
الرجوع الى الاصل لان الخصم لا يقول به بل لم يعمل به احد عدا ما تقدم عن العنبسة من الرجوع الى اكثر الحيض واقل الطهر فتامل ثم انهم ذكروا
للتميز شروطا منها ما هو كالمستغنى عنه مثل تجاوز الدم العشرة واختلاف صفته ومنها ما لا يخلو اطلاقا او اعتبارا عن اشكال وهي ثلثة الاول
والثاني ان لا ينقص القوي عن الثلثة ولا يزيد على العشرة ولا اشكال فيهما ان اريد قصر الحيض على الناقص في الاول والتحيض بمجموع القوي
في الثاني وما في الحدائق من الطعن في الشرط الاول مستندا الى اطلاق الاخبار بل تصريح المرسلة بلزوم التحيض بالقوي قليلا كان او كثيرا
فهو ضعيف في الغاية لان اخبار التميز في مقام تميز دم الحيض عن الاستحاضة بعد احراز قابلية الدم لكونه حيضا باستجماع شرائطه والمراد بالقليل
والكثير مما يقبل الحيضية شرعا لا ما يعم الساعة والشهر مثلا ولو فرض دلالة المرسلة على ذلك لزم تقييدها بالادلة القطعية الدالة على تحديد
طرفي الحيض نعم ربما يتوهم ان ادلة التحديد لا توجب طرح التميز في المقام رأسا اذ يجوز الاخذ بمقدار العشرة من الزائد في الفرض الثاني كما سيأتي
عن ط عملا بعموم ما دل على التحيض بالقوي الا ما امتنع التحيض به شرعا او الاخذ منه بمقدار عادة الاهل والروايات كما احتمله بعض اخر قال في
ط اذا رأت المبتدئة ما هو بصفة دم الاستحاضة خمسة ايام ثم رأت ما هو بصفة الحيض باقي الشهر يحكم في اول يوم ترى ما هو بصفة دم الحيض
الى تمام العشرة بانه حيض وما بعد ذلك استحاضة وان استمر على هيئته جعلت بين الحيضة الاولى والحيضة الثانية عشرة ايام طهرا وما بعد
ذلك من الحيضة الثانية ثم على هذا التقدير انتهى وكذا يجوز اكمال القوي الناقص في الفرض الاول من طرفيه او احدهما بما يبلغ اقل الحيض لا
المتيقن في مخالفة الاصل او بعادة ما للنساء او للروايات بناء على ان الظاهر من ادلة الرجوع اليهما عدم الفرق بين ما اذا اختلط تمام الحيض بالاستحاضة
ولم يمكن التميز او اختلط بعضها كما في المقام حيث احتيج في اكمال الناقص الى التتميم فيكون الفرق بين هذا وبين الرجوع الى الروايات او
عادة النساء من اول الامر تعين محل الاخذ بالروايات او عادة الاهل على الاول دون الثاني وممن تبع الشيخ فيما حكيناه عنه كاشف اللثام
وسيد الرياض واضافا اليه تكميل الناقص بما في الاخبار او بعادة النساء لكن الشيخ قد صرح في المبسوط عدم جواز الاكمال فقال بعد العبارات
المتقدمة فاذا رأت اقل من ثلثة ايام دم الحيض ثم رأت دم الاستحاضة الى اخر الشهر فهذه لا تميز لها فلترجع الى عادة نسائها انتهى لكن لا
ان ظاهر ادلة التميز هو التحيض بالقوي وجعل الضعيف استحاضة من دون زيادة على احدهما من الاخر او لزائد الناقص خارجان عن موردهما
بل يمكن ان يقال ان مراعات ادلة التميز في طرف القوي بجعل الناقص حيضا ثم تكميله من الضعيف ليس باولى من مراعاتها في طرف الضعيف
في الفرض الاول بجعل مجموعه استحاضة فيخرج الناقص عن الحيضية لكن يرد عليه ان مراعات عموم الحكم على الضعيف بالاستحاضة
في ادلة التميز يوجب خروج هذا المورد من ادلة التميز اذ المفروض اختلاط الحيض بالاستحاضة فكيف يجعل تميزها بجعل الجميع استحاضة
فيلزم منه الرجوع الى ادلة التميز طرحها والرجوع الى غيرها من الاخبار وعادة النساء بخلاف ما لو حكمنا على الناقص بالحيضية وعلى الضعيف
بالاستحاضة الا انا نحتاج اليه في تكميل الناقص فانه قد حصل التميز من دون تقييد زائد على ما هو المعلوم في كل من الضعيف والقوي
من تقييده بصورة القابلية شرعا واضعف من ذلك ربما تقدم عن الشيخ ومن تبعه بالاجماع على اعتبار الشرطين المتقدمين اذ لا يخفى
ان القدر المجمع عليه الذي دل عليه ادلة تحديد طرفي الحيض هو عدم جواز العمل بمقتضى التميز بجعل القوي حيضا والضعيف استحاضة من دون
ادخال شيء من احدهما في الاخر فان هذا هو المخالف لادلة تحديد الحيض قلة وكثرة ولا دليل على هذا الشرط غيرها اذ التميز على ما ذكروه
من الاكمال او النقص لا اجماع عليه كيف وان الشيخ قد صرح هو بهذا الشرط حيث قال وما تراه المرأة بصفة الحيض انما يكون له حكم اذا

جمع

جمع شرطين احدهما ان تراه بتلك الصفة ثلثة ايام لان ما نقص عنها لا يكون حيضا الثاني ان لا يزيد على العشرة لان ما زاد على العشرة
لا يكون حيضا انتهى وكان مراده امتناع جعل تمام ما زاد على العشرة حيضا ومع ذلك فقد عرفت ما تقدم عنه فالاولى التمسك بظهور ادلة
التميز في غير الاكمال والتبعيض الا ان خروج هاتين الصورتين عن مورد النص لا يقتضي خروج باقي صور التميز الغير المنصوصة التي ذهبنا الى ورود ما
ضابطا كليا يشملها فان كون احد الدمين القابلين اكدر والاخر اصفر لا يزيد في مقام الترجيح على ان يكون بعض احدهما جامعا لجميع صفات الحيض
مع خلو البعض الاخر عنها او عن بعضها وتمام الاخر خاليا عن الكل فتامل بقي الكلام في ان التبعيض عن القوي المتجاوز بالجميع لعموم ادلة التميز الا
ما امتنع شرعا لا يوجب الا جعل الحيض بمقدار العشرة من الدم المتجاوز من غير فرق بين المتقدم منه والمتاخر فتخصيص الشيخ قده الحيض بالعشرة الاولى
لعله لمراعات قاعدة الامكان في الدم المتصف بصفة الحيض فحاصل مذهبه قده ان الدم اذا اختلف لونه حكم على ما فقد صفة الحيض بالاستحاضة
لامتناع كونه حيضا بدلالة اخبار التميز واما المتصف بصفة الحيض فيحكم بحيضيته مهما امكن ومنه يعلم مخالفة مذهب الشيخ ولمن تبعه الا انه يشكل
قول الشيخ قدس سره بان قاعدة الامكان معارضة بالمثل بالنسبة الى العشرة اللاحقة فالاظهر ان يقال ان الفرض المذكور خارج عن مورد روايات
التميز فمقتضى روايات الاخذ بالثلثة والسبعة الا ان المستفاد من الروايات الاولى اناطة الحكم باللون مع اختلاف اللون ومن الروايات الثانية
اناطة حكمها بالحيض المختلط بالاستحاضة مع اتحاد اللون فيحكم بالاستحاضة على الاصفر ويبقى الاحمر حيضا مختلطا بالاستحاضة من دون
تميز فيرجع فيه الى الروايات والشرط الثالث عدم نقص الدم الضعيف وحده او مع ما يمضي النقاء من ايام النقاء عن اقل الطهر ولا اشكال في اعتبار
هذا الشرط بعد ما تقدم من ان الطهر لا ينقص عن العشرة اذ كما يعتبر في الحكم على القوي بالحيضية استجماع شرائط الحيض كذلك يشترط في الحكم
على الضعيف بالطهرية استجماعه لشرائط الطهر وهذا واضح لا ينبغي الخلاف بل الاختلاف فيه كما عن كشف اللثام نعم قد طعن فيه صاحب الحدائق زاعما
انه لا دليل هنا بل ظاهر الاخبار ترده مثل موثقة ابي بصير عن المرأة ترى الدم خمسة ايام والطهر خمسة وترى الدم اربعة ايام والطهر ستة فقال اذا رأت
الدم لم تصل واذا رأت الطهر صلت ما بينها وبين ثلثين يوما فاذا تمت ثلثون يوما فرأت دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت بالكرسف
في كل صلوة فاذا رأت صفرة توضأت وموثقة يونس بن يعقوب المرأة ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ايام قال تدع الصلوة قلت ترى الطهر ثلثة ايام
او اربعة ايام قال تصلي قلت فانها ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ايام قال تدع الصلوة تصنع ما بينها وبين شهر فان انقطع الدم عنها والا فهي بمنزلة
المستحاضة وحكى القول بمضمونها عن الصدوق في الفقيه والمقنع والشيخ في المبسوط وحملهما في الاستبصار على مضطربة اختلطت عليها ايامها في الحيض
وتغيرت عن عادتها وكذا ايام اقرائها واشتبه عليها صفة الدم ولا يتميز لها دم الحيض عن غيره فاذا كانت كذلك ففرضها اذا رأت الدم ان تترك الصلوة
واذا رأت الطهر جلست الى ان تعرف عادتها ثم قال ويحتمل ان يكون هذا حكم امرأة مستحاضة اختلطت عليها ايام حيضها وتغيرت عادتها واستمر
بها الدم فرأت ما يشبه دم الحيض ثلثة ايام وما يشبه دم الاستحاضة ثلثة ايام ففرضها ان تترك الصلوة كلما رأت ما يشبه دم الحيض وتصلي
كلما رأت دم الاستحاضة الى شهر وتعمل بعد ذلك ما تعمله المستحاضة ويكون قوله رأت الطهر عبارة عما يشبه دم الاستحاضة لان الاستحاضة
حكم الطهر انتهى كلام الاستبصار **اقول** لا يخفى انه ليس في ظاهر الخبرين ولا في فتوى الصدوق والشيخ بمضمونهما ولا في الحملين الذين
ذكرهما في الاستبصار منافاة لمذهب المشهور من اعتبار بلوغ اقل الطهر في الضعيف لان معنى ذلك ان الدم الضعيف بمنزلة النقاء الحقيقي في
الحيض لا بد لا انه لا يشترط في الطهر الحقيقي كونه عشرة فما في الحقيقة مناف للاطلاق ما دل على اعتبار كون الطهر عشرة فما زاد وح
فلو فرض العمل بظاهرهما كما عن الصدوق والشيخ فلا بد ان يخصص بهما ادلة اقل الطهر وان يخصصا بادلة التميز خارجا عنهما فاين دلالتهما على عدم
اعتبار اقل الطهر في الدم الضعيف من ذات التميز هذا كله مع ما عرفت سابقا في مسألة اقل الطهر من انهما لا يدلان الا على وجوب التحيض كلما رأت
الدم والتعبد كلما رأت الطهر وهذا مما نقول به ولعله ايضا مراد الصدوق والشيخ من فتويهما كما اعترف به المحقق في توجيه كلام الشيخ وقدم في
مسألة اقل الطهر ولا دلالة فيهما على كون كل دم حيضا واقعيا وكل طهر طهرا واقعيا كذلك والا لزم اما كون الحيض الواحد اكثر من عشرة او جعل
جميع ما تراه في ثلثين يوما من الدم حيضا واحدا واما عدم تخلل العشرة بين الحيضتين المستقلتين وكلاهما ضروري البطلان عند اصحابنا
واما الحمل الاخير الذي ذكره في الاستبصار فهو وان كان صريحا في عدم اعتبار بلوغ الضعيف اقل الطهر كما اعترف به في كرى الا انه لا ربط في نفسه بمحاذات
لفظ الخبرين مع ان الظاهر ان الشيخ انما ذكره احتمالا لا على وجه الفتوى به ولذا صرح في مواضع من ط باعتبار هذا الشرط في الدم الضعيف منها ما سيأتي
ومنها قوله فيما يحكى عن ط انها ان رأت دم الحيض خمسة ايام مثلا ثم رأت دم الاستحاضة وجاز العشرة ثم رأت دم الحيض يستوفي من وقت ما رأت دم
الاستحاضة عشرة ايام ثم يحكم بما تراه بعد ذلك انه من الحيضة الى خمسة عشر يوما ثم رأت دم الحيض كان ذلك من الحيضة الثانية لانها استوفت
اقل الطهر وكذلك ان رأت دم الحيض اقل من خمسة ايام ثم دم الاستحاضة وجاز العشرة المستقبلة فان رأت اولا دم الحيض سبعة ايام ثم رأت
بعد ذلك دم الاستحاضة وجاز الشهر يستوفي اقل الطهر عشرة ايام سواء انقطع الدم بعد ذلك او تغير ورجع الى لون الحيض او لم يرجع لان الطهر

لا يكون

لا يكون اقل من عشرة ايام انتهى وكيف كان فلا اشكال في اشتراط بلوغ الضعيف اقل الطهر بنفسه او بانضمام النقاء اذا اتفق معه لكن المتيقن من
من ذلك الذي يدل عليه ادلة اقل الطهر هو ان الضعيف متى كان دون اقل الطهر لم يجز الحكم بحيضية مجموع طرفيه ولا كل واحد منهما بالاستقلال
مع الحكم على الضعيف بكونه طهرا فاذا رأت دما اسود ثم اصفر ثم اسود فلا يجوز الحكم على كل من الاسودين بالحيضية وعلى الاصفر بالطهر انما الاشكال
في انه هل يكون هذا الفرض خارجا عن مورد التميز كما عن المعتبر وكره نظرا الى عدم امكان العمل بمقتضى ادلة التميز هنا لوجوب رفع اليد عنها بالنسبة
الى حيضية احد الطرفين او كون الوسط استحاضة ولا مرجح في الحقيقة لا يحصل التميز بالرجوع الى ادلته في هذا الفرض او يكون داخلا تحتها
لاقتضائها بعمومها وجوب الحكم على القوى بالحيضية ما لم تمتنع شرعا وعلى الضعيف بالاستحاضة كل وعليه فهل يجعل المجموع من القوى
والضعيف حيضا مع فرض الامكان نظرا الى حيضية كل من الاسودين بمقتضى العموم فيتبعهما الاصفر ولا يمكن الحكم بطهرية الاصفر فيتبعه
احد الاسودين لان الحكم بطهرية الضعيف من باب عدم صلاحية الحيض ولاصالة الطهر فاذا تحقق علامة الحيض في الطرفين فهي العلامة لحيضية
الوسط ولا يكفي امكان الاستحاضة في كون الاصفر اياها فضلا عن تبعية الاسود له او يحكم على احد الاسودين بالحيضية وعلى الآخر مع الاصفر
بالاستحاضة لمنع ما ذكر من كون طهرية الضعيف من جهة عدم علامة الحيض بل الظاهر من جهة وجود علامة الاستحاضة فالاصفر واجب الطهرية
بمقتضى ادلة التميز كما ان الاسود واجب الحيضية ومنه يظهر فساد ما في الدم الضعيف على النقاء المتخلل بين دمين ممكني الحيضية مع عدم
تجاوز المجموع العشرة بل جعله اولى بالحكم عليه بالحيضية ثم على تقدير تخصيص الحيضية باحد الاسودين فهل المختص هو المتأخر كما عن نهاية او
المتقدم كما عن كره والمدارك ويظهر عن بعض ايضا لم اقف بشيء منهما على دليل يعتد به ولعل جعل المجموع حيضا مع الامكان لا يخ عن قوة
ثم ان الظاهر ان فائدة هذا الشرط منحصرة فيما اذا تخلل الضعيف بين قويين لم يثبت حيضية احدهما والا فلو فرض عدم مسبوقية الضعيف لقوي
او عدم ملحوقيته كان بلوغ الضعيف وحده او مع النقاء اقل الطهر حاصلا لا محالة وكذا لو كان متخللا بين قويين لكن ثبت حيضية احد
الطرفين بعادة او نحوها اذ ح يحصل القطع بعدم حيضية الضعيف وكونه في حكم العدم ح فيخرج القوي عن مورد التميز فظهر من ذلك ان المقصود
من الاشتراط هو بيان حكم صورة تخلل الضعيف بين قويين امكن حيضية كل منهما وان ما ذكره كاشف اللثام من انه لا خلاف في هذا الشرط انما
الخلاف فيما اذا تخلل الضعيف اقل من عشرة القويين مع صلاحية الدم للحيضية في كل من الطرفين ليس في محله لما عرفت من ان هذا هو
محل الاشتراط لا غير سيما عن [illegible] ما يوضح ما ذكرنا انا لا نجد جعل اصل اشتراط هذا الشرط محل الخلاف كما صنع في كره وجامع صد وض و
مما ذكرنا يظهر ان كل من تعرض لهذا الشرط يكون القويان الحافان للضعيف البالغ اقل الطهر عنده حيضين مستقلين فيمكن لذات التميز
ان تحيض حيضتين في شهر واحد وقد صرح به في غير موضع من هي وط والبيان بل ربما نسب الى ظاهر كلمات الاصحاب بل الظاهر من المصـ قده في [illegible] ان المقصود
من هذا الاشتراط الحكم بتعدد الحيض حيث قال الشرط ان لا ينقص الضعيف وهو مع النقاء عن عشرة لانا نريد ان نجعله طهرا والقوى
بعده حيضا اخرى انتهى ولعل هذا كله لعموم ادلة التميز الا انه يشكل هذا في الناسية فان ظاهر رواية يونس انها تعرف ايامها بصفة الدم
وفيها مواضع اخر من الدلالة على عدم تحيض المستحاضة اكثر من شهر فتامل ثم انه لا اشكال في حصول التميز بصفات الحيض والاستحاضة
المنصوصة في النصوص المعتبرة كالسواد والحرارة والدفع واضدادها واما غيرها كالغلظة والنتن فالتميز بها لا يخ عن اشكال وان كان
يظهر من الشيخ والمحقق حيث اطلق الاول التميز بصفات الحيض والاستحاضة وعبر الثاني بجعل ما شابه دم الحيض حيضا وما شابه الاستحاضة
بل عرفت في اول المسئلة دعوى اجماع فقهاء اهل البيت عليهم السلم بذلك وقد صرح بذلك ايضا قدس سره والشهيدان والمحقق الثاني
وغيرهم حيث ذكروا ان القوة والضعف يحصل بصفات ثلث الاولى اللون فالاسود قوي الاحمر وهو قوي الاشقر وهو قوي الاصفر والا
كدر كما في يه وزاد في لك ان الاصفر قوي الاكدر الثانية الرائحة الكريهة قوي قليلها وهو قوي عديمها الثالثة الثخانة فالثخين قوي الرقيق
ويلزمهم ملاحظة مراتب الصفات فالاشد سوادا او حرارة او ثخانة قوي ما دونه وذكروا ان ذا الوصفين قوي ذي الوصف الواحد اذا لم يكن الآخر
منهما ولعل هذا كله لما يستفاد من الاخبار من ان العبرة بقوة الدم وضعفه عند اشتباه الحيض بالاستحاضة كما يشعر به بل يدل عليه التعبير
عن ذلك في المرسلة بالاقبال والادبار وقوله دم الحيض اسود يعرف وقوله دم الحيض ليس به خفاء فان الظاهر وكوله الى الوضوح مع انه لا
يتضح عند العرف ولا تميزه عن الاستحاضة الا بالقوة والضعف مط لا خصوص ما نص به في الروايات ان العبرة في التميز بمطلق الامارات
المختصة بالحيض غالبا الكاشفة عند العرف عن الحيض كشفا ظنيا لا ان العبرة بمطلق الظن ولو من غير الصفات وهو باطل اجماعا ولو
في احد الدمين صفة وفي الآخر اخرى مع تساويهما في القوة ولم يمكن التحيض بمجموعهما فعن ظ كره او محتمله التحيض بالمتقدم وحكاه فيها عن
الشافعي ولم يعلم وجه الترجيح ولذا تردد في النهاية ولو انحصر التعين في القوي والاقوى وتعارضا فلا اشكال في تقديم الاقوى بناء على النقد
ولو اجتمع معها ضعيف كما لو رأت السواد ثلثا والحمرة ثلثا ثم رأت الصفرة وتجاوزت فهل الحيض السواد خاصة كما عن المعتبر وهي في

موضع

موضع من كره مستندا الى ان الحمرة مع السواد طهر عند التجاوز مع الانفراد عن الصفرة فكذا مع الانضمام ام هو مع الحمرة كما عن نهاية الاحكام وموضع آخر من
كره لمساواته للحيض فيما هو من صفات الحيض وترجيح الاقوى على القوى انما هو في مقام علاج المتناقض عن جعل احدهما استحاضة فلا يجري مع الانضمام هذا مع
ما عرفت من الاشكال في ترجيح الاقوى على القوى لعدم مساعدة ادلة التميز ثم ان المستفاد من اطلاق المصـ قده الحكم برجوع ذات التميز مط الى تميزها في مقابل
رجوع المعتادة الى عادتها مع ما عرفت من ظهور كلامهم ثمة في تقديم العادة على التميز عند التعارض ان المضطربة اذا كانت لها عادة وقتية في احدهما الوقت
والعدد ترجع في الآخر الى التميز لا انها ترجع الى التميز مطلقا حتى فيما اعتادته من الوقت والعدد فالناسية للوقت الذاكرة للعدد ترجع في تعيين الوقت
الى التميز ثم يلتقط بما تقتضيه عادتها من العدد سواء زاد على ما يقتضيه التميز ام نقص عنه وفاقا لجامع صد وشارح المفاتيح وصاحب [illegible] الا انه ذكر ان ظاهر
كلام الاصحاب هو الرجوع الى التميز حيث انهم اطلقوا رجوع المضطربة بجميع اقسامها الى التميز وقد تبع في ذلك مع صد حيث اعترض بهذا على كلام المصـ
في عد لاطلاقه رجوع المضطربة الى التميز وانت خبير بضعف هذا الاعتراض بعد ما عرفت ان مرادهم رجوعها اليه فيما لم يكن له فيه عادة من الوقت
او العدد او كليهما ويتلوه في الضعف ما في الروض حيث فرق بين زيادة التميز على العدد المحفوظ ونقصانه عنه فحكم في الثاني برجوعه الى العادة وفي
في الاول ان اطلاق كلامهم بتقديم العمل بالتميز يقتضي جعل ايام التميز كلها حيضا [illegible] الفرق بين الصورتين بان العادة انما تقدم على التميز عند التعارض
ومع زيادة ايام التميز على العدد لا تعارض على العاشر لها دونه اذ هو الفرض لانه من شروط التميز لا تعارض بل يمكن الجمع بينهما بجعل الجميع حيضا
قال ومثل هذا آت في ذاكرة الوقت والعدد مع عبور الدم العشرة فانهم ذكروا هناك ان مع امكان الجمع يجمع بجعل ما زاد من ايام التميز على عادتها
حيضا وقد اشرنا اليه فيما سلف لكن المصـ قده في ما يستقر في ذكرها مع زيادة التميز على العشرة ومجاوزة العشرة اختصاص الحيض بالعادة وعلى
هذا يمكن اختصاص العدد في المبني عليه منع انتهى **اقول** قد عرفت سابقا ان كل من يقدم العادة على التميز يجعل مقدار العادة حيضا والزائد
استحاضة وان كان بصفة الحيض كما عرفت من تصريح الشيخ في ط والمصـ قده في كره وغيرهما وان ما نسبه اليهم في معتادة الوقت والعدد من جعل ما زاد من
ايام التميز عن عادتها حيضا خلاف ما صرحوا به هذا في معتادة العدد مضطربة الوقت ويدل على ما ذكرنا مضافا الى عموم ان المستحاضة في الحائض
والنفساء تقعد عدد ايامها ما في المرسلة الطويلة من قوله ارأيت لو كانت عادتها اقل من سبع لم يأمرها بترك الصلوة وهي مستحاضة غير حائض
وانها لو كانت ازيد لم يأمرها بالصلوة وهي حائض واما ناسية العدد ذاكرة الوقت فترجع الى التميز فان اتحدا وقتا التميز والوقت تجعله اول
حيضها او آخر حيضها آخر التميز عملا بعموم ما دل على اعتبار الاوصاف ولو علمت اجمالا انتقاص عددها المنسي عن مقدار التميز او زيادته عنه امكن
تكميل الناقص في الثاني وتنقيص الزائد في الاول ويحتمل قويا الرجوع الى التميز لاطلاق ادلة الرجوع الى التميز مع اعتقال العادة في مرسلة مع ان
الغالب عدم نسيانها راسا بحيث لا تعلمها اجمالا بين عددين مضافا الى اطلاق سائر ادلة التميز خرج منها ما لو علمت العادة تفصيلا لكن المستفاد
من الفقرة المتقدمة في المرسلة امتناع امر المستحاضة بما يعلم مخالفته للعادة مضافا الى اصالة معرفة ايام الاقراء المغنية عن النظر الى لون الدم فيما
كان من العدد في الوقت المحفوظ وان لم يتحدا وان تغاير التميز والوقت وتخالفا فان كان بينهما اقل الطهر فالمحكي في شرح المفاتيح عن جماعة انها تجعل
لكل منهما فتحيض في اول الوقت لعموم قوله اذا رأت الدم في ايام حيضها وتحيضت بها ايضا لادلة ويحتمل العمل بالتميز لعموم ادلته ما لم يعلم
المخالفة العددية تفصيلا ويحتمل الاقتصار على الوقت ويعمل بما تعمله مضطربة العدد وهو اضعف الاحتمالات واختار في شرح نجم الوسط قال
لان الطهر عمومي في طرف الوقت انتهى **اقول** ويكفي فيه عموم مثل قوله في مرسلة يونس القصيرة اذا رأت المرأة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة الا
ان الرجوع في تعيين آخر الحيض هنا الى الروايات بعيد لاختصاصها بعادة التميز فلا بد اما من الرجوع الى الظن واما من الاحتياط والاول اقوى ولو
لم يكن بينهما اقل الطهر ففي ترجيح العادة كما عن الحدائق لقوة دلالته وعموم الاخبار الدالة على ان الصفرة والكدرة في وقت الحيض حيض او التميز
كما عن شرح المفاتيح لما ذكر من عدم عموم في طرف ادلة الوقت وجهان لا يخ اولهما عن قوة لما ذكرنا فان المستفاد من الاخبار سيما المرسلة ان التميز انما
يعتبر اذا لم يعلم مخالفته للعادة سواء علمت العادة مفصلا ام لا لانه لو احتمل دخول بعض ايام التميز في العادة لم يبعد جعله حيضا لعموم ادلة التميز
الا ما لم يصلح للحيضية ولو من حيث مخالفته للعادة فان فقدا اي العادة والتميز رجعت المبتدئة بكسر الدال او فتحه وهي من ابتدأت بالحيض او ابتدأ
بها بان رأت الدم مرة او مرتين الى عادة اهلها على المش وعن المعتبر نسبته الى الخمسة واتباعهم ثانيا والى اتفاق الاصحاب من فضلائنا اخرى بل عن كره نسبته
الى علمائنا وظ المحكي عن السرائر كصريح المحكي عن التنقيح عدم الخلاف فيه وكلهم لم يستدلوا بما تقدم من النبوي في المبتدئة ومنه يظهر عدم الاعتناء
عن فيه المصـ قده من التردد في هذا الحكم واحتمال ارجاعها الى اقل الحيض للاصل والعشرة للامكان لانه كما قيل اجتهاد في مقابل النص المجمع عليه كما
عرفت وهي مضمرة سماعة قال سئلته عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلثة اشهر وهي لا تعرف ايام اقرائها فقال اقرائها مثل اقراء نسائها
فان كن نسائها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة ايام واقله ثلثة ويؤيدها رواية زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلم قال يجب للمستحاضة ان تنظر بعض نسائها
فتقتدي باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم وذكر بعض المتأخرين لحصول العلم العادي بعادة الكل من عادة البعض ومن اخبار بعادة الكل او بحمل على صورة

مقنز

تعذر الرجوع الى غيرها ويمكن ايضا ان يؤيد برواية ابي بصير عن ابي عبد الله في النفساء اذا كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست مثل ايام امها
او اختها او خالتها واستظهرت بثلثي ذلك نعم ربما تعارض هذه الروايات بما تقدم في مرسلة يونس من تحيض المبتدئة مطلقا او بعد فقد التميز بستة او سبعة
في كل شهر لكن لا مناص من تقييدها بمن تعذر عليها الرجوع الى الاهل بقي الكلام في ان الظ من جماعة كالشيخ والحلي وابن حمزة والمحقق في غير المعتبر والمص
قده في غير المنتهى والشهيدين والمحقق الثاني ثبوت الحكم للمبتدئة بالمعنى الاعم وهي من لم يستقر لها عادة وان تكرر الدم منها مرارا وهو مشكل بل ظ
جماعة منهم الفاضلان في المعتبر والمنتهى اختصاص الحكم بالمبتدئة بالمعنى الاخص لاختصاص رواية سماعة ومعاقد الاجماعات الجابرة لغيرها بها بهذا المعنى
فان الشيخ لم يدع الاجماع الا على رواية سماعة مع انه عنون الكلام بمن ابتدأت في الحيض وظاهرها المبتدئة بالمعنى الاخص واما المحقق في المعتبر فهو
وان اطلق المبتدئة في معقد اتفاق اعيان الفضلاء وفي الخمسة واتباعهم الا ان مراده بالمبتدئة المعنى الاخص كما تقدم بل هو ظاهر لفظ المبتدئة
في كلام كل من اطلق هذا العنوان نعم ربما يظهر من كثير من العبائر كعبارة ط والوسيلة والسرائر ونحوها شمول المبتدئة لمن لم يستقر لها عادة من جهة
حصرهم المستحاضة في ذات العادة والمبتدئة وكيف كان فالظ ان التحيض على العموم بحصرهم فلا اطلاق رواية زرارة وابن مسلم بعد انجبارها كلا لانها لا تشهر
بل ظهور الاتفاق من التذكرة واعتضادها برواية ابي بصير مع امكان ان يق ان ظ كلام السائل وقوع السؤال عن الجارية المريضة من حيث كونها لا تعرف
ايام اقرانها لا لخصوص كونها مبتدئة فالجواب الرجوع الى عادة النساء ايضا من هذه الحيثية ثم ان المراد بنسائها اقاربها من الطرفين او من احدهما كالام
والاخت والعمة والخالة كما صرح به في المعتبر وهي كذلك بل قيل انه مما لا خلاف فيه لصدق نسائها على من ذكر كلهن لان الطبيعة جاذبة من الطرفين كما
في كرى ومع صدق لا فرق بين الاحياء والاموات ولا بين المتساويات لها في السن والبلد والمتخالفات كما صرح به في لك للعموم وعن كتب الشهيد اعتبار
اتحاد البلد لعله للانصراف فان للبلدان اثرا ظاهرا في تخالف الامزجة كما في كرى وفيه نظر وكذا في المحكي عن بعض معاصري الشهيد الثاني من اعتبار
البلدان فقد فاقرب البلدان وكانه يعني في الهواء لا المسافة ولعل الوجه فيه حينئذ حصول الظن لكن لا يخفى عدم نهوض ذلك لتخصيص النص والفتوى
ثم المحكي عن المعتبر و ير الاحكام وجماعة من متاخري المتاخرين اشتراط اتفاق النساء جميع كما صرح في محكي ير انهن لو كن عشرا فتفقت تسع رجعت الى الاقران
وهو الظاهر من ط حيث ارجعها مع اختلاف نسائها الى اقرانها وهو الظاهر من رواية سماعة المتقدمة بل ظاهرها اعتبار العلم بالاتفاق لانه جعل المرجع
اقراء نسائها وهو امر وجودي لا بد من احرازه لتحقق المماثلة وقوله فان كن مختلفات بمنزلة النقيض للفقرة الاولى حتى الصدق وان كان ظاهره ذلك
الا انه قد تقرر في العرف تبادر النقيض من الفقرة الثانية من الفقرتين المتقابلتين في مثل المقام ولو اغمض عن ذلك فكلاهما مشتمل على مناط
وجودي لا بد من احرازه في اثبات الحكم المذكور فيه فافهم لكن يشكل اشتراط الاتفاق بان المتساء من ذلك عرفا هو اتفاق الاغلب مع عدم العلم بمخالفة
الشاذ مع ان تعسر تتبع الاحياء والاموات من الاقارب الحاضرة في البلد والغائبة عنه سيما اذا كن غير محصورات عرفا لعله يصير قرينة على ارادة
ما ذكرنا نعم لو علم مخالفة الباقين فلا اعتداد ظاهرا بالغلبة لانه داخل في قوله فان كن مختلفات الا ان يشذ الخلاف بحيث لا يضر بصدق عنوان
العموم العرفي في قوله اقراء نسائها خلافا للمحكي عن الشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم فاعتبروا الاغلب مع الاختلاف واجاب عنهم في المدارك بان مدلول
الخبران كان رواية سماعة فهي بمنطوقها صريح في وجوب العدول عن عادة الاهل عند الاختلاف وان كان موثقة زرارة فلا وجه لاعتبار الغلبة انتهى
وهو حسن الا ان يقول باطلاق الموثقة الا ما خرج كما نبه عليه في الروض وكيف كان فان اختلفن او فقدن رجعت الى عادة اقرانها اي من قاربها
في السن وقت الرجوع ويحتمل كفاية اخبار من هي اكبر منها بكونها بسنها على المش بل عن شرح الجعفرية نسبته الى الاصحاب والمتاخرين وان اختلفوا بين من قيد
الاقران باهل البلد كالمبسوط والوسيلة وبين من اطلق كالمهذب والسرائر بل ظاهر الروض نسبته الى الاكثر وفي الحكم من اصله اشكال بل منع لعدم
ما يدل عليه بحيث ينهض لاطلاق الرجوع الى الروايات عدا وجوه اعتبارية مثل غلبة لحوق المراة في الطبع باقرانها كما يشهد به مرسلة يونس القصيرة
انها كلما كبرت نقصت الى ان ترتفع او دعوى شمول نسائها في مضمرة سماعة لاقرانها او قراءة اقرانها في موثقة زرارة اقرانها بالنون وضعف الكل واضح
ومن هنا اهمل ذكر هذه المرتبة جماعة كالصدوق والسيد والشيخ في نهايته والحلبي وابن سعيد وانكرها اخرون كالمحقق في المعتبر والمص في هي والفاضل
المقداد والمحقق الثاني في مع صد وصاحب ك وغيرهم وهو الاقوى فان كان الجمع بينها وبين الروايات مع الامكان احوط ثم انه لا يبعد في كلام الاصحاب
تعيين للاقران كما اعترف به في الروض فالواجب الرجوع فيه الى اللغة والعرف وعن الصحاح القرن مثلك في السن والظاهر تحقق المقارنة بتولدهما
في سنة واحدة وفيما زاد عنها اشكال وظ كلمات المعتبرين لهذه المرتبة اعتبار اتفاق الاقران ولعل المراد من ذلك ما اخترناه في عادة نسائها ثم ان ظ جماعة
منهم الماتن في محكي كرى والشارح في الروض ولك ان الرجوع الى عادة الاهل والاقران انما هو في العدد حيث ذكروا ان لها وضع الايام حيث شاءت و
لعله لان ظ الروايات لا يفيد ازيد من الرجوع اليهن من حيث العدد كما لا يخفى على المت مع ان اتفاقهن في الوقت بعيد جدا بل قد لا يتفق ايام دمها لهن
كما لو لم يستمر الى شهر كامل والمسئلة لا تخلو من شوب الاشكال الا ان الظاهر من النص والفتوى ما ذكره الجماعة فتدبر وتتبع فان اختلفن في مقابل الاتفاق
الذي ذكرنا او فقدن اي لم يوجدن على وجه يمكن الرجوع اليهن تحيضت في كل شهر هلالي بسبعة ايام خاصة مط كما عن الانتصار والتلخيص واختاره لو حيد

في شرح نج وصهره وسيد الى لمبر وبعض مشايخنا المعاصرين وعن ظ الوسيلة نسبته الى رواية وفي اول الشهر كما في محكي السرائر الى بعض اصحابنا
لقول الصادق في مرسلة يونس المتقدمة وهذه سنة التي استمر بها الدم اول ما تراه اقصى وقتها سبع واقصى طهرها ثلث وعشرون ثم قال وان لم يكن لها
ايام قبل ذلك واستحاضت اول ما رات فوقتها سبع وطهرها ثلثة وعشرون ثم قال في اخرها انه لم يكن كذلك بل اطبق عليها الدم على لون واحد فسنتها السبع والثلث
والعشرون ولا يقدح اختصاص موردها بالمبتدئة بالمعنى الاخص او بفاقد التميز لان المستفاد منها اناطة الحكم بفقد العادة والتميز كما لا يخفى مضافا
الى الاجماع المركب على القول بالفصل بين المبتدئة بالمعنى الاخص والمتحيرة وبين غيرهما ولا يعارضها قوله في حكاية قول النبي لحمنة بنت جحش تحيضي في كل
شهر في علم الله ستا او سبعا ثم اغتسلي وصومي ثلثة وعشرين لاحتمال كون الترديد من الراوي وعلى فرض كونه تخييرا فالجمع بينه وبين الفقرات المتقدمة بعيد
جدا فلا بد من الاحتياط للدوران الامر بين التخيير والتعيين ثم ربما يعارضه موثقتا ابن بكير اوليهما في المراة اذا رات الدم في اول حيضها فاستمر بها الدم بعد ذلك
تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما فان استمر بها الدم بعد ذلك
تركت الصلوة ثلثة ايام وصلت سبعة وعشرين يوما والاخرى في الجارية اول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا
تصلي حتى يمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت فمكثت تصلي بقية شهرها ثم تترك الصلوة
في المرة الثانية اقل ما تترك امراة الصلوة وتجلس اقل ما يكون من الطمث وهو ثلثة ايام فان دام عليها الحيض صلت في وقت الصلوة التي صلت
وجعل وقت طهرها اكثر ما يكون من الطهر وتركها الصلوة اقل ما يكون من الحيض ونحوهما في المعارضة مقطوعة سماعة المتقدمة في عادة الاهل ولذا
جمع المش بالتخيير بين المرسلة وبينهما بناء على ان ظاهرها تحيضها بثلثة ايام من شهر وعشرة من اخر وان اختلفوا بين من قسم العدد في المرسلة على النساء
بحسب مزاجهن كما في هي وعن ير وبين من خيرهن مطلقا بين عدد المرسلة والموثقات اما معينا لتقديم الثلثة على العشرة دائما كما عن ف مدعيا
عليه الوفاق والمنتهى مخيرا في ذلك كما عن مع وظ كشف الرموز وير الاحكام والبيان وس ناسبا له الى اشهر الروايات وكتب الشهيد والمحقق الثانيين وبين
من اقتصر على السبعة مخيرا في العددين الاخيرين كما لعله المص هنا وفي قد والتبصرة تبعا للموضع من ط والوسيلة بل عن المفاتيح انه المش او معينا
لتقديم العشرة كما عن ير لكنك عرفت ان هذه الاقوال طرا مبنية على ظهور الموثقات في الثلثة من كل شهر والعشرة من اخر وهو ممنوع اذ لا يخفى
ان مقطوعة سماعة ظاهرة كما اعترف به محشي الروضة وشارحها في التخيير بين الثلثة والعشرة وما بينهما كما عن الصدوق والسيد ويؤيده رواية
الخزاز عن الكاظم في المستحاضة كيف تصنع اذا رات الدم واذا رات الصفرة وكم تدع الصلوة فقال اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة وتجمع بين
الصلوتين بناء على ان المراد به ليس لها التحيض باقل من الثلثة ولا اكثر من العشرة ولا منع ظهورهما في ذلك فلا اقل من احتمالها له وللتخيير بين خصوص
الثلثة والعشرة اما دائما كما يظهر اختياره من شارح ضه مضيفا اليهما التحيض بالسبعة واما بجعل الثلثة في شهر والعشرة في اخر كما فهمه المش
على اختلاف اقوالهم المتقدمة وهذا اضعف الاحتمالات واما موثقتا ابن بكير فظاهرهما تعين العشرة في الشهر الاول والثلثة في باقي الشهور كما
عن الاسكافي ولو كان المراد بالعشرة فيهما عشرة التحيض لان المفروض وجوب التحيض في ابتداء الدم الى العشرة كان الوظيفة التحيض بالثلثة في كل
شهر كما استوجهه المحقق في محكي المعتبر لكن لا يبعد ارادة الاسكافي بالعشرة الاولى عشرة التحيض ابتداء الدم فيتحد القولان وكيف كان فالروا
وان ادعى في محكي ف كونها مجمعا عليها الا انه لا دلالة فيهما على التحيض في شهر بالعشرة وفي اخر بالثلثة فضلا عن ان تدل على التخيير بين ذلك وبين
مضمون المرسلة اعني السبعة معينا او مخيرا بينها وبين الستة فان الجمع بينهما وبين المرسلة خروج عن ظ الطرفين بل طرح المرسلة من غير شاهد عدا ما
يتخيل من مقطوعة سماعة الممنوع دلالتها كما عرفت مع ان مورد الكل مختص بالمبتدئة بالمعنى الاخص فالتعميم للمضطربة بتبعيتها يحتاج الى دليل فا
الاقوى بعد التسليم دلالتها الرجوع الى المرجحات وهي مع المرسلة ثم لو منع من وجود المرجح تخير الفقيه في افتاء المراة لا المراة في تحيضها الان تقول
في تكافؤ الخبرين بالفتوى بالتخيير كما لا يبعد دون التخيير في الافتاء فيستفيد منه ما ذكره الجماعة من تخيير المراة ويعضده مقطوعة سماعة على احد الاحتمالين
بل على كليهما حيث ان المتيقن من مدلولها بعد الترديد بين الاحتمالين التخيير بين الثلثة والعشرة ومنه يعلم انه لو فرض عدم دلالة الموثقتين على التخيير
المذكور كفت المقطوعة المجمع عليها كما عرفت في معارضة المرسلة ولا يقدح في ذلك اجمالها لانها معارضة على كل حال لكن يعارضها الموثقتان بناء
على ظهورهما في مذهب المحقق والاسكافي وح فالمتعين بعد فرض عدم الترجيح الرجوع الى مضمون الموثقتين لموافقتهما لاصالة عدم زيادة الحيض
على المتيقن ومن هنا ينقدح قوة قول المحقق بعد ما اخترناه بل كونه اقوى منه بناء على عدم ثبوت الترجيح للمرسلة على وجه تطمئن به النفس لكن يمكن
على هذا الفرض ان يق ان حمل الموثقتين على ما هو ظاهرهما هنا من مذهب المحقق والاسكافي يوجب وهنهما لشذوذهما فلا بد من طرحهما او ارجاعهما
الى مضمون المقطوعة كما فهمه المش فينحصر التعارض بين المرسلة والمقطوعة فيقوى القول بالتخيير بين المرسلة والموثقات على احد الاقوال المتقدمة
في التخيير بين المرسلة والموثقات على احد الاقوال ثم قد تطرح المقطوعة لسندها او اجمالها لا لانها وان ادعى في المنتهى ان الاصحاب تلقوها بالقبول
لكن الظاهر كون ذلك من حيث تضمنها للعادة النسائية د تخيير بين المرسلة والموثقتين فيتعين ما من الجامع من التخيير بين السبعة والثلثة

كما انه قد تطرح المرسلة لضعف سندها او دلالتها ويقتصر على الموثقتين والمقطوعة بدعوى ظهورهما في لزوم التحيض في الشهر الاول بالعشرة وفي
الثاني بالثلثة او على رواية الخزاز المتقدمة بدعوى ظهورها في لزوم الثلثة الاولى والعشرة في الشهر الثاني نظير ما تقدم من دعوى ظهور الموثقات في
عكس ذلك نسب القولين في محكي السرائر الى بعض اصحابنا وقد يعكس فيؤخذ بالمرسلة وحدها لرجحانها على ما عداها وح فاما ان يحكم بالتخيير بين
الستة والسبعة لظاهر التخيير كما عن بعض واما ان يعين الستة لاحتمال كون الترديد من الراوي فيقتصر على الاقل لانه المتيقن حكاه في السرائر
عن بعض اخر وقد يطرح الروايات جميعا لضعفها وح اما ان يؤخذ بعمومها وجوب الاخذ بالمتيقن لان الروايات المخصصة لها معارضة بالمثل
بناء على دلالتها على التحيض بالثلثة في كل شهر او بقاعدة الامكان الواردة على اصالة عدم زيادة الحيض مضافا الى اطلاق قوله ما تراه قبل العشرة
فهو من الحيضة الاولى الممكن تطبيقه على المقام مع مراعاة ما دل على ان الحيض في كل شهر مرة وخصوص قوله في ذيل مرسلة يونس القصيرة المتقدمة
فاذا تحيض بناء على عدم اختصاصها بالمعتادة فيحكم في كل شهر بعشرة كما نسب في هي الى بعض اصحابنا واما مع الغاء ذلك فيحكم بعشرة بعد كل عشرة لان اقل
الطهر كما نسب الى بعض اخر وقد تقدم عن الغنية واما ان يرجع الى روايتي ابي بصير ويونس بن يعقوب المتقدمتين الدالتين على انها تدع الصلوة و
الصوم كلما رات الدم وتصلي وتصوم كلما رات الطهر الى ان تستقر لها عادة كما حكي عن موضع من ط لكن هذا ليس قولا تاما في المسئلة اذ قد لا يتخلل
الطهر بين ايام الدم فلا بد من الرجوع حينئذ الى شيء اخر فهذه عشرون قولا في المبتدئة بناء على مغايرة قول الاسكافي لقول المحقق كلها ناشئة من
الاخذ بمجموع الاخبار او ببعضها او من طرحها لضعفها سندا او دلالة والاقتصار على الاصل او قاعدة الامكان مطلقا او في كل شهر وقد عرفت
ان الاقوى والاحوط هو الاخذ بالسبعة ويليه في القوة ما يظهر من شارح ضه من التخيير بين السبعة والثلثة والعشرة واحوط من ذلك التحيض
بالثلثة ثم الجمع الى العشرة بين وظيفتي الحايض والمستحاضة ثم هل يتخير في العددين وضعه فيما شاء من الشهر كما عن جماعة منهم المحقق والمص في غير كره و
المحقق والشهيد الثانيان بل عن الحدائق نسبته الى الاصحاب ام يتعين عليها وضعه اول الشهر كما عن كره واختاره كاشف اللثام وبعض اخر ولان
من اطلاق الروايات ومن دعوى ظهورها سيما المرسلة في تعليم التحيض مضافا الى قوله في ذيل مرسلة يونس القصيرة المتقدمة في مسئلة التوالي
عد من اول ما رات الدم الاول والثاني عشرة ايام ثم هي مستحاضة الخبر بناء على عدم ظهورها في المعتادة وحمل قوله فاذا حاضت المرأة وكان حيضها
خمسة ايام على انه اتفق كون حيضها خمسة فطهرت لا ان عادتها كانت خمسة هذا مع ان عليها ان تتحيض في اول رؤية الدم الى ان يتجاوز العشرة
فلا وجه لرجوعها عن ذلك وتركها العبادة فيما بعد ذلك وقضائها ما تركته من العبادة ويرد عليه انه قد لا يتحيض في اول الرؤية عمدا او جهلا مع ان
عدم الوجه في رجوعها عن ذلك لا يوجب لزامها بذلك واما ذيل المرسلة القصيرة فهو بظاهره مخالف المش موافق لما اختاره في الحدائق من عدم
لزوم تخلل اقل الطهر بين اجزاء الحيضة الواحدة نعم يتجه الاستدلال بها بناء على التوجيه الذي ذكرنا فيها في مسئلة اقل الطهر فراجع واما المرسلة الطويلة
وغيرها من روايات المسئلة فمع ظهورها في لزوم التقديم اشكال بل منع لان تاخير التطهر عن التحيض وعطفه عليه بثم انما يدل على وجوب تقديم الحيض
اذا ثبت وجوب تقديمه في العدد الاول ولهذا في المرسلة الا وان التحيض في كل شهر سبعة او ستة ويصدق ذلك بتحيضه في العدد الاول السبعة من اخر
الشهر ثم اغتسالها وتعبدها ثلثة وعشرين يوما ثم تحيضها سبعة ايضا وهكذا والحاصل ان الشهر انما وقع في المرسلة ظرفا للتحيض فقط
لا له وللتطهر اللهم الا ان يدعى تبادر ذلك عرفا او يقال ان الرواية في مقام بيان الحكم على مجموع الايام بجعلها سبعة حيضا وثلثا وعشرين
طهرا ان ظ الرواية بل صريحها لزوم التوالي في ايام الطهر في كل شهر وهو لا يحصل الا بجعل السبع اول الشهر او اخره وحيث لا قائل بتعين الاخر
ولا بالتخيير بين خصوص الاول والاخر تعين الاول فافهم فانه دقيق فالقول بالتقديم لا يخ عن قوة مع كونه احوط ثم لو قلنا بوجوب تقديم العدد
فلا اشكال حيث انها بمجرد تجاوز الدم العشرة وفقد التميز وعادة الاهل يبنى على الروايات فان اتفق بعد ذلك تميز وتمكن من الرجوع الى الا
عدل منها اليه لكشف ذلك عن كونها محكومة بغير الروايات ويظهر من بعض كلام الشيخ انه يجمع بين التحيض بالروايات والتحيض بالتميز الحاصل
بعده بشرط الفصل بينه وبين الحيض السابق قال في بعض فروع الاخذ بالروايات ما هذا لفظه فلو رات المبتدئة ما هو بصفة دم الاستحاضة
ثلثة عشر يوما ثم رات ما هو بصفة دم الحيض بعد ذلك واستمر كان ثلثة ايام من اول الدم حيضا والعشرة طهرا وما راته بعد ذلك من الحيضة
الثانية انتهى وانكر عليه في المعتبر والمنتهى ذلك لكن من حيث حكمه بالتميز مع استمرار الوصف الى ما بعد العشرة لا من حيث اصل التميز واما لو
قلنا بالتخيير فلها ان تجعل الحيض من العدد الذي هو من دمها ويجب الاختيار بمجرد تجاوز الدم مع حضور وقت العبادة الواجبة والظ انه
يكفي اختيار التطهر او التحيض في اليوم الذي فيه وهو الحادي عشر مثلا فاذا اختار الطهر فيه فلا يجب عليه جعل الحيض في ايام معلومة من
الايام الماضية بل يكفي جعلها فيها في الجملة وكذا لو عينته في بعض تلك الزمان فلها العدول ولو علمت باستمرار دمها الى الزمان المستقبل
جاز لها وضع العدد او بعضه في المدة المستقبلة وح فهل للزوج الاعتراض عليها في اختيارها ام لا وجهان بل قولان اقواهما ذلك بالنظر
الى الحكم التكليفي بمعنى انه يحرم عليها التحيض مع منع الزوج لا الوضعي فلو تحيضت على وجه النشوز او غيره فليس للزوج مواقعتها كما لو

استحالت

استحالت الحيض بالعلاج وفي الزامها بالرجوع وجه مبني على استدامة التخيير حتى مع الشروع فيما اختارته فعلمها من استصحاب التخيير الحاكم على
استصحاب الحكم المختار بل الاطلاق ادلة التخيير ومن ان الشروع في التحيض يوجب كون الدم محكوما عليه بالحيضية فيحرم شرعا ويتعين عليها تحكا
الى ان ينقطع الدم او تنتهي المدة المضروبة للتحيض فالشروع في التحيض بمنزلة الدخول في امر لازم بالاختيار فلا مجال للاستصحاب والاطلاقات مسوقة
لبيان علاج المرأة في ابتداء امرها فلا عموم فيها من حيث البقاء على الاختيار والعدول عنها هذا مع اختيارها الحيض في زمان والشروع فيه ولو اختارت
التطهر في زمان فلها العدول منه الى التحيض بناء على ما تقدم من ان الواجب هو اختيار احد الامرين من التطهر والتحيض في الزمان الحاضر وانما لو
اختارت التطهر فيه لم يجب عليها تعيين الحيض من بين ما عدا ذلك الزمان فهي باقية على التخيير فله التحيض وكذا لو عينت في غير ذلك الزمان فلها العدول
عنه الى غيره ومحصل حال هذه المرأة من اول رؤيتها الدم انها تتحيض برؤية الدم مطلقا او بعد مضي الثلثة الى العشرة على الخلاف المتقدم فاذا تجاوز
الدم العشرة وجب عليه في اليوم الحادي عشر عند دخول وقت العبادة المشروطة بالطهارة اختيار كون ذلك اليوم طهرا او حيضا بناء على التخيير في
وضع الايام حيث شاءت وهكذا اعتبار التوالي في ايام الطهر مطلقا او في العدد الاول وح فيتعين عليها تكميله من سابقه او من لاحقه او منهما مع القطع
بالاستمرار او مع تردده في التكميل مع احتمال الاستمرار فان اختارت كون ذلك اليوم حيضا وبنت على تكميله من سابقه اغتسلت بعد انقضاء اليوم
لانه اخر ايام حيضها وتعبدت تامة بوظائف المستحاضة ان استمر الدم ولها ابدا البناء على تكميلها السابق العدول عنه والبناء على التكميل من اللاحق
او من الملفق منهما ولو بنت على التكملة من اللاحق فان استمر الدم بمقداره كان الحيض وان انقطع قبله تعين الاكمال من السابق ويحتمل كشف ذلك
عن بطلان اختيارها من اول الامر ولو اختارت التطهر في اليوم الحادي عشر اغتسلت ولا يجب عليها تعيين ايام الحيض من جملة الماضي من الايام او الباقي
منها ولو عينت لم يتعين بمجرد القصد فاذا كان اليوم الثاني عشر وجب عليها ايضا اختيار احد الامرين من التطهر والحيض على الوجه المتقدم في سابقه و
اليوم الاخر فلو اختارت الطهر في جميع الايام الباقية من الشهر تعين الحيض في جملة العشرة الاولى فيجب عليها تعيين الحيض من بينها للتحيض في
الشهر الثاني بناء على وجوب موافقة الشهر الثاني للشهر الاول في الوقت كما صرح به جماعة منهم الشارح في الروض تبعا للجامع مدعيا ان ثلثاية
وجوب ذلك كما احتمله في ض وحاشية ضه وجهي في الرياض لعموم وجوب التحيض في كل شهر سبعة والتعبد ثلثا وعشرين الصادق من دون
الموافقة في الوقت فلها اختيار الطهر في الشهر الثاني الى ان يبقى من الشهر اقل مقدار يجب تحيضه فيه هذا ما يقتضيه اطلاق الاصحاب وان لم اقف على
مصرح بشيء من ذلك ثم يختص التخيير في الاعداد على القول به بالدفعة الاولى لا الاقوى امكن اذا جعلنا التخيير واقعيا بان صرفنا الاخبار عن
العينية الى التخيير جمعا بشهادة المقطوعة المتقدمة واما لو حكمنا بالتخيير من باب التعارض بين الاخبار وفقد المرجح فالاقوى الاختصاص لان
التخيير ح بين الخبرين ولا ريب ان مدلول كل واحد هو الاستمرار على العدد الذي تضمنه ثم هذا التخيير على القول به لا يلزم منه التخيير في الفعل كما
زعمه المص قده في هي حيث قال بان الخلاف انما وقع في الروايات مبني على رد المرأة الى اجتهادها في ايهما فيما يغلب على ظنها انه اقرب الى
عادتها او عادة نسائها او ما يكون اشبه بلونه والا لزم التخيير في اليوم السابع بين وجوب الصلوة وعدمها ولا تخيير في الواجب انتهى وقد
سبقه الى هذا غيره على ما يظهر من محكي المعتبر وضعفه واضح لان ما ذكره في المعتبر والذكرى من وجه نظير ما في تخيير المسافر بين القصر والاتمام
وكانهما قصدا دفع الاشكال عن جهة التخيير بين الاقل والاكثر وهو الا ان صريح كلام المص قده في بيان الاشكال بل الانتقاض باب الاستظهار
وحله ان التخيير بين فعل الواجب وتركه بمعنى التخيير في ايجاد سبب وجوب الشيء وعدمه ممكن واقع نظير تخيير الحاضر في شهر رمضان بين الاقامة والسفر
والمسافر بين الاقامة وعدمها او تحصيل الاستطاعة وابقاء النصاب وغيره ان اختيار التحيض فيما نحن فيه لا يصلح ان يكون من هذا القبيل
اذ ليس المراد من التحيض الا تكلف وظيفة الحايض شرعا وليس هنا موضوع خارجي اختياري يكون وجوده سببا لحكم شرعي فلا يحتمل التخيير ها
بين التحيض والعدم الا تخييرها بين فعل العبادة وتركها وعده نظير ذلك في الاستظهار لا يجوزه ولذا جعل هذا من شواهد وجوب
الاستظهار مدفوع بان هذا ممتنع في التخيير الواقعي بين ايجاد الشيء على نفسه وتحريمه على ان يكون حيضية اليوم السابع وطهريته
في الواقع منوطا باختيار المكلف وليس كك بل لا يعقل ذلك فان ذلك اليوم في الواقع اما حيض واما طهر ولما جهلت المرأة به التخيير
في لبناء على احدهما شانه نظير تخيير المجتهد بين الوجوب والتحريم عند تعادل الامرين عنده وتخيير المقلد في الرجوع الى المجتهد القائل
بوجوب الفعل والى القائل بحرمته ومنه يعلم الحال في ايام الاستظهار ومما ذكرنا يظهر ان الاولى تنظير ما نحن فيه بين البناء على وجوب
والبناء على تحريمه لا بين ايجاد موضوع خارجي يترتب عليه وجوب الصوم وعدم ايجاده فافهم ثم ان ظاهر النصوص والفتاوى كون
ما تقدم من الروايات وظيفة من استمر بها الدم الى ما بعد العشرة فلو رات بياضا لا يبلغ اقل الطهر بين دمين لا يبلغ اقل الحيض كما لو
رات ثلثة او اربعة دما وثلثة او اربعة بياضا وهكذا كما هو مورد روايتي يونس بن يعقوب وابي بصير المتقدمتين ففي خروج هذا
الفرض عن مورد الروايات المتقدمة فالحكم عليها بمقتضى الروايات بان يتحيض ببعض الدماء ويكمله لو نقص [illegible]

بالبياض المتقدم عليه او المتأخر او كليهما مشكل واشكل منه تخيرها في التحيض بأي الدماء شائت فيحتمل الرجوع الى اقل الحيض مخيرة في جعله
اي دم شائت لعدم المرجح والرجوع الى قاعدة الامكان وتكميل ما نقص عن العشرة من بياض احد الطرفين واما الرجوع الى روايتي ابي بصير ويونس فلا
تنفع لانهما دلتا على ان حكم هذه المرأة بعد ثلثين يوما حكم المستحاضة ولم يبين فيهما ما تحيض به بعد صيرورتها بحكم المستحاضة و
بالجملة فلم اجد مصرحا بشيء في هذه المسألة الى الآن ثم كشف اللثام حيث عد في جملة الاقوال رجوع المبتدئة والمضطربة الى الروايات
قول الشيخ في يه والصدوق بان المتحيرة تصلي كلما رات الطهر وتدع الصلوة وكلما رات الدم ان محل الكلام في المبتدئة والمضطربة اعم
من ان يستمر بها الدم او ينقطع ويعود لدون العشرة ويؤيده ان استمرار الدم بحيث لا يتخلل نقاء يوم او اقل او اكثر نادر جدا فلا يحمل عليه
اطلاق الموثقات المتقدمة الواردة فيمن استمر بها الدم ثم فالرجوع الى الروايات في حقها لا يخ عن قوة واما المضطربة بالمعنى الاخص
وهي الناسية لعادتها فلا يخ اما ان تكون ناسية لوقتها وعددها وهي المعبر عنها بالمتحيرة او المحيرة لانها تحيرت بنفسها او يحيرت الفقيه
في امرها والاولى اولى واما ان تكون ناسية للعدد دون الوقت واما ان تكون بالعكس اما الاولى فالاقوى ان حكمها حكم المبتدئة في وجوب
اخذها بمرسلة يونس بل هذا هو المتيقن من موردها وقد عرفت ان الاحوط بل الاقوى تنصيصها من تلك الروايات على السبع فتعينها هو
الاقوى وفاقا للمحكي عن ف والجمل والعقود والاصباح والمهذب والكافي والتحرير والتلخيص في مجمع الفائدة وشرح المفاتيح والرياض وعن ف
دعوى الاجماع عليه الا ان المحكي عن بعض نسخ التلخيص ان ذلك في الناسية لايامها او لوقتها فلا يشمل المتحيرة خلافا للمص هنا وفي
عدة من كتبه بل الاكثر كما في كشف اللثام بل المش كما عن شرح المفاتيح فتحيضها بالسبعة او الثلثة من شهر والعشرة من اخر جمعا بين
مرسلة يونس على ما اخترناه من عدم دلالتها على الستة على وجه تطمئن به النفس وبين ما تقدم في المبتدئة من موثقتي ابن بكير وقد عرفت
عدم دلالتهما في موردهما على الثلثة من كل شهر والعشرة من اخر فضلا عن التخيير بين ذلك وبين مضمون المرسلة فكيف يتعدى من موردهما الى المتحيرة الا
ان يقال بعد ما يستفاد من مرسلة يونس اتحاد حكم المبتدئة والناسية في الرجوع الى السبع فاذا حمل السبع فيها على التخيير بينها وبين الثلثة والعشرة
ثبت ذلك في الناسية لان السبع لا يمكن ان يكون على التعيين بالنسبة الى الناسية وعلى التخيير بالنسبة الى المبتدئة فالاشكال منحصر فيما
تقدم في المبتدئة من عدم دلالة الموثقتين ثم عدم مكافئتهما لمرسلة يونس خصوصا بعد اعتضادها بالاحتياط اللازم عند دوران الامر
بين التخيير والتعيين وهنا اقوال اخر تبلغ خمسة عشر كلها ناشئة عن الاجتهاد في فهم الروايات او طرحها والرجوع الى الاصل او القاعدة او
الاخبار الاخر كما تقدم نظيره في المبتدئة منها القول المتقدم بزيادة لزوم تقديم الثلثة في الشهر الاول والعشرة في الثاني كما عن الاقتصاد و
منها ذلك القول مع ضم الستة الى السبعة في التخيير بينهما وبين موثقتي ابن بكير كما عن فع وبه عجائب الاحكام وكشف الرموز وكتب الشهيدين و
المحقق الثاني ونسبه في الذكرى الى اشهر الروايات وعن لك وفي انه هذا هو المعروف من المذهب ولعله للتصريح بالستة في مرسلة يونس و
اصالة عدم كون الترديد من الراوي ويضعفه ما تقدم في المبتدئة ومنها تعيين احد الاعداد عليها بحسب ما يوافق مزاجها كما عن في حيث قال
الاشبه ردها الى اجتهادها ورأيها فيما يغلب على ظنها انه اقرب الى عادتها او عادة نسائها او ما يكون اشبه بلون الحيض ونحوه عن يه وقد
تقدم في المبتدئة ان وجهه اما استظهار ذلك من الروايات واما الفرار عن محذور لزوم التخيير بين فعل الواجب وتركه ومنها تخييرها
بين الستة والسبعة لمنع دلالة الموثقتين وسراية حكمها الى المضطربة او ترجيحا للمرسلة عليهما عزاه في هي كما عن السرائر الى بعض اصحابنا
ومنها تحيضها بثلثة او سبعة تخييرا بين المرسلة بعد تعيين السبع فيها وبين الموثقتين بناء على ما تقدم من ظهورهما في ذلك وسراية لحكم
المبتدئة الى المضطربة لشهادة اتحاد حكمهما في السبعة كما يستفاد من المرسلة على ما عرفت وحكي هذا عن المعتبر معللا له بالعمل بالروايتين
واليقين ولا يخفى ضعف العلة وعدم ثبوت صدق الحكاية ومنها تحيضها بالستة لطرح الموثقتين والعمل بالمرسلة على الوجه المتقدم في المبتدئة
حكاه في هي كما عن السرائر عن بعض اصحابنا وحكي عن الموجز ثبوت ذلك فيما عدا الشهر الاول ومنها تحيضها بثلثة في الاول وعشرة في
الثاني ومنها عكس ذلك حكاهما في هي كما عن السرائر لكن الموجود في محكي ئر ذكر هذه الاقوال الثلثة في المبتدئة بالمعنى الاخص وفي هي ذكرها
فيها وفيمن لم تستقر لها عادة فلا حاجة الى تجشم الاستدلال لها فيما نحن فيه والعجب من كاشف اللثام حيث قال وفي هي وير ذكر في كل من المبتدئة
والمضطربة ستة اقوال مع ان في هي لم يذكر الستة الا في المبتدئة بالمعنى الاعم والمحكي عن السرائر ذكرها في المبتدئة بالمعنى الاخص ولعل وجه
الاول لعله اشتراكه مع الثاني في طرح المرسلة ظهور الموثقتين ووجه الثاني تقديم العشرة في موثقة سماعة ومنها تحيضها بالثلثة طرحا للروايات
والرجوع الى المتيقن كما عن المعتبر واستوجهه في محكي لك او اخذا بالموثقتين بناء على ما عرفت من ظهورهما في ذلك وسراية حكم المبتدئة الى المضطربة
ومنها الاخذ بالعشرة ذكره في هي لقاعدة الامكان بعد عدم الالتفات الى الروايات ومراعاة ما دل من الاخبار المعتضدة بالغلبة على ان الحيض
في كل شهر مرة ومنها طرح الروايات وعدم الالتفات الى الغلبة المتقدمة واجراء قاعدة الامكان وهو ظاهر الغنية والمحكي عن موضع من ط

وعن

وعن كشف الرموز استبعاد ذلك ومنها تحيضها كلما رات الدم وتعبدها كلما رات الطهر الى ان تستقر لها عادة كما عن يه والاستبصار وموضع من ط وليس
في هذا القول تعرض لصورة استمرار الدم وكان وجهه امكان حيضية كل دم بناء على عوده بعد الانقطاع والاخذ بما في ابي بصير ويونس مقيدتان لهذا
الحكم بما بينها وبين شهر كما عن الفقيه والمقنع ومنها وجوب عملها بالاحتياط وجمعها بين وظيفتي الحائض والمستحاضة ويعبر عنه كما عن عدة الرد الى اسوء الاحتمال
كما عن ط واحد وجهي ميسية والمراد به فرضها كونها حائضا بالنسبة الى ما يحرم على الحائض وفرض كونها مستحاضة بالنسبة الى ما يجب على المستحاضة من الوضوء
والغسل والعبادة الواجبة واما المندوبة فهي من محرمات الحائض ان جعلنا حرمة العبادة ذاتية وان جعلناها تشريعية فيخرج عن محرمات الحائض وواجبات
المستحاضة وح فيمكن القول بجواز فعلها احتياطا في المندوبات ولا يصدق التشريع مع قصد الاحتياط والاحوط تركها فرارا عن احتمال الحرمة
الذاتية وان كان ضعيفا كما ستنشير عليه انشاء الله تع ثم ان هذا القول وان كان بحسب العمل امتن الاقوال الا انه بحسب الدليل اضعفها لعدم الدليل على
وجوب الاحتياط فيما نحن فيه عدا ما يتخيل من ثبوت العلم الاجمالي بالحيض في زمان والطهر في زمان وعدم العلم بتعينهما فيجب من باب المقدمة في كل زمان
الاتيان بواجبات المستحاضة لاحتمال كونها في ذلك الزمان مستحاضة وترك محرمات الحائض لاحتمال كونها حائضا وفيه بعد تسليم جريان باب المقدمة
في الامور التدريجية والوقايع الحادثة شيئا فشيئا ان هذا الوجه انما يقتضي وجوب جعل الحيض في كل شهر ثلثة ايام فلا يقضي بعد انقضاء
شهر رمضان ازيد منها مع ان القائل بهذا القول يلزمها بقضاء عشرة بل احد عشر وايض فهذا الوجه لا يقتضي منع الزوج في جميع الزمان
اذ كما ان المنع في زمان الحيض حرام فالتمكين في زمان الطهر واجب الا ان يقال ان الواجب على الزوج الامتناع من الوطي مطلقا من باب المقدمة
وانت اذا تاملت ما سيجيء مما ذكروه في هذا الضابط من الفروع تعلم ان منشأه ليس ما ذكر من باب المقدمة هذا كله مع ان فيه مضافا الى
العسر والحرج ومنافاته كما قيل لما تقتضيه حكمة الباري مع ندرة القائل به بل في البيان انه ليس قولا لنا وهو الظ من هي حيث نسبه الى الشافعي
طرحا للمرسلة المعمول بها بين الاصحاب كما قيل المتضمنة لسنن كثيرة على صحتها وصدق مضمونها ثم ان ذكر جماعة تبعا للمص في كثير من كتبه
ان الاحتياط بالنسبة الى المتحيرة يحصل بامور الاول منع الزوج واما الكف عن الوطي وامتناعها عنه من باب المقدمة على ما ذكرنا وتوهم انه يجب
عليهما الامتناع لم يجب عليها المنع لان منعها يتعين الوجوب والحرمة لانه مع الحيض واجب ومع الطهر حرام مع مطالبة الزوج او السيد
فلو وطئ فلا كفارة كما عن يه وفي كشف اللثام للالتباس ولاصالة البراءة لان الاحتياط انما يقتضي وجوب الامتناع من الفعل من باب المقدمة لا ترتب جميع احكام
الحرام عليه كما لو ارتكب احد الانائين المشتبهين بالخمر فانه وان ارتكب حراما الا انه لا يترتب عليه شيء من احكام شرب الخمر نعم لو وطئها في تمام الشهر
كل يوم مرة وجب عليه كفارات ثلث لاول الحيض ووسطه واخره على القول بجعل النقاء المتخلل مطلقا او خصوص المتخلل بين الثلثة الاولى بناء
على عدم اعتبار التوالي فيها طهرا وجواز تلفيق الساعات فلا كفارة لاحتمال وقوع الوطي كله في زمان الطهر على هذا القول الثاني عدم طلاقها
مطلقا كما عن ط ولكن في كرة لو قيل ان الطلاق يحصل في اول يوم والحادي عشر امكن وعن النهاية المعتبر ايقاعه في يوم وبعد الثاني الى العاشر وفي الحادي
عشر بعد مضي زمان ايقاعه في الاول وفي هي يعتبر ايقاعه في ايام اربعة الاول والثاني والحادي عشر والثاني عشر والظ حصول الاحتياط بايقاعه في
جزء من يوم ثم في الجزء التالي له من اليوم الحادي عشر لان الجزء الاول ان كان طهرا فهو وان كان حيضا امتنع ثبوت الحيض في تاليه من اليوم الحادي
عشر ولعله مراد التذكرة فيكون المراد بالحادي عشر في عبارتها اول جزء بعد انقضاء عشرة ايام لا مطلق اليوم الحادي عشر لانه ان طلقها فيه قبل
ان ينقضي العشرة او بعد ان ينقضي بازيد من لحظة امكن وقوع الطلاقين في الحيض ومنه يظهر ضعف ما في جامع المقاصد من صحة طلاقها
في اول يوم واخر الحادي عشر الا ان يكون كلامه وكلام التذكرة مبنيا على وحدة الحيض في كل شهر فيستقيم ما ذكروا وما تقدم عن المنتهى والنهاية
مبني على مراعاة احتمال تعدد الحيض لان ضبط لحظة الطلاق الاول متعسر بل متعذر مع ان زيادة اللحظة واللحظتين على عشرة الحيض
لو ثبت امتناعها كما تقدم الثالث ذكر المص وغيره انها تعتد من الطلاق بالاشهر ولا يكلف بالصبر من جهة احتمال تباعد الحيض الصبر الى اليأس
او استقامة الحيض للحرج قيل وللنص على اعتبار السابق من الاشهر والاقراء وعن المص في يه احتمال الحاقها بالمسترابة الرابع ان لا يراجعها الا بعد سنة
وعشرين كما في كشف الغطاء لكن في كشف اللثام انه لا يراجعها الا بعد تسعة وثلثين او عشرين ولو اتفق طلاقها في ايام تحيرها فعدتها بالنسبة الى رجوع
الزوج من الطلاق الاول وبالنسبة الى التزويج من الطلاق الاخير كما في كشف اللثام وعن النهاية وفي النفقة اشكال كما عن يه الاحكام من
الاستصحاب ومن ارتفاع علقة الزوجية شرعا واصل البراءة لتجدد وجوبها كل يوم والاول اقوى خلافا لكاشف اللثام والخامس والسادس ترك
لقراءة العزائم واللبث فيما عدا المسجدين وعن يه تجويز الطواف وصرح في هي بالمنع عنه والسابع الاتيان بالصلوات المفروضة واما النوافل
فعن يه ان الاقرب ان لها التنفل كالمتيمم يتنفل مع بقاء حدثه لان النوافل من مهمات الدين فلا تمنع عنها سوى الرواتب وغيرها وكذا الصوم المندوب
والطواف انتهى **اقول** اما الطواف فقد عرفت المنع عنه واما النوافل فالاقوى الجواز اذ لا يعتبر تركها احتياطا لما سيجيء من عدم كون حرمة
العبادة على الحائض ذاتية بل من حيث التشريع فينتفي حيث قصد الاحتياط لا التشريع ولذا لم يخالف احد في كون فعل الفريضة احتياطا

اذا تبيّن لم يحصل الاحتياط بفعلها بل ربما كان الاولى تركها لتغليب الحرمة على الوجوب ومما ذكر يظهر الكلام في الصوم المندوب ثم هل يجب عليها
بعد … لم … قضاء … حكم في … كانت ظاهرة صحّ الاداء واسقط القضاء ولان فيه حرجاً عظيماً ثم … لم يحتمل الوجه الا احتمال
انقطاع الحيض خلال الصلوة او في آخر الوقت وربما انقطع قبل غروب الشمس فيلزمها الظهر والعصر او قبل نصف الليل فيلزمها المغرب والعشاء واختاره المصنف
فيه على ما حكي وذكر في مصباحه في كيفية القضاء ومقدار المقتضي كلاماً لا فائدة في الخوض في المسئلة فانه بعد حكاية وجوب القضاء عن المصنف قال رحمه الله
فاما ان تصلي اول الوقت دائماً او آخره دائماً او قد تصلي آخره ففي الاول تقضي بعد كل احد عشر يوماً صلوتين مشتبهتين لامكان ان ينقطع الحيض في اثناء
العصر … فتفسد الصلوتان ويجب قضاؤهما وكذا يمكن انقطاعه في اثناء الصبح فيجب قضاؤها خاصة فيقين البراءة يتوقف على قضاء صلوتين
مشتبهتين وكيفية قضائهما كقضاء الصوم وان كانت تصلي آخر الوقت دائماً قضت بعد كل احد عشر ثلث صلوات لامكان ان ينقطع الحيض في اول
الظهرين او العشائين فتفسد الصلوتان او ينقطع في اثناء غسل الاولى منهما او الثانية فيجب قضاؤها لفساد طهارتها وكيف كان فان صلوتيها في
الوقت فلا بد من ادراك الطهارة وخمس ركعات … الثاني لفساد غسل الظهر فالاول فاسد والا فالثاني فتقضي صبحاً ثم صبحاً
ومغرباً ورباعية مرددة بين الثلث ثم صبحاً ورباعية بينهما المغرب لان الفائت من يومين اثنتان وواحدة من آخر ولو كانت تصلي اول الوقت دائماً
وجب قضاء مشتبهتين لاحتمال الانقطاع بعد فعلهما … ولو فرض ابتداء الحيض في اثناء الصلوة لما وجب لانها لم تدرك من الوقت ما يسعها ولو كانت
تصلي اول الوقت تارة وآخره اخرى ووسطه … اوجب قضاء اربع صلوات … اربع صلوات مشتبهة لامكان الابتداء في … ويجب
… لامكانه وكذا يمكن الانقطاع في الثانية فتفسدان ايضاً … فيجب … فلا بد من ثمان صلوات انتهى ثم قال وفي بعض حواشي
الكتاب ما صورته ينبغي ان تصلي كل صلوة مرتين اول الوقت وآخره لانه ان كان احدهما حيضاً صح الاخرى ولكن يمكن ان ينقطع الحيض في اثناء غسل الثانية فتفسد
فيجب قضاؤها لادراك قدر الطهارة وركعة ولا يقال بعد وقوع الثانية حيث ينتهي الحيض فلا يجب الاولى لانا نقول هذا يتم في الصبح اما الظهرين فلانا
… ان تغتسل لكل من الصلوتين مع كثرة الدم وقد بقي من الوقت قدر الطهارة مرتين وخمس ركعات فيمكن الانقطاع في اثناء الغسل فيفسد ويجب
قضاء الفريضة المؤداة به وفيها ايضاً ما لفظه ونقول ان صلت دائماً اول الوقت او آخره قضت بعد كل احد عشر صلوة مشتبهة وان كانت تصلي
اوله تارة وآخره اخرى قضت بعد احد عشر صلوتين مشتبهتين قلت بيّنا وجوب صلوتين في الفرض الاول لامكان الانقطاع في اثناء الثانية فتفسد
الصلوتان فيجب تداركهما وبيّنا في الفرض الثاني وجوب ثلث لامكان طريانه في الفريضة الاولى وانقطاعه في الغسل لظهرها فلا يستقيم ما ذكره في
الفرض الثالث … لامكان طريانه في الفريضة الاولى فتفسد الفرضان ويجب قضاؤهما لادراك قدر الطهارة وفعلها من اول الوقت وامكان انقطاعه
في اثناء الثانية فيجب قضاؤهما لادراك قدر الطهارة وخمس ركعات وهذا الذي ذكره يناسب مذهب العلامة من اختصاص كل صلوة بوقت لا اشتراكهما في الآخر
انتهى كلامه … الثامن الغسل لكل صلوة بعد الثلثة لاحتمال انقطاع الحيض في كل وقت ولا تجمع بين صلوتين بغسل لاحتمال انقطاعه بينهما
ثم ان كانت كثيرة الدم اغتسلت لكل صلوتين وفي تداخل الغسلين وجهان مبنيان على التداخل … الا ان
الحدث يمنع من التداخل … في مصباحه لا قوة … فيجب عليها في اليوم والليلة ثمانية اغسال وعلى التداخل خمسة وحيث
كانت … بوجوب تاخير غسل الاستحاضة من غسل الحيض لوجوب المبادرة الى الصلوة بعده تحرزاً عن مفاجات الحدث بخلاف غسل الحيض
… واحتمال … التاسع صوم شهر رمضان كله لان كل يوم يحتمل الطهر … لغسل كل ليلة لاحتمال الانقطاع …
الى غسل الاستحاضة العاشر تقضي صوم اكثر ايام الحيض وهل يحصل بقضاء عشرة ايام كما عن الشيخ لاصالة … لان الكلام بعد فرض عدم
الالتفات الى الاصول في مقابل الاحتياط … الايام في تحديد الحيض في غير الملفقة ام بقضاء احد عشر لاحتمال حصول الحيض في اثناء الاول وينقطع
في اثناء الحادي عشر ولا دليل على … في احد الطرفين يوماً مع ظهور الايام في … الحيض واكثره في الكاملة وقد سمعت دعوى الاجماع من الجامع
على ان … يومين ونصفاً … حيضاً هذا كله مع ما عرفت من امكان منع امتناع تجاوز الحيض عن العشرة بدليل الصريح كاشف …
الممتنع … لكنه محل نظر وكيف كان فالاقوى سيما في مقام الاحتياط قضاء احد عشر كما اختاره المصنف تبعاً للمفيد الثاني … على
ولا الشيخ قدس سرهما هذا كله اذا علمت المرأة انها لا تحيض في الشهر الا مرة واحدة والا فاللازم عليها قضاء عشرين او احد وعشرين على القولين في …
وعدم … التي تجب على المتحيرة **بقي الكلام** في انه لا ينبغي الاشكال في جواز ان لها ان تقضي في هذه الايام ما فاتها من العبادات
فيها او في غيرها من الايام لما عرفت من عدم حرمة العبادة عليها ذاتاً نعم لا بد من تكرار الفائت على وجه يحصل العلم باداؤها في وقت الطهر والكلام اما
في الصوم واما في الصلوة واما في الطواف اما الصوم فان علمت بان حيضها في الشهر مرة فيحصل قضاء كل يوم بصوم يومين بينهما اربعة من ثمانية او تسعة
على القولين … الثالثة … الى آخر الشهر وان لم يعلم ذلك احتملت تعدد الحيض في الشهر فعلى قول الشيخ تصوم اليوم وحادي عشره اذ لا يمكن
اجتماعهما في … المستمر فلا يكفي بذلك لاحتمال ابتداء الحيض في اثناء الاول وانقطاعه في اثناء الحادي عشر ولا يكفي زيادة الثاني عشر اذ لا يرتفع

الاحتمال بها بل لا بد من اضافة الثالث اليها بحيث تصوم بعد ايام الاول والثاني والحادي عشر والثاني عشر لان الحيض ان ابتدأ في الاول انتهى في الحادي
عشر فيصح ما بعده او بالثاني صح الاول وان انتهى في الاول صح الثاني او في الثاني صح الحادي عشر … صح الاول والثاني عشر …
بعد الثاني وقبل الحادي عشر واجزاء هذا المقدار واضح بادنى تامل **ثم ان الطريق الثاني** … من الاول لان الاول
اعم نفعاً اذ يمكن مراعاته قضاء … يوم الى تسعة ايام بخلاف الطريق الثاني والضابط فيه على ما في مصباحه انه ان اراد قضاء يوم او اكثر الى العشرة كرر
المقضي مرتين مع كون اول المرة الثانية الثاني عشر من المرة الاولى لتقضا بين المرتين بيومين متواليين او متفرقين منفصلين بالمرتين
او متصلاً باحديهما فاذا اراد قضاء يومين صامت ستة ايام الاول والثاني ثم يومين قبل الثاني عشر والثالث عشر ولو ارادت قضاء ثلثة ايام
زادت على الاولين الثالث وعلى الاخيرين الرابع عشر ولو ارادت قضاء … على الثلثة الاول … وعلى الثلثة الاخيرة الخامس عشر وهكذا
ولو ارادت تسعة صامت تسعة ثم يومين ثم تسعة اخرى ولها ان تضيف ثاني عشر الاول الى التسع فكلما ضمت يوماً الى المرة الاولى صح بدله من الثانية وانما
احتيج الى اليومين المتوسطين لاحتمال انقطاع الحيض في اثناء اليوم الاخير من المرة الاولى كالخامس فتقوى نظيره من الثانية وهو الخامس عشر فيفسد
جميع المرتين الا الثلثة الاولى من المرة الثانية ثم اذا ارادت قضاء الصلوات والطواف فيها ما ذكر من الضابطة فتدبر ولو ذكرت المضطربة الوقت في الجملة
دون العدد فلا يخ اما ان يذكر اوله او آخره او وسطه الحقيقي او غير الحقيقي او شيئاً منه في الجملة فان ذكرت اوله اكملته ثلثة اعني الثلثة المتيقنة وبقي
سبعة مشكوكة وفي وجوب الاحتياط فيها بالجمع بين وظيفتي الحائض والمستحاضة والغسل في كل وقت يحتمل الانقطاع كما عن ظاهر الجامع وتبع والمصنف
في هذا الكتاب وغيره واحتمله الشهيد في ذكرى … ووجوب اجراء احكام الطهر عليها كما عن موضع من … والمعتبر والبيان ومحتمل الذكرى ومستحسن
لك او ارجاعها الى الروايات اما باختصاص السبعة كما عن … علي الوفاق واما على التخيير بينها وبين الستة والثلثة من شهر والعشر من شهر
كما عن الشهيدين تبعاً للمصنف في المنتهى واختاره … في شرح المفاتيح والسيد في الرياض اقوال اقويها الثاني لعدم الدليل على الاحتياط مع اصالة عدم
الحيض على المتيقن ولا يجري اصالة بقائه لما تقدم من عدم جريان الاستصحاب في مثلها ولذا لم يقل احد بها … من وجوب التحيض الى العشرة …
الروايات فهي مختصة بناسية الوقت والعدد الا ان يقال بتنقيح المناط … في الروايات … الشارع مرجعاً للمرأة الجاهلة بعادتها
الواقعي بل يمكن ان يدعى شمول نفس المرسلة لما نحن فيه فان قوله في ذيلها وان اختلط عليها ايامها وزادت او نقصت حتى لا يقف منها على حد ولا … الدم
على لون عملت باقبال الدم وادباره مطلق في ناسية العدد ولا مجال لانكار شموله لذاكرة الوقت … لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق
عليها فلم تزل الاستحاضة دارّة وكان الدم على لون واحد فسنتها السبع والثلث والعشرون دالّ على ان ناسية العدد مع عدم التميز ترجع الى الروايات
فهذا القول لا يخ عن قوة في خصوص السبعة كما تقدم … لكن في الستة كلام تقدم في المتحيرة واما غيرها من الروايات فغير جارية
في الناسية الا على ما ذكرنا في المتحيرة من ان المستفاد من المرسلة اتحاد حكم المضطربة والمبتدئة فالسبع فيها على التخيير كالمبتدئة نعم الروايات …
غير جارية فيما لو علم اجمالاً لا زيادة العدد المعتبر عن الروايات او نقصانها وما ذكرنا يظهر الكلام في سائر افراد هذا القسم مثلاً لو ذكرت آخره فهو
نهايتها فتجعل الثلثة حيضاً والكلام في السبعة الباقية ما عرفت من الاقوال وعرفت ان مختار المصنف هنا وفي بعض كتبه انها تعمل في باقي الزمان
الاعمال الثلثة في … ما تعمله المستحاضة بل وترك ما تتركه الحائض وان لم يذكره المصنف ولا … في المعتبر الا ان المصرح به في محكي الجامع انه
لا يطأها الزوج ولا يطلقها وقد صرح في الروض تبعاً للجامع لزوم الترك على هذا القول وتغتسل لانقطاع الحيض في كل وقت يحتمل انقطاعه فيه
وصوم … الاولى بعدها انها الثلثة وحضور وقت العبادة المشروطة بها ومقتضى الاحتياط تاخير الاغسال الى آخر الوقت وهو ان يبقى مقدار
الطهارة مرتين وخمس ركعات لاحتمال انقطاعه واحتمال انقطاعه في اثناء الغسل الاول فيفسد الغسل والعبادة وان كان … الا انه لا مفر منه
ولذا قيل بوجوب قضاء العبادة كما تقدم في المتحيرة وكيف كان فيجب احراز الاحتمالات بقدر الامكان نعم ما لا يمكن احرازه يسقط التكليف به ويجب تداركه
بالقضاء كما تقدم لاحتمال الانقطاع فيه ولا يصلح احتمال الانقطاع قبله لصحة الغسل على التقديرين نعم يحتمل انقطاعه في اثناء الغسل الثاني للصلوة
الاخيرة ويجب عليها خمسة اغسال للصلوات الخمس وفي تداخلها مع الاغسال الواجبة للاستحاضة حتى يقتصر على الخمسة كما اختاره في الروض …
التداخل وعدمه كما في البيان مستدلاً بان استمرار الحدث يمنع من التداخل وجهان اقويهما الاول لعدم ما يدل من منع استمرار الحدث من التداخل انما هو
لاعتبار رفع الحدث في غسل الحيض فلا يتداخل مع الغسل الغير الرافع وفيه نظر واما في الصوم الثانية فتغتسل للانقطاع في آخره لكن تجمع في السبعة
بين وظيفة الحائض والمستحاضة ومقتضى الاحتياط فيها تقديم الصلوة في اول الوقت حذراً من تجدد الحيض فيما بعده وعلى القول برجوعها
الى الروايات بان تضم الى الثلثة الاخيرة تمام ما اختاره منها متصلاً بها ولو ذكرت وسط الحيض اي الواقع بين الطرفين وان لم يكن وسطاً حقيقياً
الى المتيقن يومين واقتصر على الرجوع لو ضمت اليه تمام ما تاخذ من الروايات اما من قبل او من بعد او بالتفريق او احتاطت بضم تمام العشرة من قبل
ومن بعد فلو ذكرت يوماً ضمت اليه تسعة من قبل وتسعة من بعد ولو ذكرت يومين ضمت ثمانية من قبل وثمانية من بعد وهكذا ولو ذكرت الوسط الحقيقي

اعني المحفوظ بمقدار بين فان كان يوما والعدد احفظه بيومين وامضت على ذلك على القول الاول او على القول الثالث واكمله بما يناسبه من الروايات كما
والثلثة فليس لها الاخذ بالستة ولا العشرة ولو اخذت الثلثة في شهر ثم تاخذ العشرة في اخر العلم بعد بلوغ حيضها عشرة بحكم الفرض فلتنقد العشرة
على الاشكال المتقدم ثم تقول فقد اتيات الثلثة والعشرة للناسية فصلا عن العالمة بعض عادتها عملا بالمخير من الروايات وعلى القول بالاحتياط تضم
الى الثلثة ثلثة من قبل وثلثة من بعد ويكفي في الستة للعلم بعد بلوغ حيضها عشرة كما تقدم ولو ذكرت يومين حيضها بيومين او اكملها بما يناسبها من
الروايات كالستة او العشرة ولو اختارت العشرة لم يكن لها التحيض في الشهر الاخر بالثلثة للعلم بزيادة حيضها عنها فتحيض اربعة ولو ذكرت ثلثة حيضها
بيومين معتمرة على الخمسة لو اخذت من الروايات السبعة لعلها تكون ستة ويزاد بها على الثلثة ونقصانها من العشرة وقس على ذلك ما لو ذكرت نوع
ما زاد على الثلثة ولو ذكرت وقتا في الجملة كان يعلم تحيضها اول الشهر فقط او مع ثانيه او مع ثالثه وهكذا الى التاسعة ولا يدان المعلوم اول الحيض او ما
فهو الحيض المتيقن على الروايات يكمله منها ان حصرتها قبله او بعده او بالتفريق وان ساوى احدها اولها انحصرت وعلى الاحتياط تكمله عشرة وتجعل
نهاية عشرة ثم صرح في الروض هنا بما لو ذكرت وسطا غير حقيقي انها على الاحتياط تكملها خمسة عشرة من قبل ومن بعد او بالتفريق ولا يخفى عدم تحقق
الاحتياط الا باتمام العشرة من قبل ومن بعد كما في البيان ومع صد ثم هذا القسم اذا اخذ فيه العدد كاملا احتمل تسع صور كما عرفت وان لحظ فيه الكسر لم
يتناه ومع تقضي ذكره الوقت المهملة لكون عددها عشرة ضبط مع احتمال طرو الدم في اثناء الاول وانقطاعه في اثناء الاخر ولو ذكرت المضطر
الفائدة للتمييز العدد خاصة فان علمت قد طرو الدم عليها رجعت الى عادتها ان تجاوز العشرة نص عليه في جامع المقاصد حيث قال وموضع الخلاف
الاول ما اذا لم يعلم قد طرو الدم عليها بان عرض لها جنون ونحوه فان علمت حيث بتجاوز العشرة الى عدد العادة فان استمر الى الشهر الثاني فهو محل
الخلاف انتهى وهو حسن اذ لا وجه للاحتياط في العدة الاولى مع ظهور بعض الاخبار في وجوب عمل المستحاضة بعد التحيض بمقدار العادة والا استظهار
ثم انها ان لم تعرف قدر العدد التي تحصل فيه العدد كما لو قالت حيضي خمسة او سبعة ولا ادري في كم اضللتها او عرفت قدر العدد ولم تعرف ابتدائه
كما لو قالت وهكذا تلون لكن لا اعرف ابتداءه ولا تعرف مقداره كما لو قلت وتعدد مبدء مرة كذا ولا اعرف قدره فلا فرق بينها وبين المتحيرة الراجعة
الى الروايات الا من حيث نقصان العدد المحفوظ وزيادته عن الروايات لاحتمال الحيض والطهر والانقطاع في كل زمان نص على ذلك كله المصنف
في التهذيب والشارح في غيره ووجهه واضح فان حفظت مع العدد قدر العدد وابتدائه كما لو قالت حيضتي سبعة في كل شهر هلالي او في نصفه الاول او
الاخير فلا تفقد العدد من اوله لا يحتمل انقطاع الدم ويحتمل الحيض والطهر فيما بعده يحتملهما والانقطاع الى اخر ما اضل فيه العدد فان او
عليه الاحتياط كما هو ظاهر الكتاب تبعا للمعتبر وعملت في كل وقت ما تعمله المستحاضة وتركت ما تتركه الحائض وقد عرفت في المتحيرة ضعف القول
بالاحتياط لعدم الدليل عليه بل الدليل من الاصول المعتبرة على خلافه مضافا الى استلزامه للحرج كما عرفت وجهه ولذا اختار الاكثر عدم وجوب
ذلك عليها واختاروا انه لا يجب عليها الا التحيض بمقدار العادة مخيرا في وضعه حيث شاءت مطلقا كما عن الاكثر او بعد العجز من الاجتهاد في تحصيل
الظن بموضعها من العدد كما عن الذكرى والبيان او معينا عليها وضعه في اول العدد كما في كشف اللثام وغيرها او وسطها لما تقرر من وجوب العمل بمطلق
الظن في كل هذا لم يجب الاحتياط للعسر ولم يقطع الشارع النظر عن الواقع وقد ادعى المصنف مدة في باب قضاء الصلوات الاجماع على العمل بالظن
في الشرعيات مع ما يشير اليه في المقام قوله عليه السلم في مرسلة يونس الطويلة ولو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم دلت على
الجهل بالايام سبب الحاجة الى معرفة لون الدم والاستكشاف به من كون الدم حيضا او استحاضة والرواية وان وردت في التمييز بالصفات الغالبة الا
انها لا تخلو عن اشعار بالدلالة عند التامل على لزوم الاجتهاد عند الجهل بالعادة تامل الا ان يقال ان هذا كله اجتهاد في مقابل اطلاق النصوص
الامرة لهذه المستحاضة بعدد ايام عادتها ودعوى ارادة العادة المعلومة من حيث الوقت مسلمة في بعضها لا في جميعها ولذا ترجع من لم تستقر لها عادة
وقتية الى العدد اجماعا كما عن الرياض والظاهر ان لا مستند لذلك الا هذه الاخبار كلها من باب تنقيح المناط لعدم تعقل فرق بين نسيان العادة
وعلمها او بعضها باطلاق اللفظ وعدم اختصاصه بالعادة المعلومة وقتا ومنه يظهر صحة الاستدلال بها على رجوع المبتدئة الى العادة
نسائها لان الظاهر ان ذلك من حيث قيامها مقام عادتها مضافا الى ما يستفاد من المرسلة الطويلة من حصر سنن المستحاضة في الاخذ بالعادة والتمييز والروايات
فينفي الاحتياط ولما عادتها الاصل فهي قد تمت مقام العادة ومضافا الى نحو عدم وجوب الاحتياط المطلق الذي تعرض المصنف لجوازها بقوله وتغتسل في كل
وقت يحتمل فيه الانقطاع وهو هنا بعد مقدار العدد من اوله وتقضي صوم عادتها المحفوظة مع يومين لاحتمال طرو الدم في اثناء الاول وانقطاعه في اثناء
الاخير فتفسد اليومان ثم ان هذا الذي ذكرنا من وجوب الجمع بين الوظيفتين عند الشيخ والتخيير المطلق عند الاكثر انما هو ان نقص العدد الذي ذكرته
عن نصف الزمان الذي ضل فيه العدد كالسبعة او العشرة في شهر وسادسه كما لو اضلت خمسة في العشرة الاولى من الشهر ولو زاد العدد عن النصف
فالزائد وضعفه [illegible] حيض كالخامس والسادس لو كان العدد [illegible] في العشرة الاولى لاندراجها في الحيض قطعا على كل تقدير
فيبقى لها من العدد [illegible] المتقدمة والمتاخرة فهي مخيرة عند الاكثر في ضم المتقدم او المتاخر الى الخامس والسادس وعند الشيخ تحتاط في الاربعة المتقدمة

والمتاخرة

او المتاخرة وتزيد الاغتسال في المتاخرة لاحتمال الانقطاع ولو اضلت خمسة في النصف الاول فالرابع نصف مع ضعفه حيض بيقين ما الخامس
ولو اضلت سبعة في عشرة فالحيض اربعة ايام لان العدد يزيد على نصف بيومين وهذه قاعدة كلية ترجع اليها المسائل المفرعة في فروع الامتزاج
التي ذكر كثيرا منها جماعة تبعا للشيخ في ط كان تقول حيضي عشرة وكنت امزج شهرا بشهر اي كنت اخر الشهر لما بعده حائضا فالمتيقن من الحيض لحظة من اخر
كل شهر لحظة من اوله والمتيقن من الطهر من اللحظة الاخيرة من العاشر الى اول لحظة من اليوم الحادي والعشرين فقد ضلت العشرة في عشرين واللحظة من اخر
فترتيبها العادة على ما اضلت فيه بلحظة فلحظتان متيقنتان وتضم اليهما مكمل العادة من اي الطرفين شاءت على المشهور وتحتاط فيهما على قول الشيخ وتغتسل للانقطاع
فيما بعد اللحظة الاولى من اول الشهر ولو قالت ان العشرة كنت امزج لها نصف الشهر الاخر بيوم من النصف الخامس عشر والسادس عشر حيض بيقين
والستة الاخيرة منها بيقين فقد ضلت العشرة فيما يزيد على نصفه بيومين الثمانية عشر فيضم الى اليومين ما يكملها مما لا شك من المتقدم او المتاخر او
تحتاط في الثمانية المتقدمة بالجمع بين الوظيفتين وتزيد في الثمانية المتاخرة الغسل للانقطاع وعليك بتدبر ما يرد عليك الى ما ذكرنا من القاعدة ولو
قالت لي في كل شهر حيضتان كل واحدة ثمانية فلا بد بينهما من الطهر فضلة العادة ما عدا ستة ايام من الثالث عشر الى الثامن عشر في الحيض الاول لا يتاخر عن
الخامس ولا الحيض الثاني عن الثالث والعشرين والمتيقن من الحيضة الاولى من الخامس الى الثامن ومن الثانية من الثالث والعشرين الى السادس والعشرين
وكل دم يمكن شرعا اي لا يمتنع ان يكون حيضا فهو حيض سواء كان بصفة دم الحيض ام لم يكن على المشهور بين الاصحاب بل في مع صد وشرح صه انه متكرر
في كلام الاصحاب بحيث يظهر انه مما اجمعوا عليه وعن المعتبر وهي الاجماع على حيضية ما تراه المرأة بين الثلثة والعشرة مما يمكن ان يكون حيضا وان
لم تكن بصفات الحيض وفي نهاية المصنف قدس سره كل دم يمكن ان يكون حيضا وينقطع على العشرة فانه حيض سواء اتفق لونه او اختلف قوي او ضعف اجماعا
انتهى وقد استدل على ذلك بعد دعوى الاجماع بانه دم في زمان يمكن ان يكون الدم حيضا فوجب ان يكون حيضا وظاهره ان هذه القاعدة من المسلمات
بحيث يستدل بها لا عليها وقد تقدم في شرح قول المصنف والصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض تفسير ايام الحيض في المبسوط والسرائر بايام الامكان
وفي الوسيلة والصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض وفي ايام الطهر طهر سواء كانت ايام العادة او الايام التي يمكن ان يكون الدم فيها حيضا ثم على
عن بعض العامة تخصيص ذلك بايام العادة ثم استدل على ذلك باجماع الفرقة وان اجماعهم حجة انتهى وما استدل على القاعدة المذكورة مضافا الى
ظهور الاتفاق المعتضد بنقل الاجماعات والى ان الاصل في دم النساء الحيضية لانها الغالب فيها والمخلوق فيهن للحكمة المتقدمة ولان الاصل
عدم الافة الموجبة للاستحاضة او القرحة او نحوهما بالاخبار المنكرة المختلفة في كيفية الدلالة على هذه القاعدة بحيث يشرف المتتبع على القطع بها
كما في شرح المفاتيح مثل المرسلة في المبسوط والسرائر التي لا استدل فيهما باخبار الاحاد وهي قولهم الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض بناء على التفسير
المتقدم وما تقدم من روايتي يونس بن يعقوب فيمن ترى الدم ثلثة او اربعة وترى الطهر ثلثة او اربعة الى الشهر ومثل ما تقدم من روايتي ابن مسلم في رؤية
البكر او الدم في عدة الطلاق ومرسلة يونس الدالة باجمعها على ان ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة السابقة وما تراه بعدها فهو من المستقبلة
وما ورد فيما تراه المرأة قبل عادتها من انه حيض معللا بانه ربما تعجل بها الوقت فدل على ان مجرد احتمال التعجيل يكفي في الحكم بالحيضية ونحو ما ورد
من تحيض الحامل بالدم معللا بان الرحم ربما قذفت الدم وما في رواية عبد الله بن المغيرة فيمن نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثم طهرت ثم رأت
الدم بعد ذلك من انها تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر جازت مع ايام النفاس فعلل الحكم بالحيضية بمجرد عدم المانع ولا ينافي ذلك عدم
القول بها في مدة النفاس لان تاويلها لا ينافي الاستدلال لها وما ورد من ان الصائمة تفطر بمجرد رؤية الدم وما سيجيء من الحكم بالحيضية في المشتبهة
بالعذرة عند عدم التطوق وفي المشتبهة بالقرحة عند خروج الدم من الايسر في هذه المواضع بالحيض بمجرد امكانه بانتفاء علامة الاستحاضة والعذرة
والقرحة وما وقع في اخبار الاستبراء من الحكم بلقاء الحيض بمجرد خروج الدم على القطنة والتحقيق ان كثيرا من المذكورات لا تدل على هذه القاعدة بوجه
كما ان الحيض بمعنى غلبته واصالة عدم ما عداه لان الغلبة بحيث تفيد الظن ممنوع مع عدم الدليل على اعتبار ما في الموضوعات واصالة عدم ما
عدا الحيض لا تثبت الحيض بل اصالة عدم الحيض تنفيه واما المرسلة فالظاهر منها ارادة ايام العادة قال في الذكرى بعد حكاية التفسير المتقدم عن
المبسوط ان الذي في الكافي في قوله كل ما تراه المرأة في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكل ما تراه بعد ايام حيضها فليس من الحيض وقوله
السنة في الحيض ان تكون الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيضا كله انتهى وفيه تعريض على ان ما ذكره في المبسوط كانه معنى ماخوذ من ما بين
الروايتين الخبر الذي لا نبين على ما استظهره لكن الشارح في الروض استظهر ما استظهره في المبسوط كما تقدم عنه فراجع واما اخبار افطار الصائمة
برؤية الدم فهي واردة في مقام بيان اطلاق وجوب الافطار اي وقت رأت دم الحيض فلا اطلاق فيها بالنسبة الى نفس الدم بل المراد به كما في تمييز الحيض
الدم المعهود كما ان رؤية الدم يراد بها خروجه عن الموضع الطبيعي لا مطلق رؤيته وما ذكرنا يظهر الجواب عن اخبار الاستبراء واما ما دل على تمييز الحيض
عن الاستحاضة والعذرة والقرحة فمورده ما اذا علم من الخارج انتفاء الثالث ودوران الامر بين المشتبهين ولا شبهة في وجوب الحكم بما عدا ما
علم انتفاؤه منه واما ما دل على الحكم بالحيضية معللا بالاحتمال كرواية تقدم العادة وحيض الحبلى ففيه ان الظاهر ان لفظ ربما للتكثير

جيء به لرفع الاستبعاد ولم يقصد تعليل الحكم بالاحتمال مع ان اخبار التحيض مختصة بما تراه المعتادة ترتبا من تمييزها واما روايتا يونس فقد عرفت في تمام الطهر وجوب تاويلهما واما ما دل على ان المرئي قبل العشرة من الحيضة السابقة وبعدها من المستقبلة فالانصاف انها مسوقة لبيان ان الدم المفروغ عن حيضيته ان وجد فيما قبل العشرة فهو جزء من الحيضة الاولى وان وجد بعدها فهي من حيضة مستقبلة مع ان الظاهر اختصاص مورد ما قبل العشرة بالدم الموجود بعد تحقق اقل الحيض ومنه يظهر اختصاص اجماعي المعتبر وهي من المطلب اللهم الا ان يستظهر منها الاجماع على اصل القاعدة وكونها من المسلمات كما اشرنا اليه وكيف كان فالعمدة في المقام الاجماعات ولولاها لاشكل الحكم كما اعترف به شارح الروضة تبعا للجامع ضد فلو قطع النظر عن الاجماعات كان الحاصل من مجموع الاخبار وجوب الحكم بحيضية الدم في اربعة موارد احدها ما تجده في ايام العادة الثاني ما تجده قريبا منها الثالث ما تجده بعد انقضاء ثلثة ايام الرابع ما تجده متصفا بالصفات على تامل في عموم هذا لغير مورد التمييز وحيث انحصر المستند في عموم هذه القاعدة في الاجماعات المنقولة فلابد من تنقيح معنى القاعدة ليعلم وفاء معاقد الاجماع باثباتها وعدمه **فنقول** الظاهر ان المراد من الامكان ليس مجرد الاحتمال في مقابل العلم بل المراد الامكان الواقعي بمعنى القابلية في مقابل الامتناع الواقعي لانه الظاهر من لفظ الامكان دون الاحتمال بمعنى عدم وجود المانع في ذهن المحتمل والمتردد ولو سلم ارادة الاعم من ذلك حتى يكون المراد انه كلما يحتمل ان يكون حيضا فهو حيض فهذا مما لا يفي به شيء من الاخبار ومعاقد الاجماعات المتقدمة ثم المراد من عدم الامتناع ليس هو عدم الامتناع من جميع الجهات كيف ولو ثبت ذلك كان الحيضية واجبة لا ممكنة اذ لا واسطة في الممكنات بين الامتناع العرضي والوجوب العرضي فيصير معنى كلما لم يمتنع كونه حيضا فهو حيض كلما وجب ان يكون حيضا فهو حيض والحاصل انه لا يتحقق عدم الامتناع على الاطلاق الا بعد العلم بانتفاء ما عدا الحيض فتعين ان يراد بالامتناع من جهة الموانع التي قررها الشارع كالصغر والياس ونحوهما فمعنى القاعدة انه كلما لم يمتنع من جهة الموانع المقررة في الشريعة كونه حيضا بان كان جامعا للشرائط وخاليا عن موانعه المقررة فهو حيض وان لم نعلم كونه حيضا من جهة بعض الخصوصيات التي لا يطلع عليها الا من يعلم ما في الارحام فان انتفاء الموانع او اجتماع الشروط لا يوجب تحقق المشروط وانما يلزم من وجودها او عدمها العلم ثم المراد من عدم الامتناع لاجل الموانع الشرعية يحتمل ان يكون عدم الامتناع واقعا من جهة الموانع الشرعية الواقعية وح فلابد من احراز عدم الموانع الواقعية فلا يكون الشك في حيضية هذا الدم على هذا الفرض لاستتباعه عن خصوصيات وعلائم باطنية للحيض لا يطلع عليها غير من يعلم ما في الارحام ويحتمل ان يكون المراد عدم الامتناع من جهة ما وصل الينا من الموانع الشرعية وح فيحرز عدم ثبوت مانع شرعي لحيضية الدم يكون كافيا في الحكم بحيضيته ولا يحتاج الى احراز عدم الموانع الواقعية فالمتحصل من ذلك ان الشك في كون ما تراه حيضا لا يخرج عن اقسام ثلثة لانه اما ان يكون من جهة الشك في تحقق شرط شرعي او عادي كما في الدم الخارج من الخنثى او الممسوح المشكوك في انوثيتهما وكما لو خرج وتردد زمانه بين ما قبل التسع وما بعده واما ان يكون من جهة الشك في شرطية شيء مفقود في ذلك الدم كالتوالي ونحوه من الشروط الخلافية واما ان يكون من جهة الشك في مشخصات جزئية للحيض تختلف باختلاف افراد النساء بحيث لا تنضبط تحت ضابط واقعي ولا معرف ظاهري فلا يطلع عليها الا من يعلم ما في الارحام كما اذا استمر دم في ثلثة ايام بحيث يعلم باستجماعه لجميع الشرائط المقررة للحيض الا انه يشك في كون ذلك الدم المخصوص حيضا فان اجتماع تلك الشروط لا يفيد الا احتمال الحيضية في مقابل فقدها الموجب للقطع بعدمها اما القسم الاول فلا تجري فيه اجماعا اصالة عدم الحيض السليمة عن اصالة عدم الامر او غلبة الحيض كما عرفت ولا دليل على اجراء القاعدة المذكورة هنا من الاخبار ولا من الاجماع اما الاخبار فلما عرفت واما الاجماع فلان كثيرا من نقلته كالمحققين وثانيهما وغيرهما يقولون بحيض المبتدئة والمضطربة الا بعد الثلثة بل عرفت ان ارادة هذا من القاعدة خلاف الظاهر وان سلمنا العموم في معاقد الاجماع اذ المتبادر من الامكان القابلية الواقعية في مقابل الامتناع لا الاحتمال والتردد في مقابل الجزم نعم ربما يستعمل لفظ الامكان في مقام التردد والاحتمال الا ان المراد بالامكان في نظر الشخص لا في الواقع ولاجل ما ذكرنا اعتبر في الامكان تحقق شرائط الحيض قال في ضه ومتى امكن اي كون الدم حيضا بحسب حال المرأة بان تكون بالغة غير يائسة ومدته بان لا ينقص من ثلثة ولا يزيد على عشرة ودوامه كتوالي الثلثة ووصفه كالقوي مع التمييز ومحله كالجانب ان اعتبرناه ونحو ذلك حكم به ولما يعتبر الامكان بعد استقراره فيما يتوقف عليه كايام الاستظهار فان الدم فيها يمكن كونه حيضا الا ان الحكم به موقوف على عدم عبور العشرة ومثله القول في اول رؤيته مع انقطاعه قبل الثلثة انتهى وقريب منه ما في جامع المقاصد قال جمال الدين الخونساري في حاشية الروضة في ذيل قول الشارح ويعتبر الامكان الى آخره حمل الامكان في كلام المصنف على مجرد الاحتمال فقيده بما ذكر ولو حمله على الامكان النفس الامري بحسب القواعد الشرعية فلا حاجة الى ما ذكره ثم قال انه يمكن ان يكون غرضه من هذا التقييد بيان ان المراد من الامكان ليس مجرد الاحتمال الذي قد يستعمل فيه الامكان بل هو بعد استقراره الذي ماله الى الامكان النفس الامري فيجمل لكلام المصنف عليه انتهى وظاهر عبارة الروض وان كان يعطي ارادة مجرد الاحتمال الا ان الظاهر ان المقصود منه بعد تقييده بالاستقرار الامكان النفس الامري فحاصل هذه القاعدة كما في شرح ضه انه كلما امكن شرعا كونه حيضا بالاستجماع للشرائط والخلو عن موانعه حكم بكونه حيضا كان بصفات الحيض ام لا كما ذكره الاصحاب قاطعين على وجه يظهر انه لا يحكم

على الدم بالحيضية بقاعدة الامكان الا بعد مضي الثلثة اذ قبله لا يستقر الامكان ولهذا اخص معقد اجماعي المعتبر والمنتهى من المقدمتين بما تراه المرأة من الثلثة الى العشرة ثم استدل عليه بقاعدة الامكان مع ان تلك القاعدة على المعنى المتوهم جارية فيما قبل الثلثة ولم يقل المحقق في كتبه بتحيض المبتدئة بمجرد الرؤية فليس ذلك الا لعدم استقرار الامكان قبل الثلثة ثم قد استدل المصنف في لف وهي بهذه القاعدة على تحيض المبتدئة وقد اجاب بعضهم عن تمسكه هذا بعدم استقرار الامكان بمجرد الرؤية لكن تمسكهم بشيء لا يدل على ارتضائهم للتمسك كما لا يخفى على العارف بطريقتهم في كتب الاستدلال ولذا تراهم يتمسكون بها عن الاخبار وعكس في مسألة ما تراه بين الثلثة والعشرة واما القسم الثاني من الشك فالظاهر خروجه ايضا عن مورد القاعدة لان الظاهر من الامكان هو عدم الامتناع الواقعي من جهة ما نصبه الشارع واقعا من الشرائط او الموانع الواقعية والمفروض عدم العلم بذلك في ذلك القسم ولو سلم ظهور القاعدة فيما يعم هذا القسم لكن لا دليل على اعتبارها في المقام اذ اشككنا في ان تفرق ايام رؤية الدم في جملة العشرة مانع شرعي ام لا او ان التوالي شرط ام لا فلا يجوز الحكم على الدم المرئي متفرقا بانه مما لا يمتنع في حكم الشارع ان يكون حيضا لاحتمال امتناعه عنده من جهة اعتبار التوالي وعدم احتمال اعتبار الشارع له بحكم الاصل مدفوع باصالة عدم الحيض نعم لو كان هنا اطلاق ينفع في مقام الشك في شرطية الشيء المشكوك اخذ به والا بقي على حكم الاصل ولذا ترى القائلين بعدم اعتبار التوالي تمسكوا باطلاق اخبار كون اقل الحيض ثلثة والمعتبرين للتوالي وهم المعظم رجعوا الى اصالة عدم الحيض بعد منع الاطلاق لا الى قاعدة الامكان فالمتيقن من القاعدة هو القسم الثالث وعلى اي تقدير فهذه القاعدة بمنزلة اصل ثانوي وارد على اصالة عدم الحيض فاذا ثبت من الشارع كون الدم القليل كالمتجاوز عن ايام العادة الى ما فوق العشرة مثلا ليس بحيض ولنا استجمع سائر شرائط قابلية للحيض فهذا الدليل مخرج لذلك الدم عن موضوع الامكان لا مخصص لقاعدة الامكان فيرجع حاصله الى ان تجاوز الدم الزائد على ايام العادة عن العشرة مانع شرعي لكونه حيضا نظير سائر الموانع كالصغر والياس ونحوهما ولذا جعل هذا الفرض في مع صد وضه مثالا لعدم استقرار الامكان كدم المبتدئة قبل الثلثة فظهر بذلك فساد ما قيل ان هذه القاعدة مخصصة وقد استثنى منها مواضع كالمثال المفروض وما اشبهه وامسد من ذلك جعل دم الخنثى والممسوح ومالشك في خروجه عن الرحم او من الخارج من مستثنيات هذه القاعدة ولعله مبني على جعل الامكان بمعنى الاحتمال والتردد وقد عرفت فساده ولو اريد من الاستثناء والتخصيص الخروج الموضوعي المعبر عنه بالتخصص وجب التزام نحوه فيما ينقطع على الاقل والخارج من اليائسة والصغيرة وغير ذلك من الدماء الفاقدة للشرائط في المستثنيات فالمتحصل ان المتيقن من معاقد الاجماعات في مورد هذه القاعدة هو القسم الثالث ويمكن الاستدلال عليها فيه مضافا الى ما ذكرنا باستقرار سيرة المتدينة على جعل الدم الخارج من المخرج حيضا ما لم يعلم كونه دما آخر بل على ذلك بناء العرف بما طبعه وكما يجب الرجوع الى العرف لاستعلام مراد الشارع من الالفاظ التي لم يثبت له فيها حقيقة شرعية كذلك يجب الرجوع اليه لاستعلام مصاديقها اذا علم ان المراد من الفاظ الشارع اذا لم يضع حد لها خاصا المعرف لتلك المصاديق فاذا قال اعتزلوا النساء في المحيض وعلمنا ان المراد منه الدم المخلوق في الرحم لتربية الولد فلابد من تمييز ان الخارج هو من ذلك الدم او من دم آخر اما من نصب ضابط لتمييزه عن غيره واما من احالة ذلك الى العرف والشارع وان كشف هنا بتبيانه لما قرره من شروط الحيض وموانعه عن عدم كون بعض الدماء حيضا كالخارج عن الصغيرة واليائسة والمنقطع قبل الثلاثة والمتجاوز للعشرة الا ان ذلك ضابط غالبي لا يفي بتعيين جميع ما هو الحيض فعلم من اقتصاره على ذلك احالة المكلف على ما بنى العرف على كونه من ذلك الدم وقد عرفت ان بنائهم على اصالة الحيض في الدماء الخارجة من المخرج ويمكن جريان هذا الوجه في القسم الثاني ايضا من اقسام الشك في حيضية الدم الذي كان الشك فيها من جهة الشك في شرطية امر مفقود كالتوالي مثلا او مانعية امر موجود كالحمل بان يقال بعد بناء العرف على كون الخارج الغير المتوالي او الخارج من الحامل حيضا مثلا فاذا لم يصل الينا من الشارع ما يقتضي بخلافه كان بناء العرف هو المتبع الا ان التمسك بهذا الوجه من اصله لا يخلو عن نظر بناء على ان المسلم من بناء العرف هو فيما لو كان الدم بصفات الحيض ومع عدمها لا يظهر حكمهم بالحيضية كما لا يخفى على من سألهن عن علامات الحيض ويؤيده بل يدل عليه ان المرأة في رواية حفص بن البختري بعدما سمع من الامام صفات الحيض قالت والله لو كان امرأة ما زاد على هذا وقول المرأة الاخرى في رواية اسحق بن جرير بعدما سمعت قول الامام ان دم الحيض ليس به خفاء وهو دم حار تجد له حرقة قالت لو لا انها امرأة كانت امرأة ومن ذلك يظهر وجه النظر في السيرة المدعاة على هذا المطلب فلا يبقى مما يدل على قاعدة الامكان في فاقد الصفات عدا اطلاق معاقد الاجماعات وبعض الاخبار المتقدمة مع الاغماض عما يرد عليها بل لا يبعد دعوى انصراف الدم في تلك الاطلاقات الى ما وجد فيه صفات الحيض كما يشهد به جعل الصفرة في مقابل الدم في جملة من الروايات فلاحظ مع انه لو سلم عدم الانصراف فيها كانت هي والاجماعات المنقولة معارضة وموهونة بالاخبار الدالة على ان الصفرة ليس حيضا مثل قوله في رواية ابن مسلم وان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت وما دل على التفصيل فيما تراه الحامل بين كونه عبيطا وغيره ونحو ذلك ومع التعارض والتساقط فالمرجع الى استصحاب احكام الطاهر لان اصالة عدم الحيض في بعض الصور اعني ما اذا رأت الدم لا معا

باصالة بقاء حيضها ان رات الدم المشكوك بعد تحقق المتيقن لعادتها وغيرها او الرجوع الى عموم ادلة اوامر العبادة ونحوها غير صحيح بعد العلم
بخروج الحائض عن موضوعها وتحقق الاشتباه في المقام في مصداق الحائض والطاهر فلا مساغ عن الرجوع الى ما ذكرنا من الاستصحاب ولذلك كله افتى
منع صاحب المدارك وبعض من تاخر عنه عن جريان القاعدة في فاقد الصفات بعد ان استشكل شيخه الاردبيلي في مجمع الفائدة في الحكم لولا الاجماع
وما ابعد ما بينه وبين من اجراها في جميع الامثلة الثلثة المتقدمة لكن الانصاف ان الخروج عما عليه الاصحاب مشكل والاخبار المتقدمة خصوصا
قد عرفت في اول الباب اختصاصها على العلم بعدم العدة بصورة استمرار الدم المعبر عنه عرفا في الاخبار بالاستحاضة وما ورد في الحامل من ان
الصفرة فهو مسلم لما مر من انه لا تحيض في غير ايام العادة بمجرد رؤية الدم مع تمام صفات الحيض بل يحتمل ان يكون الحكم في الحامل كذلك ولو كانت
معتادة لعدم ثبوت الاجماع المركب بين الحامل وغيرها واما ما دل على ان الصفرة في غير ايام الحيض ليس حيضا فهو محمول على ما بعد الاستظهار ومنها
انه لا تحيض بها كما سيجيء والتخصيص بالصفرة انما هو لوقوعها في مورد السؤال لا لخصوصية في الصفرة فتامل ومما يترتب على قاعدة الامكان انه
لو رات الدم ثلثة ايام كان حيضا وان لم يكن بالصفات وان انقطع ثم رات اليوم العاشر خاصة كان الكل حيضا بلا خلاف ظاهرا كما تقدم عن
وكره لامكان كونه حيضا والاخبار في الجملة مستفيضة منها ما تقدم في المبتدئة من وجوب انتظارها العشرة ومنها ما تقدم من روايتي ابن مسلم
من ان ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى وما تراه بعدها فهو من الحيضة المستقبلة ولاطلاقها كاطلاق معاقد الاجماع يشمل ما لو رات
المعتادة الدم بغير صفات الحيض متجاوزا عن عادتها ولولا الاجماع لاشكل الحكم في هذا الفرض من جهة ما دل من المستفيضة على ان الصفرة بعد
ايام الحيض ليس حيضا الا ان يراد بها ما ذكرنا سابقا من الاجمال في المعتبر في روايتي ابن مسلم لترددها بين ارادة العشرة من مبدأ الحيض والعشرة
من مبدأ الطهر الا ان يعين الاولى في الفقرة الاولى والثانية في الثانية بقرينة الاجماع على ان الطهر لا ينقص عن عشرة وان كان فيه مخالفة
لما هو الظاهر من اتحاد العشرة في الفقرتين او يراد بالعشرة في الفقرتين العشرة من مبدأ الحيض ويقيد اطلاق الثانية بما اذا تخلل بينهما اقل الطهر
وقد جمع المصنف قده بين الاستدلال بالفقرة الاولى لما نحن فيه وبالثانية بما اذا تخلل بينهما اقل الطهر لاعتبار العشرة في اقل الطهر وفيه ما لا يخفى
وسيجيء توضيح المطلب فيما تراه المعتادة بعد العادة في مسئلة الاستظهار انشاء الله وحيث فرضنا كون العاشر حيضا وعرفت سابقا ان الطهر لا ينقص
عن عشرة ايام فالعشرة الملفقة في فرض المتن من ايام الدم وايام النقاء مجموعها حيض وكذا الحكم لو انقطع الدم لما دون العشرة والضابط ان
كل دمين حصلا في العشرة تخللهما نقاء وحكم في الاول بكونه حيضا فالمجموع من ايام الدم والنقاء بينهما حيض ويجب عليها الاستبراء وهو طلب
براءة الرحم من الدم عند الانقطاع ظاهرا لدون العشرة على المشهور بل المحكي عن جماعة نسبته الى الاصحاب وعن ... ان الظاهر عدم الخلاف فيه لكن
عن الاقتصار التعبير بلفظ ينبغي ولا يبعد ارادة الوجوب منه واستدل عليه بالاخبار المستفيضة ففي صحيحة ابن مسلم اذا ارادت الحائض ان تغتسل
فلتستدخل قطنة فان خرج منها شيء من الدم فلا تغتسل وان لم تر شيئا فلتغتسل وان رات بعد ذلك صفرة فلتتوضأ ولتصل ومرسلة يونس
عن امرأة انقطع عنها الدم فلا تدري اطهرت ام لا قال تقوم قائمة وتلزق بطنها بحائط وتستدخل قطنة بيضاء وترفع رجلها اليمنى فان خرج على القطنة مثل
راس الذباب دم عبيط لم تطهر وان لم يخرج فقد طهرت تغتسل وتصلي ورواية شرحبيل الكندي قال قلت لابي عبد الله كيف تعرف الطامث طهرها قال
تعمد برجلها اليسرى على الحائط وتستدخل الكرسف بيدها اليمنى فان كان ثمة مثل راس الذباب خرج على الكرسف وموثقة سماعة قلت المرأة ترى
الطهر وترى الصفرة او الشيء فلا تدري اطهرت ام لا قال فاذا كان كذلك فلتقم فلتلصق بطنها الى الحائط وترفع رجلها على حائط كما رايت الكلب يصنع
اذا اراد ان يبول ثم تستدخل الكرسف فان كان ثمة من الدم مثل راس الذباب خرج فلم تطهر وان لم يخرج فقد طهرت وعن الفقه الرضوي واذا رات
الصفرة او شيئا من الدم فعليها ان تلصق بطنها الى الحائط وترفع رجلها اليسرى كما ترى الكلب اذا بال وتدخل قطنة فان خرج فيها دم فهي حائض
وان لم يخرج فليست بحائض والانصاف انه لولا فتوى الاصحاب بالوجوب كان استفادته من هذه الاخبار مشكلة لان بعضها مسوق لبيان وجوب ذلك
عند ارادة الاغتسال لئلا يظهر الدم فيلغو الاغتسال ويحتمل الاشتراط شرعا اما لان الاصل بقاء الحيض واما لتحصيل الجزم ببراءة الرحم تعبدا
وان قلنا بانا علمنا عدم دم في الرحم وعلى ان اصالة البقاء في الامور التدريجية وبعضها مسوق لبيان كيفية استعلام براءة الرحم من غير تعرض
لوجوبه والظاهر ان موثقة سماعة ايضا من هذا القبيل وان كان يتراءى منها الوجوب بل وكذا الفقه الرضوي فالعمدة فهم الاصحاب ويمكن ان يوجه بان
الاصل في امثال المقام من الشبهات الموضوعية التي لا تعلم غالبا الا بالفحص هو وجوب الفحص كما تقدم في وجوب الاستعلام لمن اشتبه عليها
الحيض بالعدة او الفرض وان قلنا بان الاصل في الشبهة الموضوعية العمل بالاصول من دون فحص فتامل ثم ان الظاهر من النصوص والفتاوى ان
وجوب الاستبراء انما هو مع احتمال بقاء الدم فلو علم بقاؤه ولو لاجل العادة فطبيعة لم يجب كما لا يجب اذا علم بقاء الانقطاع في الباطن ... لا اعتماد على القطنة
الظنية اشكال لا قوة وجوب الاستبراء ثم وجوب الاستبراء انما هو من باب المقدمة للعبادة المشروطة بالطهارة فلا يجب الا بوجوبها وليس شرطا في صحة
الغسل لا لاجل ان الامر بالغسل انما يتوجه على الطاهر من الحيض ويتوقف معرفة كون المرئية كذلك على الاستبراء اذ الاصل بقاء الحيض عند انقطاع

ولا

ولا اشكال في صحة الغسل بدون الاستبراء حينئذ نعم لو نسي الاستبراء واغتسل ثم تبين طهرها فالاقوى صحة الغسل بلا اشكال الا لو قلنا
بعضهم بان الاصل في الامور التدريجية الحادثة شيئا فشيئا بل لا اصل فيها عند الحكم على ما علم كان الاصل في المقام تحقق الحدوث بعد
ذلك ويبقى ذلك في صحة الاغتسال الا ان الاخبار المتقدمة ظاهرة في بطلان الاغتسال اعتمادا على الاصل المذكور من دون استبراء نعم يحتمل كما عرفت
سابقا كون الامر فيها للارشاد لئلا يقع الغسل وما يترتب عليه لغوا ويترتب على ما ذكرنا من جريان اصالة بقاء الحيض واصالة عدمه انه لو تعذر الاستبراء
استمرت على ترك العبادة حتى تقطع بالطهر على الاول واغتسلت وفعلت العبادة على الثاني وكيفية الاستبراء ان تستدخل قطنة باي وجه اتفق على ما
في الهداية والمقنعة والمبسوط ... والمهذب والكافي والوسيلة والجامع والظاهر انه المشهور عملا باطلاق صحيحة ابن مسلم المتقدمة لان غيرها من الاخبار لا يصلح
لتقييدها لضعف سند بعضها ودلالة اخر ومعارضة بعضها مع بعض مع ورود الصحيحة في مقام البيان فيبعد ارادة المقيد الا ان العمل بها احوط
ويتجه ما تقدم في رفع الرجل اليسرى لتعدد موثقة سنده ثم ادخال القطنة صبر هنيئا كما في الروض لكن النصوص والفتاوى خالية عن ذلك
ولعله المتعارف عند النساء في مقام الاستعلام فلا يبعد دعوى انصراف الاطلاقات ثم تنظر فان خرجت القطنة نقية عن الدم ولو كان صفرة
بناء على ما تقدم عنه تعرف فيما بعده في العشرة فطاهرة يجب عليها الغسل عند وجوب مشروطه ولا يجب عليها الاستظهار وان احتمل حدوث الدم فيما
بعد بلا خلاف ظاهرا الا عن المص قده في نهاية على ما نسب اليه الشهيد ولكن المصرح به في كشف اللثام انه توهم وسيجيء كلام فيه لاصالة عدمه ولا يجري
هنا اصالة بقاء الحيض وان قلنا بجريانها في التدريجيات نعم لو تيقن العود لعادة قطعية لم ينفع الاستبراء ولو ظنت العود لعادة او نحوها فالاقوى
الحاقه بالشك والمحكي عن ... الاستظهار هنا ... لو وجب الغسل والعبادة بمجرد احتمال العود ولو ظنا ويمكن الفرق بين الظن الحاصل
من العادة وغيره كما يظهر من صاحب المدارك والذخيرة وجزم به جماعة ممن تاخر عنهم منهم المحقق البهبهاني قدس سره وعلله اكثرهم بلزوم الحرج ويمكن
الاستدلال له بالاصل في الثاني وعموم ادلة ترك العبادة ايام العادة على ما هو المتفاهم منها عرفا وان لا يخرج القطنة نقية من الدم باي لون اتفق
صبرت المعتادة عددا دون العشرة عن العبادة مدة غير معينة كما يظهر من اطلاق الاستظهار في بعض الاخبار او يوما واحدا كما في بعض اخر ويعبر
به قائل او يومين كما في ثالث ولم نعثر له على قائل عدا المص قده هنا او ثلثة كما عن الصدوق او مخيرا بين الاولين كما عن جملة من الكتب بل عن المشهور
لروايات كثيرة او بين الاخيرين كما في بعض الروايات او بين الثلثة كما في رواية البزنطي او الى العشرة كما في عدة روايات او ثلثي ايامها وكيف كان فلا اشكال
في اصل مشروعيته وحكاية الاتفاق عليه مستفيضة مضافا الى الاخبار المستفيضة بل المتواترة ومنها مرسلة ابن المغيرة عن رجل عن ابي عبد الله
قال اذا كانت ايام المرأة عشرة لم تستظهر فان كانت اقل استظهرت ورواية يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله تجلس النفساء ايام حيضها التي كانت
تحيض ثم تستظهر وتغتسل وتصلي ورواية اسحق بن جرير في المرأة تحيض فتجوز ايام حيضها قال ان كان ايام حيضها دون العشرة ايام استظهرت
بيوم واحد ثم هي مستحاضة قال فان الدم تستمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين
الخبر ... ومرسلة داود مولى ابي المغراء عمن اخبره عن ابي عبد الله قال سألته عن المرأة تحيض ثم يمضي وقت طهرها وهي ترى الدم قال تستظهر
بيوم ان كان حيضها دون العشرة ايام فان استمر الدم فهي مستحاضة وان انقطع الدم اغتسلت وصلت لكن ذيلها كما سيجيء ظاهر في عدم
الاستظهار ورواية زرارة ومحمد بن مسلم المستحاضة تنظر بعض نسائها فتقتدي باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم وموثقة مالك بن اعين عن النفساء
يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم قال نعم اذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر ايام حيضها ثم تستظهر بيوم فلا باس بعد ان يغشاها ان احب وموثقة
زرارة تقعد النفساء ايامها التي كانت تقعد في الحيض وتستظهر بيومين وصحيحة زرارة قلت له النفساء متى تصلي قال تقعد بقدر حيضها
وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت الى ان قال قلت والحائض قال مثل ذلك سواء وموثقة سماعة عن المرأة ترى الدم قبل
وقت حيضها فقال اذا رات الدم قبل وقت حيضها فلتدع الصلوة فانه ربما تعجل بها الوقت فان كانت اكثر من ايامها التي تحيض فيهن
فلتربص ثلثة ايام بعدما يمضي ايامها فاذا تربصت ثلثة ايام ولم ينقطع الدم عنها فلتصنع كما تصنع المستحاضة وموثقة الاخرى
عن امرأة رات الدم في الحبل قال تقعد ايامها التي كانت تحيض فاذا زادت الدم على الايام التي كانت تقعد استظهرت بثلثة ايام
ثم هي مستحاضة ورواية محمد بن عمرو بن سعيد عن ابي الحسن عن الطامث وحد جلوسها قال تنتظر عدة ما كانت تحيض ثم تستظهر
بثلثة ايام ثم هي مستحاضة ورواية اسماعيل الجعفي المستحاضة تقعد ايام اقرائها ثم تحتاط بيوم او يومين فان هي طهرت اغتسلت
وان لم تطهر اغتسلت وصحيحة زرارة المستحاضة تكف عن الصلوة ايام اقرائها وتحتاط بيوم او اثنين ثم تغتسل كل يوم وليلة ثلث
مرات الى ان قال فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها وصحيحة ابن مسلم المروية عن المنتهى لابن محبوب الحائض اذا رات دما بعد
ايامها التي كانت ترى الدم فيها فلتقعد عن الصلوة يوما او يومين وموثقة زرارة المستحاضة تستظهر بيوم او يومين وموثقة الاخرى عن الطامث
تقعد بعد ايامها كيف تصنع قال تستظهر بيوم او يومين وموثقة البصري عن المستحاضة ايطاها زوجها وهل تطوف بالبيت قال تقعد

ايام قرئها التي كانت تحيض فيه فان كان قرئها مستقيما فلتأخذ به وان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين ورواية حمران بن اعين المروية عن المنتقى من كتاب
الاغسال لاحمد بن محمد بن عياش الجوهري قال قلت لابي عبد الله النفساء قال تقعد ايامها التي كانت تطمث فيهن ايام اقرائها فان هي طهرت والا استظهرت بيومين
او ثلثة ورواية سعيد بن يسار عن المرأة تحيض ثم تطهر وربما رأت بعد ذلك الشيء من الدم الرقيق بعد اغتسالها من طهرها فقال تستظهر بعد ايامها بيومين او
ثلثة ثم تصلي وصحيحة البزنطي عن ابي الحسن الرضا قال سألته عن الطامث كم تستظهر قال تستظهر بيوم او يومين او ثلثة ومرسلة عبد الله بن المغيرة عن رجل
عن ابي عبد الله في المرأة ترى الدم ان كان قرئها دون العشرة انتظرت العشرة وان كان ايامها عشرة لم تستظهر وموثقة يونس بن يعقوب عن امرأة رأت الدم
في حيضها حتى تجاوز وقتها متى ينبغي لها ان تصلي قال تنتظر عدتها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام ورواية اخرى ليونس في امرأة ولدت فرأت الدم اكثر مما كانت
ترى قال تقعد ايامها التي كانت تجلس فيها ثم تستظهر بعشرة ايام ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله قال النفساء اذا ابتليت بايام كثيرة مكثت مثل ايامها التي كانت
تجلس قبل ذلك واستظهرت بمثل ثلثي ايامها الى ان قال وان كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست مثل ايام امها او اختها او خالتها واستظهرت بثلثي
ذلك ثم صنعت كما تصنع المستحاضة الخبر وهذه الاخبار كما ترى متفقة الدلالة على مشروعية الاستظهار وان اختلفت في مدته من حيث الاطلاق والتقييد
بين تسعة مضامين الا ان بازائها ما يدل بظاهره على المنع عن الاستظهار وترتيب احكام المستحاضة مثل رواية يونس الطويلة الصريحة في المستحاضة
المعتادة لا وقت لها الا ايامها وقوله عليه السلم في اخر المرسلة تعمل عليه وتدع ما سواه ويكون سنتها فيما يستقبل ان استحاضت وقوله عليه السلم في المضطربة
المأمورة بالتحيض سبعا الا ترى ان ايامها لو كانت اقل من سبع لما قال لها تحيضي سبعا فيكون قد امرها بترك الصلوة اياما وهي مستحاضة ولو كان حيضها
اكثر لم يأمرها بالصلوة وهي حائض الخ فان المستفاد منه ان الشارع لم يكن ليأمر بترك الصلوة بعد العادة ومثل صحيحة معوية بن عمار المستحاضة تنظر
ايامها فلا تصلي فيها ولا يقربها بعلها وان جازت ايامها ورأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت وصلت وموثقة ابن سنان في المرأة المستحاضة التي لا تطهر
قال تغتسل عند صلوة الظهر فتصلي الى ان قال لا بأس بان يأتيها بعلها في غير ايام اقرائها وموثقة سماعة المستحاضة تصوم شهر رمضان الا الايام التي كانت
تحيض فيها ورواية ابن ابي يعفور المستحاضة اذا مضت ايام قرئها اغتسلت واحتشت ورواية مالك بن اعين عن المستحاضة كيف يغشاها زوجها
قال تنتظر الايام التي كانت تحيض فيها وحيضها مستقيمة فلا يقربها في عدة تلك الايام وصحيحة زرارة عن احدهما قال النفساء تكف عن الصلوة ايامها
التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة وذيل مرسلة داود مولى ابي المعزا المتقدمة عمن اخبره عن ابي عبد الله وقد تقدمت في مسئلة
اقل الطهر قال قلت له المرأة تكون حيضها سبعة ايام او ثمانية ايام حيضها دائم مستقيم ثم تحيض ثلثة ايام ثم ينقطع عنها الدم وترى البياض لا صفرة ولا
دما قال تغتسل وتصلي قلت تغتسل وتصلي وتصوم ثم يعود الدم قال اذا رأت الدم امسكت عن الصلوة واذا رأت الطهر صلت فاذا مضت ايام حيضها
واستمر بها الطهر صلت واذا رأت الطهر فهي مستحاضة وفي مرسلة يونس القصيرة المتقدمة كلما رأت المرأة ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض
وكلما رأته بعد ايام حيضها فليس من الحيض وفي المستفيضة ان الصفرة بعد الحيض ليس من الحيض وعن ظاهر التذكرة ان الصفرة في ايام الحيض حيض
وفي ايام الطهر طهر ونحوه عن المنتهى مدعيا عليه كالناصريات الاجماع ثم المشهور بين المتأخرين الجمع بين هذه الاخبار وما تقدم بحمل ما تقدم على استحباب
الاستظهار وهذا الحمل مما يأبى عنه كثير من الاخبار المتقدمة الواردة في باب الجلوس سيما مثل موثقة مالك بن اعين المتقدمة الدالة بمفهومها على
الوقاع بعد عادة الحيض بيوم والحاصل ان الحمل المذكور مستلزم للخروج عن ظاهر اخبار الطرفين بلا شاهد بل المتعين بعد التعارض بالعكس فيحمل اخبار
المبادرة الى الغسل بعد تجاوز العادة على الاستحباب وبذلك يظهر ضعف ما عن جماعة من حمل اخبار الاستظهار على الاباحة ويحمل عبارة المعتبر عليه
بان الاستظهار على الجواز بناء على حمل الامر بالاستظهار الواردة في مقام توهم الحظر ووجوب العبادة بمجرد انقضاء العادة ويتلوا الوجهين في الضعف
الجمع بحمل اخبار الاستظهار على ما اذا كان الدم بصفة الحيض ولعله لتخصيصها الا بما دل من المستفيضة على ان الصفرة بعد الحيض ليس من
الحيض فتصير بعد التخصيص اخص مما دل على وجوب الغسل بعد ايام العادة فيخصص بها فتأمل ولشهادة صحيحة ابن مسلم عن المرأة ترى الصفرة في ايامها
قال عليه السلام لا تصلي حتى تنقضي ايامها فان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت وقوله في رواية ابي بصير ما كان بعد الحيض يعني من الصفرة بعد الحيض
بيومين فليس من الحيض ويؤيده عموم ما دل على اعتبار الصفات وخصوص مرسلة يونس الواردة في الاستبراء لمن انقطع عنها الدم ظاهرا ولا يدرى اطهرت ام لا
قال تقوم فتلزق بطنها بحائط وتستدخل قطنة بيضاء فان خرج على رأس القطنة مثل رأس الذباب دم عبيط لم تطهر وان لم يخرج فقد طهرت فان
اطلاقها يشمل المعتادة او ينصرف اليها بحكم الغلبة وصحيحة ابن مسلم اذا ارادت الحائض ان تغتسل فلتستدخل قطنة فان خرج فيها شيء من الدم
فلا تغتسل وان لم تر شيئا فلتغتسل فان رأت بعد ذلك صفرة فلتتوضأ ولتصل وفيه مع اباء بعض اخبار الاستظهار عن التخصيص المذكور كرواية
سعيد بن يسار المتقدمة الواردة فيمن ترى الشيء الرقيق من الدم بعد اغتسالها انه لو سلم قرب هذا التخصيص في هذه الاخبار الا ان حمل الاخبار
الدالة على الاقتصار على العادة مخصصة بما اذا رأت الصفرة بعيد جدا فلاحظها خصوصا المرسلة القصيرة المتقدمة واضعف من الجميع تقييد
اخبار الاغتسال بعد انقضاء العادة بما عدا ايام الاستظهار وضعفه غني عن البيان وان مال اليه او قال به بعض من تأخر وتوجيه الاستظهار من مختار

المعاصرين

المعاصرين ونحوه في الضعف ما ارتكبه تبعا لوحيد عصره شارح المفاتيح من تخصيص تلك الاخبار بالدامية وهي التي يستمر بها الدم من حيضها الاول الى الدور
الثاني فما زاد وانت خبير بان غير واحد منها كصحيحة زرارة المتقدمة الواردة في النفساء وكذا النفساء ان الاخيرتان المتقدمتان من مرسلة يونس الطويلة
ونحوها وذيل مرسلة القصيرة كلما رأته بعد ايام حيضها فليس من الحيض ومرسلة داود المتقدمة ظاهرة بل صريحة في غير الدامية نعم ظهور جملة منها في الدا
مما لا ينكر الا ان بعض اخبار الاستظهار كرواية اسمعيل الجعفي وصحيحة زرارة الواردة في استظهار المبتدئة وموثقة البصري وصحيحة الاخرى الواردة في
المستحاضة التي يدعى ظهورها في الدامية فالتعارض بحاله وربما يجمع ايضا بحمل اخبار الاستظهار على من كانت عادتها غير مستقيمة بان يكون قد تزيد
وتنقص وهذا لا ينافي كون المرأة معتادة عددية لان المفروض اختلاف ايامها بالزيادة عليها احيانا بعد استقرار العادة على عدد معين او بالزيادة والتنقيص
بناء على ان هذا لا يقدح في بقاء العادة كما تقدم في مسئلة ثبوت العادة ويحمل اخبار الاغتسال بمجرد انقضاء العادة على من لا يكون في عادتها خلاف
اصلا كما هو مورد روايتي مالك بن اعين وذيل مرسلة داود ويشهد لهذا الجمع موثقة البصري المتقدمة ويجمع بين صدرها وذيلها المتقدمة
وذيلها ويضعفه مضافا الى ان حمل اخبار الاستظهار على غير المستقيمة بعيد جدا ان ظاهر الموثقة الشاهدة على الجمع ورودها في الدامية التي يستمر
بها الدم من عادة الى اخرى من دون بياض لتحمل الطهر لان الحكم على المستحاضة بانها تقعد اقرائها لا يكون الا في غير الدورة الاولى كما لا يخفى وقد
اعترف جماعة هذا الجمع بخروجها عن مورد الاستظهار ووجوب اقتصارها على ايامها فانه ذكر فيها ان شيئا من الدم متى تجاوز عن العشرة حكم بان تمام
العادة من ايام الاستظهار وغيرها استحاضة في قدمنا ستدل على ذلك بمرسلة يونس الطويلة ما خلا صلاة ان مورد المرسلة هو من استمر بها الدم
شهرا بل سنين عديدة خارج من محل الكلام لان محل البحث هنا كما هو مورد الاخبار المتقدمة وصريح كلام الاصحاب انما هو بالنسبة الى اول الدم
اذا تجاوز العادة والحاصل ان الجمع بالوجوه المتقدمة لا يخلو عن تكلف كما ان طرح اخبار الاغتسال بعد العادة من جهة موافقتها المذهب عدة مما
من الجمهور لا يخلو من بعد ومنع بناء على ان الوارد في الاخبار العلاجية طرح ما خالف جميع العامة ودخل فيه ما لو خرج شاذ منهم لما تجرد الاستظهار
بين اكثرهم مع مخالفة مثل مالك فوجوب الطرح حينئذ والاخذ بخلافه ليس من المرجحات المنصوصة فلا بد من ادخاله في المرجحات الاجتهادية التابعة
لظن المجتهد ولا ظن بصدور تلك الاخبار هنا تقية كما لا يخفى وهنا جمع اخر لا يخلو عن قرب وهو ابقاء اخبار الاستظهار على ظاهرها من الوجوب وجعلها
مخصصة بصورة رجاء المرأة الانقطاع لدون العشرة كما يشهد به قوله في كثير منها فان رأت طهرا والا فان انقطع الدم اغتسلت وان لم ينقطع فهي مستحاضة
ويؤيده مضافا الى التعبير عنه في بعض الاخبار بالانتظار وفي بعضها الاخر بالاحتياط الظاهر في احتمال كون الدم حيضا بسبب انقطاعه قبل العشرة ان
الاستظهار طلب ظهور الحال في كون الدم حيضا او غيره ولا معنى لطلب ذلك مع اليأس عن الانقطاع ويحمل اخبار الاغتسال بعد العادة على اليائسة عن
الانقطاع لان مواردها منحصرة في الدامية التي استمر بها الدم اشهرا او سنين بحيث يغلب على ظنها عدم حصول الطهر بالصبر يوما او يومين ومن
موثقها كالنفساء حيث ان الغالب استمرار دمها الى ما بعد العشرة ولا يتفاد لك ورود الاستظهار للنفساء في بعض الاخبار لانها مقيدة بمن يحتمل الطهر
كما يدل عليه قوله فيها فان طهرت والا فهي مستحاضة ومثل النفساء من يعلم عادة من جهة كمال استقامة عادتها ان الحادث بعدها لا ينقطع
على العشرة فتريد حيضها على عادتها كما هو مورد مرسلة داود وبقي الكلام في موثقة البصري المتقدمة التي ادعينا ظهورها في الدامية مع التفصيل
فيها بين صورتي استقامة العادة وعدمها ويمكن القول بمقتضاها بان يكون اللازم او الراجح للدامية التي تدترب حيضها على عادتها ان تحتاط
في التحيض بزيادة يوم او يومين على عادتها كما انه لا بأس بثبوت الاستظهار للمستحاضة وان كانت دامية اذا رجت الانقطاع وعليه يحمل بعض ما ورد في استظهار
المستحاضة بناء على ظهورها في الدامية واما قوله في مرسلة يونس القصيرة كلما رأت المرأة بعد ايام حيضها فليس من الحيض والظاهر عند التجاوز عن العشرة
للتصريح فيها قبل ذلك بوجوب ترك العبادة والتحيض فيما لو رأته قبل انقضاء العشرة فيحصل الجمع الذي ذكرنا ان المستحاضة الدامية اليائسة من حصول الطهر
لها بالاستظهار لا يشرع لها الاستظهار والظاهر ان هذا الجمع محل كلامهم كما عرفت من بعض وادعى ذلك غير واحد ايضا فان ظاهر النص والفتوى اختصاص الاستظهار
بالدورة الاولى وسيأتي من ترايضا ان ظاهر الاصحاب اختصاص صبر المبتدئة الى النقاء او العشرة بالدورة الاولى والظاهر ان محل الكلام في المبتدئة والمعتادة
واحد حيث انهم يقولون ان خرجت القطنة ملوثة صبرت المبتدئة الى النقاء او العشرة والمعتادة يوما او يومين ثم قد يشرع الاستظهار لهذه المرأة بناء على ظ
موثقة البصري المتقدمة اذا كان ايامها قد تزيد على عادتها وتزيد وتنقص بناء على ان الاخير لا يقدح في الاعتياد به فمن الاخبار الظاهرة بل الصريحة في مخالفة
الدامية لغيرها في الاستظهار رواية اسحق بن جرير المتقدمة في اخبار الاستظهار فلاحظ صدرها وذيلها واما غير الدامية وهي من ترى الدم بعد الطهر الواقعي
وتجاوز عادتها فان رجت الانقطاع استظهرت حالها في الحيض والطهر بما يحصل معه ظهور حالها من يوم او يومين او الاكثر وان يئست عن الانقطاع بان
علمت عادة التجاوز عن العشرة كما غلب في النفاس وبعض ذوات العادة المستقيمة في الحيض بحيث يعلم ان الحادث بعد العادة يتجاوز عن العشرة يكون
استحاضة فلا استظهار لها ايضا وبقي الكلام فيما دل على ان الصفرة قبل الحيض من الحيض وبعد ايام الحيض ليس منه فالظاهر ان المراد بايام الحيض
ما يشمل ايام الاستظهار حيث ان اصل تشريع الاستظهار لاجل احتمال زيادة الايام فالايام المحتملة لكونها ايام الحيض جعلت في الحكم الظاهري

وافق

ان هذا الحكم

من

من ايام الحيض ويشهد لذلك قوله ع في موثقة اسحق بن عمار في الصفرة ان كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض والتخصيص باليومين لان الغالب
حصول الاستظهار بها وسيجي تتمة الكلام في ذلك لاخبار عند بيان ما يتفرع على الاستظهار ثم ان اختلاف الاخبار في مقدار الاستظهار اما لان ظهور الحال
قد يحصل بيوم واحد وقد لا يحصل الا بالصبر الى العشرة فان المراة اذا صبرت يوما فان رجت الانقطاع صبرت اكثر من ذلك وان يئست من انقطاعه قبل العشرة عملت
عمل المستحاضة فقولهم ع استظهرت بيوم او يومين او ثلثة يعني بما يحصل معه ظهور الحال فانتظار العشرة بالنسبة الى من لا يظهر له الحال قبلها من
حيث الانقطاع والاستمرار واما انه لاختلاف عادات النساء فمن كانت عادتها تسعا يظهر له الحال بيوم وذات الثمانية بيومين وهكذا والكل محمول على الصبر
الى تمام العشرة نعم الخبر الاخير من اخبار الاستظهار الدال على الاستظهار بثلثي عادة نفاسها مما لم اجد به قائلا فهو محمول على من كانت عادتها ستة ايام او سبع
ككثير من الاخبار الواردة في تحديد النفاس كما ستعرفه ان شاء الله وما ذكرناه من الوجهين في اختلاف الاخبار اولى من حملها على التخيير لان التخيير في الواجب والمستحب
بين الاقل والاكثر مع كون الاكثر افضل مع كونه مفضولا كما يشير به كلام كري من ان الامضاء احوط للعبادة غير معهود في الشرع بل لعله غير معقول كما ذكرنا
في الاصول الا ان يكون الواجب الاستظهار بالاقل ويكون الزائد مخيرا الشارع فيه بين التحيض وعدمه لاظهار السنة واتبع للسيرة قال في الحدائق والاخبار
في الحديث الصحيح بثلثة وقد منا انها مضى وورده بيوم او يومين فهل المراد التخيير او الوجه لا لعدم جواز التخيير في الواجب التفصيل عنها على اجتهاد المراة في
قوة المزاج وضعفه الموجبين لزيادة الحيض وقلته انتهى ويمكن ارجاعه الى ما ذكرناه من ان الاستظهار في حق كل امراة بما يحصل معه ظهور الحال ويقرب
مما ذكرناه من ان مقدار الاستظهار تابع لرجاء الانقطاع واليأس عنه ما في المبسوط من انها لو استظهرت الى العشرة مع ظنها ثبات الحيض كان انتهى نعم
يرد عليه كغيره ممن حكم بجواز ترك الاستظهار كما هو المشهور بين المتأخرين بل المعتول الى امامهم انه لا داعي لصرف اوامر الاستظهار في الامر بها من الوجوب
كما هو المحكي عن السيد والاسكافي والشيخين وابن ادريس بل عن ظ الاكثر ويؤيده اصالة بقاء الدم الى ما بعد العشرة المستلزم لعدم كونه حيضا شرعا
لكن المرجع بعد تسليم المعارضة الى استصحاب احكام الحيض لا نفس الموضوع نعم لو قلنا بان الاصل لا يجري في مثل المقام من الامور المستقبلة تعين
عليه مثل ان كان الاصل عدم تحقق دم الحيض زائدا على ما تحقق بل استصحاب احكام الحائض ويتعين الرجوع حينئذ الى قاعدة الامكان ان ما
استفيد من الاجماعات المحكية دون الاخبار المعروف من عدم وجوب الاستظهار والمعروض ان المشهور بين المتأخرين عدم الحكم بالحيضية في الحال وجعل
الاستظهار مستحبا هذا مع ان قاعدة الامكان كما تقدم في محله لا يجدي في التحيض بدم متزلزل يحتمل ظهوره كونها المستحاضة لعدم استقرار الامكان
فالاولى اثبات وجوب الاستظهار بظاهر الاخبار خصوصا ما يظهر منه توقف حل المواقعة على الاستظهار وما تقدم في روايتي ابن مسلم من ان ما تراه قبل
العشرة فهو من الحيضة الاولى وفي اخبار الاستبراء من انه متى خرجت القطنة ملوثة لم تطهر خرج من الاطلاق ما بعد العشرة فتامل ثم انه بعد ما صبرت
المستحاضة فيظهر فيها حالها بناء على عدم تعيين المدة تغتسل وتصوم وتتعبد فان انقطع الدم على العاشر تبين ان الجميع حيض وان ما عملت في ايام
الاستظهار مطابق للواقع وقضت ما صامت بعد الاستظهار على المشهور بين المتأخرين منهم المحقق والمص والشهيد والمحقق الثاني ونسب في الحدائق
الى الاصحاب بل عن ظ بعض كصريح كري الاجماع عليه بل هو من معقد اجماع الخلاف والمعتبر والمنتهى والنهاية على ما تراه من الثلثة الى العشرة اذا انقطع
عليها حيض لاصالة بقاء الحيض واحكامه وقاعدة الامكان وروايتي ابن مسلم المتقدمتين في ان ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى مضافا
الى الخبر الآخر المتقدم الدال على انه ان خرجت القطنة ملوثة لم تطهر وليس بازائها ما ينافيها عدا ما دل على ان ما بعد ايام الاستظهار استحاضة بناء
على حمله على وجوب الاستظهار الى اليأس عن الانقطاع او الى العشرة مضافا الى انه لا يبعد كما قدمنا وجوب الاستظهار الى العشرة او اليأس من الانقطاع ولا
استشكل في الحكم المذكور اصحاب المدارك والمفاتيح والحدائق وربما يقال ان المراد بكونها مستحاضة بعد الاستظهار انها يجب ان تعمل عملها كما يشهد
به قوله في موثقة سماعة فاذا تربصت ثلثة ايام ولم ينقطع عنها الدم فلتصنع كما تصنع المستحاضة فتامل وقوله في روايات فلتغتسل ولتصل ولا
منافاة بين ان تعمل عمل المستحاضة وبين ان يحكم بعد انكشاف الحال بكونها حيضا هذا مع ان المستحاضة ليس لها حقيقة شرعية يحمل عليها الخطاب
ومعناها العرفي ان كان مطلق من استمر دمها بعد ايام العادة كما عن الصحاح كانت المراة مستحاضة قبل الاستظهار بمجرد انقضاء العادة فضلا عما
بعدها لكن هذا المعنى يجامع الحيض في الشرع ولا ينافيه كما اذا انقطع في ايام الاستظهار وان كان معناها التي يستمر بها الدم اشهرا او سنين بحيث
لا ترى طهرا صحيحا فلا منافاة من حمل ما دل على كونها مستحاضة بعد الاستظهار على انها بمنزلتها وفي حكمها لكن الظاهر من هذا التنزيل المستوي ان حكم
المرئي عملها في الحال لا انها يترتب عليها في المستقبل لكونها بمنزلتها في وجوب العبادة فعلا لا غسل او ان ما يحرم على الحائض اما اجزاء ما فعلت
من العبادة بعد الانقطاع على العشرة فهو حكم اخر ليس في الاخبار دلالة على ثبوته وفيه هذا مع انه لو سلم التعارض فالنسبة عموم من وجه فالمرجع
استصحاب الحيض واحكامه فتامل وربما يجاب عنها بان عدها مستحاضة مبني على الغالب من انتهاء العشرة بانتهاء الاستظهار وفيه نظر لمعروفية من
ظهور الموثقة المتقدمة في ان المراة بعد تربص ثلثة ليست على الاطلاق مستحاضة حقيقة بل تصنع كما تصنع المستحاضة فكيف يكون بعد اليوم
واليومين مستحاضة حقيقة لغلبة بلوغ الايام بها عشرة فتامل نعم قد يعارض ما ذكرنا ما تقدم في مرسلة يونس القصيرة من ان كل ما رات المراة في ايام

فليس من الحيض خرج منه ايام الاستظهار وكلما دل على ان الصفرة بعد الحيض بيومين او مطلقا ليس من الحيض بناء على بعد حملها على الرجح بعد العشرة
اذ لا اختصاص لذلك بالصفرة ويمكن القضاء اما هما في المرسلة بما تقدم من وجوب الجمع بينه وبين الصفرة الساقطة منها الدالة على ان المرئي بعد العادة من الحيض ما
لم يتجاوز العشرة واما اخبار الصفرة فلا يبعد تخصيصها بما بعد ايام الاستظهار من الجمع بينها وبين ما تقدم مما دل على كون الدم المنقطع على العشرة حيضا على ان ما
بعد العشرة والتقييد بالصفرة مع عدم اختصاص الحكم بها لانها وقعت في مورد السؤال فلا اشعار فيه بالفرق بينها وبين الحمرة في عدم الحيضية او على ان المراد
من كونها من الحيض عدم التحيض بها قبل انكشاف الحال في مقابل ما دل على ان الصفرة في ايام الحيض حيض فان المراد به وجوب التحيض بمجرد رؤيته لا كونها حيضا
في الواقع ولذا لو فرض تجاوز المجموع منه ومن العادة او منها ومما بعدها عن العشرة اقتصر على العادة وجعل الطرفان استحاضة بلا خلاف فيه منهم كما سيجي
فحاصل المراد بهذه الاخبار وجوب عدم ما قبل العادة من الحيض بمعنى التحيض به ووجوب عدم ما بعدها من الطهر بمعنى عدم التحيض فيه من دون ملاحظة كون الاول
حيضا واقعيا والثاني طهرا كذلك ويشهد لذلك التصريح في بعض تلك الاخبار بان الصفرة قبل الحيض من الحيض وبعده ليس من الحيض وهي في
ايام الحيض حيض فان الفرق بين ما قبل الحيض وبين ما في الحيض لا يتاتى الا بارادة التحيض فيما قبل ايام الحيض بمعنى الحيض لو اقتصر المراد بما في الحيض
فيما بعد الحيض وربما يحمل على بيان الغالب حيث ان الغالب في الصفرة الواقعة بعد العادة كونها استحاضة وفيه تامل وكيف كان فالمذهب ما ذكره المص من
اجراء احكام الحيض على الجميع اذا انقطع الدم على العاشر او لا ينقطع عليه فلا تقضي ما صامت ولا ريب في قضاء صومها ايام الاستظهار لوجوبه عليها بعد الحيض
والطهر وكذا صلواتها على المشهور لظهور طهرها زاد على العادة ولزوم تركها او جوازه في ايام الاستظهار لا ينافي وجوب القضاء عند انكشاف الحال كان فعلها
الصوم بعد الاستظهار لا ينافي وجوب القضاء لذلك في المعتادة واما المبتدئة وهي من لم يستقر لها عادة عددية فانها عند رؤيتها الدم على القطنة المستدخلة
تصير حتى تنقى حيضا او يحكم استبراء حيث لا ترى معه الدم على القطنة بمقتضى ما تقدم من الاخبار ومن قاعدة وجوب الفحص في المقام وان كان الشبهة
في الموضوع وجوب تجدد الاستبراء وتكريره في كل وقت انقطع الدم ظاهرا واحتمل انقطاعه في الباطن او يمضي من اول حيضها عشرة ايام فان انقطعت
اغتسلت والا رجعت الى التمييز كما سيجي تفصيله بلا خلاف ولا اشكال في الحكمين سيما عرفت من قاعدة الامكان والاجماعات المحكية على حيضية
ما تراه من الثلثة الى العشرة وما دل على كون ما تراه قبل العشرة من الحيضة الاولى وما في اخبار الاستبراء الدالة على انها مع رؤية الدم على القطنة حائض
وخصوص رواية خلف بن حماد المتقدمة الواردة فيمن رات قريبا من عشرة دما لا تدري انه دم الحيض او العذرة حيث قال عليه السلام ان كان من الطمث فلتمسك
عن الصلوة حتى ترى الطهر وموثقة ابن بكير اذا رات المراة الدم في اول حيضها فاستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام وموثقته الاخرى في الجارية اول ما تحيض
تدفع عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر الصلوة فلا تصلي حتى يمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة
ومضمرة سماعة عن الجارية البكر اول ما تحيض فتقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلثة يختلط عليها لا يكون طمثها في الشهر عدة ايام سواء قال فلها ان تجلس وتدع
الصلوة ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة وظاهر الاولين وان كان مختصا بالمبتدئة بالمعنى الاخص وهي التي لم تر دما قبل ذلك لكن جميع المص والتعميم
لكل من لم يستقر لها عادة وهي المبتدئة بالمعنى الاعم ثم صرح في الروض والموجز وشرحه تبعا للدروس اختصاص ذلك بالدورة الاولى فاذا استمر بها الدم الى
الدورة الثانية تحيضت بمقتضى التمييز والروايات من غير انتظار العشرة وقد تقدم في الاستظهار اختصاصه بالدورة الاولى ووجوب الاحتياط في الدورة
الثانية اذا استمر الدم من الدورة الاولى لها بمقتضى العادة من دون استظهار قال في الروض هذا في الشهر الاول وفي الثاني ان وجدت تمييزا عملت به وان
كان في الاول قد اخذت بما بعده لعدم علمها بان في الاول اخر وعملت العشرة بغلبة الصبر عشرة ايام فرجعت الى نسائها واختلفت السبعة وفي الشهر الثاني رات
خمسة اسود ثم احمر وعبر العشرة اخذت الخمسة عملا بالتمييز وان فقدته اغتسلت وتعبدت بعد تمام العدد الماخوذ من عادة نسائها او الروايات ثم ان جبر
العشرة ظهر صحة عملها وان انقطع عليها تبين ان الجميع حيض فتقضي ما صامت كالمعتادة وظهر بطلان الغسل ولا اثم في الصلوة والصوم والوقاع بعد
الغسل كما مر وكذا القول فيما بعده من الادوار واما المضطربة وتغتسل بعدما تاخذه من الروايات مع عدم التمييز ويجي عند انقطاعه على العشرة ما
ذكر انتهى وفي ما في المبتدئة فظاهر الاصحاب انها تمكث في الدور الاول الى العشرة فاذا تجاوزت اعتبرت التمييز فيها مضى ثم ذكر شروط التمييز من الرجوع
الى الاقران ثم الى الروايات الى ان قال فاذا جاء الدور الثاني اعتبرت التمييز وعادة النساء والروايات في نفس العشرة وتعبدت في الزائد على ذلك واما
المضطربة فانها تعتبر التمييز والروايات في جميع ادوارها انتهى **اقول** الظاهر ان المراد ان مع استمرار دم الدور الاولى الى الدور الثاني يرجع الى التمييز
او العدد من غير انتظار العشرة وهو حسن لظاهر اخبار التمييز الواردة فيمن استمر بها الدم الدالة على وجوب ترك العبادة برؤية الدم المتصف ووجوب
الاغتسال برؤية غير المتصف مثل قوله ع اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي وصلي وقوله اذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع
الصلوة لا ان مع انقطاع الدم في الدورة الاولى وتجدده في الدور الثاني يرجع الى التمييز او العدد من غير انتظار للعشرة لما عرفت من اختصاص
ادلة التحيض برؤية الدم المتصف بصورة استمرار الدم وهذا المعنى مفقود مع انقطاع دم الدور الاول وهذا واضح ثم ان مستند كون ما زاد على العادة
طهرا اذا تجاوز العشرة مع منافاته لاصالة بقاء الحيض واحكامه ولقاعدة الامكان مضافا الى الاجماع المدعى في المعتبر والتذكرة وغيرها

يونس الطويلة فانها لو كانت في غير العدة الاولى من ادوار المستحاضة وقد عرفت انه لا كلام في وجوب الاقتصار بها على الثمانين ولا الامر الا ان
المستفاد منها بعد التامل ان الاحكام الثلثة للمعتادة والمبتدئة والمضطربة احكام اختلاط الحيض بالاستحاضة وان حصر ذلك في العدة الاولى
حيث لم يحصل لها الاستحاضة واستمراره تستظهر ان كانت معتادة وتنتظر العشرة ان كانت مبتدئة لكنها في استظهرت او انتظرت العشرة وتبين لها
اختلاط حيضها بالاستحاضة كان حكمها بالنسبة الى الايام الماضية هو حكمها في العدة الثانية ويمكن ان يؤيد ما ذكرناه بل ربما يستدل عليه بانه لا
الاستظهار الوارد في الاخبار المتقدمة حيث ان المراد منه عرفا طلب ظهور الحال وانكشافه في كون الزائد على العادة حيضا او استحاضة ودعوى ان المطلوب
من الاستظهار الاحتياط في التحيض لاحتمال زيادة الدم العادة في هذه الدورة من دون ترقب ظهور الحال فهو ذلك مخالف لظاهر لفظ الاستظهار المعتضد بفهم
الفقهاء فانك لا تراهم يتاملون في ان الدم اذا تجاوز العشرة فلنا له العادة … وغيرها ترجع الى التمييز او الروايات نعم لفظ الاستظهار بنفسه شايع
الاستعمال في الاحتياط وربما يستدل ايضا بما تقدم من الاخبار الدالة على ان الدم … وحصول الصفرة بعد ايام العادة ليس من الحيض خرج منه ما
اذا لم يتجاوز العشرة ويضعف بان المراد من تلك الاخبار كما عرفت سابقا بيان حكم المرئي وعملها في تلك الايام من عدم التحيض فيها من غير تعرض فيها لما تبين
عليه ذلك بعد تجاوز العشرة كما ينادي بذلك كون السؤال فيها عن المراة ترى الدم قبل ايامها الظ في ان المقصود بيان عمل المرئي في تلك الايام ومع هذا لا اشكال
في انها مخصصة بما بعد ايام الاستظهار لوجوب التحيض فيها بما انا قلنا بوجوبه الى العشرة كما يراه المستدل ومن هنا يظهر وهن ما ذكره جماعة تبعا لما ذكره
صاحب المدارك من ظهور ادلة الاستظهار في كون ايام الاستظهار ملحقة بايام الحيض وعدم وجوب قضاء ما تركته فيها من الصلوة توضيح الفساد ان اخبار الاستظهار
مسوقة لبيان عمل المرئة في تلك الايام لا بما يترتب على ذلك بعد تجاوز العشرة فهنا امران احدهما التحيض في الحال والثاني ملاحظة حكم ذلك بعد الانكشاف
ولا منافاة بين وجوب التحيض في الحال ووجوب اخراجه عن ايام العادة بعد انكشاف الحال فهذا الاستظهار نظير تحيض المبتدئة بمجرد الرؤية على القول به فانه
لا ريب لا ينافي عدم ترتب اثار الواقع عليه اذا انقطع الدم لدون ثلثة كان ما بعد الاستظهار مع الانقطاع على العشرة نظير استظهار المبتدئة بالتحيض على القول
به فانه لا ينافي وجوب عده من الحيض اذا دام الى ثلثة ومما ذكرنا يظهر ايضا فساد الاستدلال للمحقق بما دل على ان المستحاضة تجلس ايامها بضميمة ما دل
على ان المرئة مستحاضة بعد الاستظهار ووجه الفساد ايضا ان اخبار المستحاضة لبيان تحيضها عند حضور ايام العادة وهذا ينفع للمستظهرة في العدة الثانية
فلا تعرض فيها لحكم ما مضى من ايام العادة والزائد عليها الا ان يستخرج منها كما ذكرنا في مرسلة يونس ان المراة المستحاضة لا فرق بين دورتها الاولى وغيرها
في مقدار حيضها الواقعي وان كانت في العدة الاولى تتحيض ابتداء الى العشرة او الى انقضاء ايام الاستظهار نعم مع تجاوز الدم العشرة لا فرق بين الدورة
الاولى وغيرها في وجوب رجوع المعتادة الى عادتها والفاقدة الى التمييز وما بعده كما تقدم في مسئلة الاستظهار ومنه يظهر ان لو رأت المعتادة الدم في العادة
وفي الطرفين قبلها وبعدها ولم يتجاوز المجموع العشرة فالمجموع حيض والا فالعادة وحدها حيض لامكانه وعليه تحمل رواية سماعة عن المراة ترى الدم في غير وقت
حيضها قال فاذا رات الدم قبل وقت حيضها فانه ربما تعجل بها الوقت فان كان اكثر من ايامها التي كانت تحيض فيهن فلتتربص ثلثة ايام بعد ما يمضي ايامها
فاذا تربصت ثلثة ايام ولم ينقطع عنها فلتصنع كما تصنع المستحاضة والا ينقطع على العشرة فالعادة حيض بدون غيرها لما تقدم في احكام الاستظهار وربما
في الاستحاضة من ان المستحاضة وهي من استمر بها الدم بعد ايامها اذا كانت معتادة فلا وقت لها الا ايامها تاخذ بها وتدع ما سوى ذلك كما دل عليه مرسلة يونس
الطويلة المعتضدة في المقام بعظم … الخلاف فيخصص بها قاعدة الامكان مع ان ما قبل العادة وما بعدها من حيث الامكان على السواء فضم احدهما دون
الاخر ترجيح من غير مرجح الا ان يقال بان اللازم من مراعاة قاعدة الامكان التخيير ويجب عليها الغسل عند الانقطاع الكامل المحقق بالوجدان او بالاستبراء
ووجه اشتراطها الوجوب بما يتوقف على الطهارة وكيفيته كغسل الجنابة ترتيبا وارتماسا الا انه لا يكفي عن الوضوء كما تقدم ويحرم عليها في زمان … الدم كل عمل مشروط
صحته او اباحته بالطهارة كالصلوة الواجبة والمندوبة والطواف الواجب لتوقفه على الطهارة والمندوب لتوقفه على … الكون في المسجد الحرام ومس
كتابة القران وقد تقدم في الجنب ما يدل عليه عن الاشكال في كراهته … ولعله اراد بها التحريم فانه الاجماع عن جماعة ثم انه لا اشكال في حرمة الصلوة
من حيث التشريع وهل هي محرمة ذاتا كقراءة العزائم او لا حرمة فيها الا من جهة التشريع بفعل الصلوة الغير المامور بها وجهان من النهي بعد الجواب
والامر بالترك في النصوص واكثر معاقد الاجماعات ففي صحيحة زرارة اذا كانت المراة طامثا فلا تحل لها الصلوة وفي صحيحة اخرى لا تحل لها الصلوة وفي
اخرى اذا دفعته يعني الدم حرمت عليها الصلوة ونحوها ما عن … فهو يحرم على الحائض الصلوة والصوم وهو مذهب عامة اهل الاسلام ومن ان الظاهر
توجه التحريم … الامر بالترك الى الادلة على فعل الصلوة على وجه التعبد والمشروعية كما كانت تفعلها قبل الحيض ولا كلام في حرمة ذلك لانه تشريع وتعبد
بما لم يامر به الشارع وانما تظهر الثمرة في حسن الاحتياط بما يفعل الصوم والصلوة الواجبين او المندوبين عند الشك في الحيض مع فرض عدم اصل
او عموم يرجع اليه فان قلنا بالتحريم الذاتي لم يحسن له الاحتياط سيما بفعل المندوبة والاقوى عدم … الاصل وظهور النواهي فيما ذكرنا مع ان الامر الراجح
وانه في مقام نفي الوجوب ولذا ابدل التحريم في المعتبر والناصر بعدم الانعقاد فقال في المعتبر لا ينعقد للحائض صوم ولا صلوة وعليه الاجماع وقال العلامة
هنا لا يصح منها الصوم … الاسلوب … لعلها ما ذكره في الروض من التنبيه على خلاف حكم … مع الصوم وان شرطتهما بالطهارة

الصوم

اقوى منه للاجماع على عدم صحتها بعد النقاء قبل الغسل والخلاف فيه ويؤيد ما ذكرنا تعليل حرمة الصلوة في علل الفضل بن شاذان بانها على حد نجاسة فاحب
الله ان لا يعبد الا طاهرا وما ذكره جماعة بل ادعى عليه الاتفاق من حسن الاحتياط للمضطربة وتتبع كلمات الفقهاء يشرف الفقيه على القطع بما ذكرنا وكذا الكلام
في تحريم طلاقها مع الدخول وعدم الحمل وحضور الزوج عندها او كونه في حكمه كالصوم فان الظاهر ان المراد به عدم الانعقاد مع فقد الشروط وسيأتي تفصيل
ذلك في كتاب الطلاق ان شاء الله ثم يحرم عليها اللبث وهو المكث في المساجد على المش بل عن المعتبر انه اجماع وعن المنتهى انه مذهب عامة اهل العلم ويدل عليه صحيحة
زرارة وابن مسلم المحكية عن علل الصدوق عن الباقر عليه السلام قلنا له الحائض والجنب يدخلان المسجد ام لا قال الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين
وفي حسنة ابن مسلم يدخلان المسجد ولا يقعدان فيه ولا يقربان المسجدين الحرامين ومنها يظهر انه لا وجه في حرمة دخولهما عليه لا خلاف فيه ظاهرا كما يظهر من
شرح المفاتيح وان حكي عن جماعة اطلاق الجواز في المسجد ويمكن ان يحمل على غير المسجدين لانه الشايع في الاطلاق كاطلاق الصحيح الحائض والجنب لا يدخلان
المسجد الا مجتازين وعن سلار انه عده من المندوب واطلق المساجد من غير فرق بينها وهو ضعيف لو اريد به ما يعم المشهور ثم ان الظاهر من الاجتياز المستثنى
في النص والفتوى هو ان يدخل من احد البابين ويخرج من الاخر وهو المراد بعابري السبيل في الاية فالتردد في جوانب المسجد من غير جهة الخروج ملحق باللبث
كما صرح به الشهيدان في جامع المقاصد … ولا يبعد ان يلحق به الدخول في المسجد الذي له باب واحد ثم الخروج منه ويحرم ايضا عليها وضع
شيء في المسجد على المشهور بل عن … نفي الخلاف فيه الا عن سلار لما تقدم من الروايات في احكام الجنابة وكذا يحرم عليها قراءة شيء من العزائم الاربع وهي السور الاربع
المشتملة على السجدات الواجبة عند علمائنا اجمع كما في المعتبر وهي فرض كما عن كرى الاجماع عليه وهي الحجة مضافا الى الاخبار المتقدمة في احكام الجنابة ويسجد
وجوبا لو قرأت احديها على وجه العصيان او غيره او سمعت لمن يقرأها او استمعت اليه لاطلاق ادلة السجود وعدم الدليل على اشتراط سجدة العزيمة بالطهارة مضافا
الى صحيحة الحذاء عن الطامث تسمع السجدة قال فان كانت من العزائم فلتسجد اذا سمعتها وموثقة ابي بصير المروية في الكافي المسندة في محكي السرائر والمعتبر
قال قال ابو عبد الله اذا قرئ شيء من العزائم الاربع وسمعتها فاسجد وان كنت على غير وضوء وان كنت جنبا وان كانت المرأة لا تصلي وسائر القرآن انت فيه
بالخيار ان شئت سجدت وان شئت لم تسجد خلافا للمحكي عن المقنعة ويب والوسيلة فحرموها عليها بناء على اشتراطها بالطهارة قال في يب لا يجوز السجود الا لطاهر من
النجاسات بلا خلاف ويمكن الاستدلال لهم بما عن السرائر عن كتاب محمد بن محبوب عن غياث عن جعفر عن ابيه عليهما السلام قال لا تقضي الحائض الصلوة ولا تسجد اذا سمعت
السجدة ومصححة البصري عن الحائض تقرأ القران وتسجد سجدة اذا سمعت السجدة قال تقرأ ولا تسجد والكل ضعيف بمنع اعتبار الطهارة فيما عدا سجود الصلوة
او سجود السهو وليس كل سجود جزء للصلوة ولذا يجوز سجود الشكر على غير طهر واما الصحيحة فظ السؤال فيها عن جواز القراءة ووجوب السجدة فاجاب بجواز الاولى
وعدم وجوب الثانية فهي تدل على عدم وجوب السجدة بالسماع من دون اصغاء كما هو مذهب الشيخ في يب والمحقق والمصنف مدعيا في الاول الاتفاق عليه ومما
ذكر يظهر حمل الموثقة على عدم الوجوب ايضا ولا ينافيه عطفه على نفي قضاء الصلوة الظاهر في عدم المشروعية لمنع ان المراد به الزائد على نفي وجوب القضاء
للصلوة وان استلزم ذلك عدم المشروعية هذا مع امكان حمل الخبرين على التقية لان القول بالمنع يحكى عن ابي حنيفة والشافعي واحمد بن حنبل وجمهور العامة
وما ذكرناه في توجيه الصحيحة اولى مما ذكره المصنف في المنتهى حيث حمل المراد من قوله لا تسجد لا تقرأ العزيمة التي تسجد فيها اطلاقا للمسبب على السبب ولا يخفى
بعده ونحوه ما في الروض بل … المتأخرين من ان المراد السجدات المستحبة بدليل قوله تقرأ القرآن وفيه ما لا يخفى ثم ان المصنف قيد لوجوب السجدة مع السماع
مبني على مذهبه من عدم وجوبها لو فاقا للجماعة بل عن … دعوى الوفاق عليه لموثقة ابن سنان عن رجل سمع السجدة قال لا يسجد الا ان يكون منصتا لقرائته
مستمعا لها او يصلي بصلاته واما ان يكون في ناحية وانت في اخرى فلا تسجد لما سمعت خلافا لجماعة منهم الحلي مدعيا الاجماع على وجوبها بالسماع لاخبار
تقدم بعضها وتمام الكلام في محله ويحرم على زوجها او مولاها وطؤها قبلا بالادلة الثلثة بل بضرورة الاسلام وقد صرح غير واحد بكفر مستحليه ولو انه
لو كان غير مستحل عالما بالحكم والموضوع فعل محرما يعزر بما يراه الحاكم كما في فاعل كل محرم وصرح جماعة بعدم حد خاص للتعزير وبمناط نظر الحاكم كما في
المعتبر وبان المحكي عن الشيخ ابي علي ولد الشيخ من التعزير بثمن حد الزاني مما لم نقف له على ماخذ والموجود في بعض الروايات ربع حد الزاني خمسة و
عشرون سوطا ففي الكليني والشيخ بسندهما الى المفضل الهاشمي قال سئلت ابا الحسن عن رجل اتى اهله وهي حائض قال يستغفر الله ولا يعود قلت
فعليه … قال خمسة وعشرون سوطا ربع حد الزاني وهو صاغر لانه اتى سفاحا وبسندهما عن محمد بن مسلم قال سالت الباقر عن الرجل اتى المرأة وهي حائض
قال يجب عليه في استقبال الحيض دينار وفي وسطه نصف دينار قلت جعلت فداك يجب عليه شيء قال نعم خمسة وعشرون سوطا ربع حد الزاني لانه اتى سفاحا
نعم عن القمي في تفسيره عن الصادق انه قال من اتى امرأته في الفرج في ايام حيضها فعليه ان يتصدق بدينار وعليه ربع حد الزاني خمسة وعشرون جلدة وان اتاها
في اخر ايام حيضها فعليه ان يتصدق بنصف دينار ويضرب اثني عشر جلدة ونصفا ولو جهل الحكم والموضوع او نسيهما فلا تحريم وما سبق عن الصدر من ان
الطامث حيث ما غصب الله … ولو اشتبه الحال فان كان لتحيرها فقد مضى حكمه والا فالمرجع الى الاصول الشرعية فما هي من وجوب الامتناع ومع الاشتباه
كما في حال استمرار الدم مستدلا بان الاجتناب حالة الحيض واجب ولو طيء حال الطهر مباح فيحتاط بتغليب الحرام لان الباب باب الفروج … كما عرفته
في … وكذا ما عن كري من انه لو اشتبه الحال عليها اما لتحيرها او لعلة كذبها اجتنب احتياطا لانه اقدام على ما لا يؤمن تحريمه وبيّنه عليه

قول

قول الصادق من اتى الطامث خطأ عصى الله انتهى وكيف كان فلا اشكال بل الخلاف كما عرفت والنصوص في انها اذا ادعت الحيض قبل منها مع عدم التهمة ويدل
عليه مضافا الى قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن وانه انما يعسر او يتعذر اقامة البينة عليه لا تعرفنا الا من قبلها صحيحة زرارة
العدة والحيض الى النساء ونحوها حسنته بزيادة قوله اذا ادعت صدقت ورواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن امير المؤمنين ع قال في امرأة ادعت انها حاضت
في شهر واحد ثلث حيض قال كلفوا نسوة من بطانتها ان كان حيضها فيما مضى على ما ادعت فان شهدن والا فهي كاذبة ومن هذه الاخيرة يظهر الوجه فيما
عن كره ومع صد وض من تقييد الحكم بعدم اتهامها بتضييع حق الزوج ولكن في نهوض الرواية لتقييد اطلاق زرارة المعتضدين بالآية اشكال سيما مع ان
مورد هذه الدعوى لبعيدة غاية البعد فنتعدى حكمها الى مجرد التهمة مشكل اللهم الا مع دعوى اضرارها طلاقها الى فحوى التهمة فيكفي امثالها لاعتبار
يصير الرواية مؤيدة ولو ادعت الطهر بعد الحيض فالظاهر ايضا القبول لعموم الروايتين ولو اتفق الحيض في اثناء الوطي وجب النزع فان استدام فكالمبتدئ
والزوجة في مطاوعتها كالزوج في فعله من حيث المعصية واستحقاق التعزير دون الكفارة اجماعا كما في ض لاصالة براءة الذمة وهل يجب على الزوج كفارة
اولا بل تستحب الكفارة قولان اولهما محكي عن الصدوقين والمشايخ الثلثة وابن زهرة والقاضي وسلار وابن حمزة وابن ادريس وابن سعيد والشهيد
في [illegible] بل هو المشهور اما مطلقا كما في ض او بين المتقدمين كما عن جماعة [illegible] والانتصار والغنية والسرائر الاجماع عليه للاخبار المستفيضة منها ما
تقدم في مسئلة تعزير الواطي ومنها رواية داود بن فرقد عن ابي عبد الله ع في كفارة الطمث انه يتصدق اذا كان في اوله بدينار وفي وسطه نصف دينار وفي اخره
ربع دينار قلت فان لم يكن عنده ما يكفر قال فليتصدق على مسكين واحد والا استغفر الله ولا يعود فان الاستغفار توبة وكفارة لمن لم يجد السبيل الى شيء
من الكفارة ونحوها الرضوي ومنها رواية ابن مسلم عن الرجل اتى اهله وهي طامث قال يتصدق بدينار ويستغفر الله ومنها رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع من اتى حائضا
فعليه نصف دينار يتصدق به ومنها مرسلة المقنع قال روي انه ان جامعها في اول الحيض فعليه ان يتصدق بدينار وان كان في نصفه فنصف دينار وان كان في اخره
فربع دينار وهذه الروايات وان اختلفت الا ان الاولى منها مع الرضوي والمرسلة الاخيرة كافية بعد انجبارها بالشهرة والاجماع المحكي عن جماعة وبها تحمل
الروايات المخالفة بظاهرها مأولة بما يرجع اليها خلافا للمحكي عن نهاية الشيخ والمعتبر والمنتهى والذكرى والبيان ومع صد والروض وغيرهم وجماعة من متأخري
المتأخرين بل نسب الى اكثرهم للاصل وشهادة اختلاف الاخبار المتقدمة على ارادة الاستحباب وعدم كشف الاجماعات المحكية الا عن صد الا والمراد
في الوجوب عن الائمة ع الا عن صدورها بمعنى الوجوب عنهم مع وهنها لمصير من عرفت الى خلافها هذا كله مضافا الى صحيحة العيص بن القاسم عن رجل واقع امرأته
وهي طامث قال لا يلتمس فعل ذلك قد نهى الله عز وجل ان يقربها قلت فان فعل فعليه كفارة قال لا اعلم فيه شيئا يستغفر الله وموثقة زرارة عن الحائض
يأتيها زوجها قال ليس عليه شيء يستغفر الله ولا يعود ورواية ليث المرادي عن وقوع الرجل على امرأته وهي طامث خطأ قال ليس عليه شيء وقد عصى ربه الظاهر
من الخطأ بقرينة المعصية الخطأ في الفعل بمعنى الخطيئة او الخطأ في الحكم مع التقصير في السؤال دون الخطأ في الموضوع ورواية الحلبي في الرجل يقع على
امرأته وهي حائض ما عليه قال يتصدق على مسكين بقدر شبعه والمسألة في غاية الاشكال الا ان القول بالاستحباب مقتضى الاصل فهو لا يقوى وان
كان الاحتياط لا ينبغي تركه ثم انه لا خلاف ظاهرا في كون الكفارة هي الدينار ونصفه وربعه ويظهر من المحكي للمقنع العمل برواية الحلبي المتقدمة وحمل
المبسوط رواية الا انه في الفقيه وافق المش وعلى تقدير المخالفة فهو مخالف لمعاقد الاجماعات المتقدمة والشهرة العظيمة قال في المحكي الانتصار ويمكن ان
يكون الوجه في هذا الترتيب ان الواطي في اول الحيض لا مشقة عليه في ترك الجماع لقرب عهده به فغلظت كفارته والواطي في اخره مشقته شديدة فكان
انقص والواطي في الوسط امره بين الامرين ثم المتبادر من النصوص كتصريح جمهور الاصحاب ان لكل حيض له اول ووسط واخر بالنسبة الى ايامها
فالاول لذات الثلثة يوم واحد ولذات الاربعة يوم وثلث ولذات الخمسة يوم وثلثان وهكذا وعن المراسم ان الوسط ما بين الخمسة الى السبعة فعليه الخمسة
للاوسط ولا اخر لما عادت ما دون السبعة وكانه لاحظ الاطراف الثلثة بالنسبة الى اكثر الحيض اعني العشرة فجعل الاول منه الى الاربعة والاوسط من
الى السبعة والاخر من الثمانية الى العشرة ويقرب منه المحكي عن قطب الدين الراوندي حيث جعل العبرة بالعشرة لا العادة الا انه ثلثها تثليثا حقيقيا فذات
الثلثة ليس لها وسط ولا اخر على القولين وهكذا وكلاهما خلاف ظاهر الاخبار بل صريحها حيث عبر في بعضها عن الاول باستقبال الحيض ولو تكرر الوطي
فلا ينبغي الخلاف والاشكال في تكرار الكفارة اذا تخلل التكفير وان كان الظاهر من شارح المفاتيح وجود الخلاف في ذلك لا انه بعيد جدا ومع عدم التخلل
ففي تكررها مطلقا كما عن الشهيدين والمحقق الثاني والفريد في شرح المفاتيح ووجود الخلاف في ذلك لا انه بعيد جدا ومع عدم التخلل ففي تكررها
بتكرره مطلقا كما عن الشهيدين والمحقق الثاني والفريد في شرح المفاتيح وعدمه كما عن ط والسرائر او التكرر مع اختلاف الزمان بان كان احدهما في اول
الحيض والاخر في وسطه او اخره كما عن المحقق والمصنف والشهيد في كرى وصحا التنقيح والمدارك اقوال اقواها الاول بناء على اصالة عدم التداخل في سببية الا
ولو كانت افرادا لطبيعة مشتركة لانه اذا حصل فردها الثاني فاما ان لا يكون سببا مؤثرا وهو خلاف ظاهر اللفظ لان ظاهره ان الفرد المشترك سبب فكلما
وجد فلا بد فيه من تاثيره وترتب الاثر عليه واما ان يكون سببا مؤثرا لكن يتداخل مسبباهما وهو ايضا خلاف الاصل وقد عرفت تحقيقه فمع توطئهما
بالتداخل بانه مقتضى عموم الدليل المتقدم قال [illegible] لا اول ذلك [illegible] ولا نص [illegible] معين وعموم الاخبار يقتضي [illegible] كفارة وان قلنا

انه لا يتكرر لانه لا دليل عليه والاصل براءة الذمة كان قويا انتهى وفي محكي التهذيب ان تكرر الوطي فالظاهر ان عليه تكرار الكفارة لان عموم الاخبار يقتضي ان عليه
لكل وطء كفارة ونحو الاقوى منه الاصح انه لا يتكرر لان الاصل براءة الذمة وشغلها بواجب او ندب يحتاج الى دليل واما العموم فلا يصح التعلق به في مثل هذه
المواضع لان هذه اسماء اجناس مضافا الا انه لو من اكل في نهار شهر رمضان متعمدا لو كرر الاكل لا يجب عليه تكرار الكفارة بلا خلاف انتهى وفيه انه لا فرق بين كون
السبب مصدرا او غيره فان الطبيعة اذا كانت سببا فكل وجود من وجوداتها مؤثر في ترتيب المسبب عليه وان كان مسبوقا بوجود اخر والا لخرج عن كونه من حيث
موثرا [illegible] تعرض تاثيره وجوبا الثاني والمفروض هذه معقولية تاثيره في الحكم المتعلق ابتداء ثم ثبوت حكما جديدا بمقتضى التفريع مع الترتيب المستفاد من دليل
السببية فاما ان يتداخل الحكمين وحصول امتثالهما بوجود واحد وهو خلاف الاصل واما ان يتم بوجود الامتثال العدم والمطلوب ومنه يعلم ان تكرر
الكفارة في نهار شهر رمضان بتكرر الاكل في يوم واحد هو مقتضى الاصل الا ان يقوم دليل على خلافه كما عرفته في الرياض لكنه يمكن ان يوجه بتعذر كون
السبب هي الطبيعة دون كل فرد فرد بانه لا يلزم من عدم تاثير الفرد الثاني من طبيعة السبب مخالفة لظاهر اللفظ كون كل فرد فرد سببا بل السبب هو القدر
المشترك فكانه قال من وطئ حائضا مرة او مرتين او ازيد فعليه كذا وح فاذا تحقق الفرد الاول تحقق المسبب فان وجد الفرد الثاني فليس في الدليل
دلالة على كون هذا الفرد سببا مستقلا بل حال هذا الشخص بعد هذا الفرد كحاله قبله في الاندراج تحت الدليل الا ترى انه لو جعل الطبيعة التكلم سببا فتكلم
الشخص بكلام طويل لا يجب عليه الا مسبب واحد مع ان الطبيعة تحصل في كل جزء جزء من الكلام بتحقق مستقل ودعوى انه تكلم واحد عرفا ولذا لو تكلم بعد الاول
بمدة تعدد في حقه المسبب خروج عن مفروض المسألة الى ان العرف يفهم سببية الافراد الا انه يعد الكلام الطويل المتصل فردا واحدا بخلاف المنفصلين وكلامنا
فيما اذا فرضنا ان السبب هي الطبيعة لا الافراد ودعوى ان جميع موارد سببية الطبيعة يفهم منه عرفا سببية افرادها المتمايزة المتعددة عرفا كلام لو لا نسلمه
على الاطلاق كما لا نسلمه كك بل المدار في المقامات على فهم العرف ولذا خصصنا التاثير بالافراد المتمايزة المتعددة عرفا مع ان العقل لا يفرق بينها
وبين الافراد المتصلة المعدودة عرفا فردا واحدا كالكلام الطويل ولذا لا يبعد دعوى فهم العرف على عدم التداخل في مثل المقام وغيره من سائر الكفارات
ونحوها انما يكون الجزاء فيه مقدارا معينا مثل قوله من فعل كذا فعليه مقدار كذا من الصدقة والصوم والصلوة دون ما كان متعلق الجزاء فيه
نفس طبيعة الفعل فتأمل وقد عرفت مما ذكرنا اصح الاقوال الثلثة ثم ان المراد بالدينار هو المثقال الشرعي من الذهب المضروب بسكة في الحد الاولى
لا احوط ومقتضى ذلك عدم اجزاء القيمة وفاقا للمحكي عن كتب العلامة والشهيدين ومع صد التنقيح والمدارك وغيرهم ومن شرح المفاتيح والحدائق وقوفا
على المنصوص خلافا للمحكي عن الموجز الحاوي وكشف الالتباس واستظهره كاشف اللثام عن المقنعة وفيه وفي المهذب والغنية وهو صريح الجامع حيث
قال كفر في اوله بدينار او عشرة دراهم وكانه للصحة [illegible] بالصدقة [illegible] وشهادة الامر بالتصدق العرفي فيصل الى نصف الدينار والربع حيث ان الظاهر كونهما مضروبين
في زمنه صلوات الله عليه مع انه يمكن ان يدعى ان الظاهر من الدينار هو الشيء الخاص المضروب في ذلك الزمان وكان قيمته مثقالا شرعيا فلا يعم كل مضروب كان مثقالا
من الذهب بل العدم فمع فقد ذلك المضروب الخاص يكون الامر بالقيمة لا مضروبا لكن الكل ضعيف لان الاطلاق العرفي مسامحة وتعليق وجوب الامضاء
على القيمة في مورد التعذر والامر بالتصدق بنصف الدينار او ربعه مع [illegible] المضروب [illegible] الى القيمة [illegible] عموما فحمله خصوص
السكة الفقدة في صدق الدينار ممنوعة فالاقوى ما ذكره الجماعة وعلى تقدير اجزاء القيمة مطلقا او في خصوص صورة تعذر العين فالظاهر ان العبرة في القيمة بوقت
الاداء لا الزمان الصادر فيه الحكم ويحتمل على القول باجزائها مطلقا وجوب قيمة ذلك الزمان وهي عشرة دراهم كما عن ظ جماعة وصريح الجامع على تقدير
فلا يجزي التبر [illegible] غير المسكوك على تامة الاصل بل لو وجوبا بقيمته وعن المنتهى اجزاء التبر لصدق الاسم وفيه نظر ومصرف هذه الكفارة مصرف غيرها من
الكفارات وهو مستحق الزكوة كما عن صريح جملة من الاصحاب وظ الكل ولا يعتبر التعدد كما صرح به جماعة تبعا للرياض لاطلاق النص ثم لا فرق في ذلك
بين الدائمة والمنقطعة ولا بين الحرة والامة وهل يتعدى الى الاجنبية المشتبهة او المزني بها كما في مع صد والروض من عدم الاطلاق في النص المنجبر مع انه
لو وجد فلا ريب في انصرافها الى الحليلة ومن الاولوية وعن المصنف والشهيد اختيار الالحاق ثم ان ظ النصوص وفتوى الاكثر بل الكل اختصاص الحكم بالزوج
بغير ملك اليمين فلو وطئ امته حائضا تصدق بثلثة امداد من طعام على ثلثة مساكين كما عن المقنعة والانتصار والسرائر والمهذب والجامع بل عن
السرائر نفي الخلاف فيه وعن الانتصار الاجماع عليه وظاهرهم الوجوب ولذا استدل عليه السيد في الانتصار مع الاجماع ان الصدقة بر وطاعة وقربة الى الله
تعالى قوله تعالى افعلوا الخير وامره بالطاعة فيما لا يحصى وظاهر الامر الايجاب يقتضي بوجوب هذه الصدقة وانما خرج ما خرج عن هذه الظواهر بدليل ولا دليل
يخرج هذا انتهى وهذا الدليل وان كان كما ترى الا انه يكشف عن ان مقصد الجماعة هو الوجوب فلم يعثر له على مستند فلما حكاه كاشف اللثام عن الرضوي
فان حملناه [illegible] لو مع الانجبار الا كان العمل على الاستحباب متعينا ثم روى الشيخ عن عبد الملك بن عمرو قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل اتى جاريته وهي
طامث قال يستغفر الله ربه قال عبد الملك فان الناس يقولون عليه نصف دينار او دينار فقال ابو عبد الله فليتصدق على عشرة مساكين ولا
في الخلاف كلام [illegible] مستندهم بين اول الحيض وغيره ولا بين القن والمدبرة بل ولا المزوجة ان حرم وطئها قال في الروض وفي المكاتبة المشروطة والمطلقة
وجهان [illegible] الاجنبية انتهى ثم ان حكم النفساء فيما ذكر في الزوجة والامة حكم الحائض كما عليه ظ الاصحاب بل في التذكرة لا نعلم فيه خلافا [illegible]

٢ وشهادة الامر بالتصدق

فتوانمو مصانعة وحی والحد لاول النفاس ووسطه وحزه نظرا الی ما ینفق فی النفاس من قصر زمانه حتی تعدده اشکال واستظهر فی مع صد تبعا للذکری

التعدد کانه لمو کون النفاس کالحیض فی النص والفتوی ولذا حکم بالتعدد لو صادف وطی واحد اخر اول الحیض واول وسطه والمسئلة محل اشکال والاولی

علی ما یوجبه اول الوطی لانه من قوة و ینبغی القطع بعدم التعدد اذا قصر زمان النفاس بحیث یحتمل لوطی کاعن البیان ویکره وطی الحائض بعد انقطاعه لکامل ثم

کان انقطاعها علی العادة او بعدها بل فی الروض ان الدلیل والفتوی شامل للانقطاع قبلها وربما یستشکل من جهة احتمال المعاودة الدم الا ان معاودته

فی العادة من الامور الجبلیة بخلاف ما بعدها وانما یکره قبل الغسل علی المشهور بل عن الانتصار والغنیة والسرائر والتبیان ومجمع البیان واحکام القرآن

للراوندی الاجماع علیه لاصالة الاباحة السلیمة عن مزاحمة استصحاب الحرمة لانها منوطة بایام الحیض وبالحائض وقد ارتفع المناط علی کل تقدیر بعد التطهر من

الحیض ولمفهوم قوله تعالی ولا تقربوهن حتی یطهرن بالتخفیف کما عن السبعة والظاهر من الطهر مقابل الحیض کما یشهد تتبع موارد استعماله فی مقابل الحیض فی

الاخبار التی لا تحصی هذا مع اعتضاد ظهوره بقوله تعالی فاعتزلوا النساء فی المحیض فی اختصاص وجوب الاعتزال بحال الحیض خصوصا بعد تقریبه علی کون المحیض

فی اختصاص وجوب الاعتزال بحال الحیض خصوصا بعد تقریبه علی کون المحیض اذی ودعوی الحقیقة الشرعیة فی هذه اللفظة ممنوعة ولو سلمت فی لفظ التطهر

بالنسبة الی الافعال الثلثة نعم قد یعارض بقراءة التشدید واجاب عنه جماعة بوجوب الجمع بین القرائتین اما بحمل الامر فی قراءة التشدید علی الکراهة کما

یظهر من المعتبر واما بجعل التطهر بمعنی الطهر کما فی مع صد وغیره فان تفعل یجیء بمعنی فعل کتطعم وتبسم وتبین وفیه اولا ان وجوب الجمع بینهما فرع ثبوت

تواتر کل من القرائتین بناء علی تواتر جمیع القراءات السبع او ثبوت الاجماع علی جواز العمل بکل واحدة منها کما ثبت علی جواز القراءة بکل منهما وفی کلا الامرین

تامل بل منع کما سیجیء فی قراءة الصلوة وثانیا ان الجمع بحمل الطهر علی الحاصلة عقیب الغسل اولی واظهر من حمل التطهر علی الطهر من الحیض هذا مع ان

حمل قراءة التشدید علی الکراهة لا یخ من استعمال اللفظ فی المعنیین لان تعدد القراءة فی یطهرن لا یوجب تعدد الاستعمال فی لا تقربوهن فالتحقیق

بناء علی عدم ثبوت تواتر جمیع القراءات وعدم المرجح لبعضها علی بعض تردد اللفظ المنزل بین التشدید والتخفیف وسقوط الاستدلال بالآیة من هذه

الجهة بل قد یظهر من الفقرة اللاحقة وهی قوله تعالی فاذا تطهرن فاتوهن توقف جواز الوطی علی التطهر وهو ظاهر فی الاغتسال ولا یعارض الفقرة التی

لما عرفت من سقوط الاستدلال به نعم ربما یعارضها ظاهر قوله تعالی فاعتزلوا النساء فی المحیض بالتقریب المتقدم ثم علی فرض ترجیح قراءة التخفیف علی قراءة

التشدید تعارضها مع الفقرة اللاحقة لحمل الطهر علی الخلو عن حدث الحیض اولی من حمل التطهر علی الخلو من دم او غسل الفرج او وضوء الصلوة وما ذکرنا

یظهر ان التعارض بناء علی قراءة التخفیف انما هو بین مخالفة الظاهر فی لفظ یطهرن او تطهرن لا بین مفهوم الغایة فی الاول ومفهوم الشرط فی الثانی کما

زعم وکیف کان فلا ینهض الاستدلال بالآیة علی المطلوب بل لا یقصر ظهورها فی خلافه بعد الاجماعات المتقدمة الموافقة للاصل المخالفة لاکثر العامة

مضافا الی الاخبار مثل موثقة ابن بکیر اذا انقطع الدم ولم تغتسل فلیأتها زوجها ان شاء ومرسلة ابن المغیرة المرأة اذا طهرت من الحیض ولم تمس الماء فلا

یقع علیها زوجها حتی تغتسل وان فعل فلا بأس وتمس الماء احب الی وموثقة ابن یقطین عن الحائض تری الطهر یقع علیها زوجها قبل ان تغتسل قال

لا بأس وبعد الغسل احب الی ولصراحة هذه فی الجواز واعتضادها بما ذکر من الاخبار ومخالفتها لاکثر العامة یحمل ما ظاهره التحریم من الاخبار الموافقة للتقیة

الی الکراهة کموثقة ابی بصیر عن امرأة کانت طامثا فرأت الطهر ایقع علیها زوجها قبل ان تغتسل قال لا حتی تغتسل وموثقة سعید بن یسار المرأة تحرم علیها

الصلوة ثم تطهر فتتوضأ قبل ان تغتسل افلزوجها ان یاتیها قبل ان تغتسل قال لا حتی تغتسل واما صحیحة ابن مسلم ان اصاب زوجها شبق فلیأمرها

فلتغسل فرجها ثم یمسها ان شاء قبل ان تغتسل فلیس فیها شهادة للجمع بین الاخبار بحمل اخبار المنع علی غیر صورة الشبق کما هو ظ المحکی عن الصدوق فی الفقیه

والهدایة والمقنع لامکان تنزیلها علی التفصیل من حیث الکراهة لا الحرمة نعم ظاهرها اشتراط ارتفاع المرجوحیة کراهة او تحریما بغسل الفرج وح

فیشترط فی زوال التحریم علی مذهب الصدوق امران شبق الزوج وغسل فرجها کما صرح به فی حبل المتین ویظهر من المحکی عن الغنیة وقیل ظاهر الاکثر اشتراط

الجواز بغسل الفرج وعن الجامع اشتراطه بالغسل او وضوء الصلوة وعن ظاهر التبیان واحکام الراوندی ومجمع البیان اشتراط احدهما بل عن الاجزاء انه مذهبنا

ولم نعثر علی دلیل لاعتبار الوضوء عینا ولا تخییرا وجوبا ولا استحبابا واما غسل الفرج فالاقوی استحبابه کما عن المحقق والمص والشهیدین وغیرهما للاصل

والاطلاقات مع وقوعها فی مقام البیان فیحمل الامر بالامر فی صحیحة ابن مسلم علی الاستحباب لکن الاحتیاط به وبالوضوء بل وترک الوطی معهما ایضا لا ینبغی ترکه

ثم انه هل یجب التیمم لو اشترطنا الطهارة کما عن نهی وکره وشرح روض ومع صد ولا کما عن المص فی نه قولان من عموم البدلیة ورواية ابی عبیدة فی فاقد

الماء اذا غسلت فرجها وتیممت فلا بأس وموثقة عمار عن ابی عبد الله علیه السلام عن المرأة اذا تیممت من الحیض هل تحل لزوجها قال نعم ومن ان الحکم منوط

بالاغتسال وعموم البدلیة انما یراد به البدلیة من حیث الاحکام المنوطة بالطهارة ورفع الحدث لا بخصوص بعض الوضوءات او الاغسال والروایتان ضعیفتان

معارضتان بالموثقة الآتیة وح فاما ان یحکم بجواز الوطی بناء علی ان الاغتسال شرط اختیاری واما ان یحکم بالمنع لاطلاق شرطیته مع امکان ان یق

ان حدث الحیض لا یرتفع بالتیمم فهی قبل الاغتسال حائض ولذا استدل فی الروض علی اشتراط الصوم بغسل الحیض بانها قبل الغسل حائض فتامل ولموثقة

البصری عن امرأة حاضت ثم طهرت فی سفر فلم تجد الماء یومین او ثلثة هل لزوجها ان یقع علیها قال لا یصلح لزوجها ان یقع علیها حتی تغتسل **ثم** انه

علی القول بزوال التحریم او الکراهة بالتیمم فینتقض بعینه لمجرد ذلک التیمم وان قال فی مع صد بعد الحکم بجواز التیمم لرفع المرجوحیة انه لا فرق بین ان یطرء

بعد وعدمه انتهی وعلی القول بوجوب التیمم فلو تعذر التیمم فالاقوی هو جواز الوطی لاطلاق دلیل الشرطیة کما عن المعتبر حیث قال لو لم تجد الماء لم

علی وجوب التیمم لو شرطنا الطهارة فان قلنا بالتیمم وفقد التراب فلا ریب بتحریم الوطی انتهی ویحتمل انصراف ادلة الاشتراط الی حال التمکن ویکره لها

الخضاب علی المعروف بین الاصحاب بل عن المعتبر وعن ذکره نسبته الی علمائنا للروایة المحکیة عن علل الصدوق عن الحائض هل تختضب قال لا لانه یخاف علیها

من الشیطان وقریب منها روایة الشیخ عن ابی بصیر وفی روایة ابی جمیلة لا تختضب الحائض ونحوها روایة عامر بن جذاعة بل ظاهر ولا الجنب ویحمل

النهی علی ظاهرها من انه لا یجوز ولعله محمول علی الکراهة کالاخبار بقرینة التصریح بعدم البأس به فی روایة ابی المعزاء وسهل بن الیسع **ثم** ان ظاهر الروایات المنع

کما عن الاجماع عدم اختصاص الخضاب بالحناء وخصه به فی محکی المراسم ویحتمل کلامه بناء علی الفرد الغالب کما ان الاطلاق فی النص والفتوی لا یبعد انصرافه الیه

وکذا تخصیص المفید الخضاب بالایدی والارجل قال ویکره للحائض والنفساء ان یختضبن ایدیهن وارجلهن بالحناء وشبهه مما لا یزیله الماء لان ذلک

یمنع من وصول الماء الی ظاهر جوارحهن التی علیها الخضاب انتهی وما ذکره من التعلیل یشکل بعدم مانعیة اللون اولا وبانه یقتضی التحریم ثانیا وبان المنع

عنه لاجل صحة الغسل وکماله لا یقتضی دخاله فی مکروهات الحائض بل الاولی علی هذا ان یق ان الاولی ازالة لون الخضاب عند ارادة الغسل قال فی کره

بعد حکایة التعلیل ویشکل باقتضائه التحریم واجیب بان المحرم المنع التام والاجزاء الحاملة خفیفة لا تمنع منعا تاما وفیه اعتراف بالمنع فی الجملة وهو

غیر جائز الا ان یق یعفی عنه لخفته انتهی ویکره ایضا حمل المصحف علاقة اجماعا کما عن المعتبر لخبر عبد الحمید لا تمسه علی غیر طهر ولا جنبا ولا تمس

خیطه ولا تعلقه ان الله عز وجل یقول لا یمسه الا المطهرون والتعلیل بالآیة الظاهرة فی الحرمة لا ینافی حمل التعلیق علی الکراهة لاحتمال ان یراد

الاستدلال علی کراهة التعلیق بحرمة المس بناء علی ما هو الظ من ان الحکمة فی ذلک الاحترام وعن المص نفی کراهة حمل الجنب له مع الغلاف والظاهر

عدم الفرق بینه وبین الحائض ویکره ایضا لمس هامشه لما تقدم فی الجنب مشروحا وکذا الکلام فی قراءة القرآن غیر العزائم ویکره الاستمتاع منها

بما بین السرة والرکبة لا انه یحرم الفرج ومن رتع حول الحمی یوشک ان یقع فیه کما فی النبوی ولروایة ابی بصیر قال سئل ابو عبد الله عن الحائض ما یحل

لزوجها منها قال تتزر بازار الی الرکبتین ویخرج ساقها وله ما فوق الازار وفی روایة حجاج بن الخشاب عن الحائض والنفساء ما یحل لزوجها منهما قال

تلبس درعا ثم تضطجع معه وظاهر هذه الروایات اختصاص التحریم بما عدا ذلک وهو ظاهر قوله تعالی فاعتزلوا النساء فی المحیض ولا تقربوهن خرج ما فوق السرة وتحت الرکبة

بالاجماع المسلمین کما عن کره والمعتبر ویضعف بان الظاهر من الآیة الاعتزال عن الجماع کما یدل علیه الروایة الآتیة عن تفسیر العیاشی واما الاخبار فهی محمولة

علی الکراهة بقرینة الاخبار المستفیضة المجوزة لما عدا الوطی فی القبل کروایة عبد الملک بن عمرو ما لصاحب المرأة الحائض منها قال کل شیء ما عدا

القبل بعینه وفی روایة معاویة وعبد الله بن سنان ما دون الفرج وفی روایة اخری عن عبد الملک کل شیء ما دون الفرج ثم قال انما المرأة لعبة الرجل

وفی مرسلة ابن بکیر اذا حاضت المرأة فلیأتها زوجها حیث شاء ما اتقی موضع الدم وفی روایة هشام بن سالم عن الرجل یاتی المرأة فیما دون الفرج وهی حائض

قال لا بأس اذا اجتنب ذلک الموضع وفی صحیحة عمر بن یزید ما للرجل من الحائض قال ما بین الیتیها ولا یوقب وفی روایة عمر بن حنظلة ما للرجل من الحائض

قال ما بین الفخذین وعن تفسیر العیاشی عن عیسی بن عبد الله قال قال ابو عبد الله المرأة تحیض یحرم علی زوجها ان یاتیها لقوله تعالی ولا تقربوهن حتی

یطهرن فیستقیم للرجل ان یاتی امرأته وهی حائض فیما دون الفرج هذا کله مع ان الاخبار المزبورة للسید موافقة لکثیر من العامة کما عن الانتصار

ومخالفة لاصالة الحل وعمومها وربما یمنع دلالة تلک الاخبار من حیث ان الحکم بان له منها ما فوق الازار لا یدل علی ان غیره لیس له الا بمفهوم اللقب

وفیه نظر لا یخفی فان هذا الکلام فی جواب السؤال عما للرجل من الحائض یفید حصر ذلک فیه لان ما الاستفهامیة یفید العموم کما اعترفوا به فی مثل

قوله ما للمیت من ماله فقال الثلث فالاجود فی الجواب ما ذکرنا بقی الکلام فی ان السرة والرکبة داخلان فی المکروه او المباح قولان والمعتبر عن

الخلاف نعم ان ما فوق السرة دون الرکبة دخولها فی محل الخلاف وظ عنوان اکثرهم محل الخلاف بما بین السرة والرکبة خروجهما وهو الاقوی للاصل

وفی صحیحة الحلبی باخراج سرتها الا ان النص علی الاذن فی اخراج الرکبة ویستحب لها ان تتوضأ عند حضور وقت کل صلوة علی المشهور بل عن الاجماع

المرتبة علیه والاجماع عنهم علی خلافه وهما کما ترى فی المقام مضافا الی روایة زرارة عن ابی جعفر قال اذا کانت المرأة طامثا فلا یحل لها الصلوة وعلیها

ان تتوضأ وضوء الصلوة عند کل وقت صلوة ثم تقعد فی موضع طاهر فتذکر الله وتسبحه وتهلله وتحمده کمقدار صلوتها وروایة الحلبی عن ابی عبد الله

قال کن نساء النبی لا یقضین الصلوة اذا حضن ولکن یحتشین حین تدخل وقت الصلوة ویتوضأن ویجلسن قریبا من المسجد فیذکرن الله عز وجل

وروایة زید الشحام عن ابی عبد الله ینبغی للحائض ان تتوضأ عند وقت کل صلوة ثم تستقبل القبلة وتذکر الله مقدار ما کانت تصلی وفی روایة

ابن مسلم الحائض تطهر یوم الجمعة وتذکر الله قال اما الطهر فلا ولکنها تتوضأ فی وقت الصلوة ثم تستقبل القبلة وتذکر الله وروایة معاویة بن عمار

عن ابی عبد الله قال تتوضأ المرأة الحائض اذا ارادت ان تأکل واذا کانت وقت الصلوة توضأت واستقبلت القبلة وهللت وکبرت وتلت القرآن

وذکرت الله عز وجل وظاهر الروایة وان کان هو الوجوب ولذا اعترفوا لدى الصدوق فی رسالته الیه بعین عبارة الفقه الرضوی وهو انه یجب علیها عند وضوء

كل صلوة ان توضأ وضوء الصلوة وتجلس مستقبل القبلة وتذكر الله بمقدار صلوتها كل يوم الا انه لا اشكال في حمل الخبر على الاستحباب بقرينة ما سبق
ولا يبعد ذلك بقرينة عبارة الروضة فلا يرد وجها للترجيح هنا الا الثاني هذا القول مع انه لو لم يمكن الامتثال والمسلمين في الاصطلاح لا الامتثال على الالزام
والالتزام بفعل ذلك كفى في الاستحباب ثم هل انه لا اشكال في انها لا تنوي بهذا الوضوء رفع الحدث لعدم امكان ارتفاع حدثها ولو توضأت فتوهم انها صلت
فبانت طاهرا ففي هي انه لا يجوز الدخول به في الصلوة لانها لم تنو الطهارة فلم تقع والفرق بينه وبين المجدد حيث قلنا بانه يسوغ الدخول به في الصلوة ان بان محدثا
انه نوى الفضيلة التي لا تحصل الا مع الطهارة اما هنا فلما لم تنو الفضيلة على الطهارة لم تكن الطهارة حاصلة انتهى وعليه كلام ليس هنا محله وظ
الروايات والفتاوى الاكتفاء بالصلوتين المتصلتين كالظهر والعصر بوضوء واحد لان المتبادر من نفس كل صلوة الاوقات الثلثة ذو الخمسة مع احتمالها
وهل يقدح الفصل الطويل بين الصلوتين فيه وجهان اقواهما الاول لظ الاخبار وهل ينقض بغير دم الحيض من النواقض يستشكله في محكي كره ولعله
من عموم نقض النواقض للوضوء من غير تقييد ومن ان الظ من ادلة النقض في الوضوء المؤثر في الطهارة الا ان يقال ان هذا الوضوء مؤثر في الطهارة
بحسب حالها مطلقا او بالنسبة الى هذا الذكر المأمور به الذي امرت به فهو رافع لنقص كان حاصلا وهذا هو الاقوى تبعا لكاشف اللثام في البحر به فهو كره
وفي الاحكام ان هذا الوضوء لا يرفع حدثا وهو كذلك بالنسبة الى غير هذا الذكر وبالنسبة اليه وجهان لعدم اشتراطه فيه ارتفاع الحدث الاكبر لكن يجوز
اشتراط الفضيلة كما لا يجامع دوام حدثها ارتفاع حكمه او حكم غيره انتهى والاقوى عدم رفعه الحدث مطلقا لقوله اما الطهر فلا نعم هنا اشرنا الى امكان كونه
مؤثرا في تكميل الذكر الذي امرت به ورفع النقص الحاصل قبله فان اريد بالحدث ذلك فلا اشكال في التيمم وهل يشرع التيمم لو فقدت الماء وجهان
من عموم كونه بمنزلة الماء فيتبعه في وجوب الاستعمال واستحبابا ومن ان الظ كونه بمنزلته فيما هو طهارة وما في هي من انها طهارة اضطرارية ولا
ضرورة مع عدم النص ولذا اختار المصنف في هي ويه ومع ضعفه وكاشف اللثام واستشكل المص فيه ووجه الاول بعض المعاصرين حكاه عن ظ
مع صد او صريحه في باب الغايات لكن الظ من عبارة مع صه في ذلك الباب القول به تبعا لما في السنن لفتوى بعض الاصحاب باستحباب ما ثبت
يستحب التيمم في كل موضع يستحب فيه الوضوء والغسل لا اشكال في استحبابه اذا كان المبدل رافعا او مبيحا وانما الاشكال فيما سوى ذلك والحق ان ما
النص او ذكره من يوثق به من الاصحاب كالتيمم بدلا من الوضوء الحائض للذكر بعينا اليه مضافا الى المنع حتى يثبت بدليل انتهى لكن الانصاف ان
القول به غير بعيد عن سيما عموما بدلية التراب ومثل قوله يكفيك الصعيد عشر سنين مع ان التسامح فيه لفتوى الفقيه المحكية في مع صد
او لاحتمال دلالة ادلة التيمم غير بعيد ايض وهل يشرع لها الاغسال المستحبة لا اشكال فيما ورد النص به كغسل الاحرام واما غيرها فالظ من اكثر
والمعتبر التذكرة والموجز وشرحه الجواز وهو المحكي عن ابن سعيد قال في محكي الاول ولا يجوز منها الوضوء والغسل على وجه يرفعان الحدث ويصح منها
الغسل والوضوء على وجه لا يرفع الحدث مثل غسل الاحرام والجمعة والعيدين ووضوئها لجلوسها في مصلاها لذكر الله بمقدار صلوتها وفي المعتبر ولا
يرتفع بها حدث وعليه الاجماع ولان الطهارة ضد الحيض فلا يتحقق مع وجوده لكن يجوز لها ان تتوضأ للذكر الله وان تغتسل لا لرفع الحدث كغسل
الاحرام انتهى وذكر بعض مشايخنا انه لا ينبغي الاشكال في صحتها منها لو هو حسن لعموم الادلة الا ان الظ من المبسوط والخلاف عدم صحة غسلها
مندوبا فهل يجزي ذلك عن وضوئها للذكر قيل لا وان قلنا باجزاء المندوب من الغسل عن الوضوء لان الظ من ادلة اجزائه عنه اجزائه عن الوضوء الرافع ويحتمل
بناء على هذا القول عدم مشروعية الغسل المندوب لانه رافع ولا يرتفع للحائض حدث كما سيجيء وهو ضعيف والاقوى كفايته عن الوضوء بناء على هذا
القول لعموم قولهم اي وضوء اطهر من الغسل ويقوى كفايته عن الوضوء الرافع وهل يشرع منها الاغسال الواجبة غير غسل الحيض ظ قولهم ان الحائض
لا يرتفع لها حدث هو العدم وقد عرفت من المعتبر دعوى الاجماع عليه في المسئلة السابقة ويظهر من هي بالنسبة الى غسل الجنابة حيث لم ينسب الخلاف
الا الى اكثر العامة الا ان ظ المحكي عن الاستبصار جواز غسل الجنابة في الحيض وربما يستدل على ذلك بصحيحة الكاهلي عن المرأة يجامعها زوجها
فتحيض وهي في المغتسل تغتسل او لا تغتسل قال لا تغتسل قد جاءها ما يفسد الصلوة وفي دلالته نظر لا يخفى كما فيما تقدم من استدلال المعتبر على
ذلك بان الطهارة ضد الحيض واستدلال المنتهى بان الحدث ملازم فان اريد من الحدث الحالة المانعة المشتركة بين الحالات الحاصلة من اسباب
الغسل فالكلام في عدم ارتفاعها وان اريد بخصوص الحدث الحاصل من السبب الخاص فنمنع الملازمة والتنافي بين الحيض وبين الطهارة عن تلك الحالة
الحاصلة من مس الميت مثلا نظيرها اذا اغتسل بعد انقطاع الحيض غسلا للحيض بالخصوص وغسلا آخر للسبب الآخر ومنه يظهر ضعف توجيه المنع
بان حدث الحيض يتجدد آنا فآنا لان المفروض كونها في حكم نقاء الدم فكان الحيض حدث دائم فهو مانع من الاتيان بالغسل الصحيح فانه
موقوف على انتقاض الغسل بحدوث سبب الغسل الآخر في اثنائه ومنعه ظاهر مما تقدم والمسئلة محل اشكال لولا الاجماع ففي موثقة عمار عن المرأة
يواقعها زوجها ثم تحيض قبل ان تغتسل قال ان شاءت ان تغتسل فعلت وان لم تفعل فليس عليها شيء فاذا طهرت اغتسلت
غسلا واحدا للحيض والجنابة وهي مع اعتبار سندها مؤيدة بالاطلاقات لكن المذهب ما هو المعروف بين الاصحاب مع انه احوط وقد تقدم
في غسل الجنابة ما يؤيده فراجع ويجب عليها قضاء الصوم الذي فاتها في ايام حيضها او بحيضها من شهر رمضان اجماعا وفي وجوب قضاء المنذور وشبهه

الذي اتفق الحيض فيه قولان للشهيدين والمص في قه والمحقق ان الثاني قضاء الصوم الحائض بما يشمل صوم شهر رمضان كما يشعر به التعليل في
الروايات الآتية فان ثبت القضاء فذلك لما ثبت بدليل ثبت ذلك في الحيض وغيره من موجبات الفوات له والا فلا ولا تقضي قضاء الصلوة اليومية
باجماع علماء الاسلام والاخبار المستفيضة بل المتواترة والمروي بالسند الحسن كالصحيح عن الفضل بن شاذان عن الرضا انه انما صارت الحائض
تقضي الصيام ولا تقضي الصلوة لعلل شتى منها ان الصيام لا يمنعها من خدمة نفسها وخدمة زوجها وصلاح بيتها والقيام بامورها والاشتغال بمرمتها
والصلوة تمنعها عن ذلك كله لان الصلوة تكون في اليوم والليلة مرارا فلا تقوى على ذلك والصوم ليس كذلك ومنها ان الصلوة فيها عناء وتعب و
اشتغال الاركان وليس في الصوم شيء من ذلك انما هو الامساك عن الطعام والشراب فليس فيه اشتغال الاركان ومنها انه ليس من وقت يجيء الا يجب عليها
فيه صلوة جديدة في يومها وليلتها وليس الصوم كذلك لانه ليس كلما حدث يوم وجب عليها الصوم الخبر وفي رواية ابي بصير قلت له ما بال الحائض تقضي
الصوم ولا تقضي الصلوة قال لان الصوم انما هو في السنة شهر والصلوة في كل يوم فاوجب الله قضاء الصوم ولم يوجب عليها قضاء الصلوة لذلك وظ التعليل
بعدم اختصاص المقضي من الصيام بشهر رمضان وغير المقضي من الصلوة اليومية مضافا الى انصراف اطلاق الصوم والصلوة في الاخبار اليهما ولذا
اخترناه في صيام النذر الموقت عدم وجوب القضاء الا اذا قلنا بوجوبه لمطلق فوته بالحيض وبغيره واما غير اليومية عند عروض اسبابها في وقت الحيض
كالكسوف فاستقرب في الروض عدم القضاء تبعا للبيان ومع صد في الاخبار عدم وجوب قضاء الصلوة الموقتة موضع وفاق بين العلماء ومتواتر
الاخبار وفي عدوله عن اليومية الى الموقتة تصريح بدخول غيرها في معقد الوفاق ولعله لاطلاق عدم قضاء الصلوة على الحائض فيتم كل صلوة من
شأنها ان تقضي لكونها موقتة وفيه نظر لولا الاتفاق لما عرفت من انصراف اطلاق الصلوة الى اليومية دون غيرها فيرجع فيها الى عموم قضاء الفوائت
الا ان يكون اجماعا ودعوى منع صدق الفوات تارة لعدم قابلية المكلف للتكليف بالفعل في الوقت واخرى بكونها مكلفة بتركها فلا يصدق الفوات
يكذبه ان ظ قولهم في الاخبار الكثيرة وفي الفتاوى تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة وجوب تدارك ما فاتها من الصوم دون الصلوة فان القضاء تدارك ما
فات ولازم ذلك تحقق صدق الفوت مع ان وجوب القضاء ليس منوطا بصدق الفوت فقط بل المستفاد من تتبع النصوص والفتاوى ان كل صلوة تركت
يجب قضاؤها كما سيجيء في باب القضاء وفي الحاق المنذورة في وقت معين اتفق فيه الحيض بالموقتة قولان واستقرب في مع صد وجوب القضاء فلعله
تفرقة بين الموقتة بالاصل وبالعارض وقد يرد ان الظاهر انكشاف فساد النذر وفيه انه اذا لم يكن النذر تعلق بذلك الوقت الشخصي بل تعلق بنوعه كما
لو نذرت صوم كل خميس فان اتفاق الحيض في بعض الخميسات لا يكشف عن فساد النذر ولذا صرح جماعة بوجوب القضاء لو اتفق يوم المنذور عيدا
مستندا الى بعض الروايات ثم خالف جماعة فيه لاستنادهم ايضا الى بعض الروايات النافية لوجوب القضاء اذا صادف اليوم المنذور مع معارضتها بمثلها
بل في كلام بعض مشايخنا المعاصرين نفي الخلاف عن القضاء اذا اتفق السفر او المرض في اليوم المنذور وجعله مؤيدا لوجوب القضاء اذا اتفق عيدا ومن هنا
يظهر فساد النظر فيما تقدم من الشهيدين من وجوب قضاء الصوم المنذور في وقت معين صادف الحيض بان الحيض كشف عن فساد النذر ثم ان ما عدا الكسوف من
من الآيات الظ وجوب قضاء صلوتها الفائتة بالحيض لعدم ثبوت كونها موقتة نعم وقع الخلاف في صلوة الزلزلة الا ان الظ كما سيجيء في محله عدم
توقيتها ايضا فيجب قضاؤها ايضا وفاقا للشهيد الثاني وغيره وهو حسن على القول بان الزلزلة سبب لا وقت فلا يكون صلوتها من الموقتات لكن عن
غير واحد الاجماع على كونها من الموقتات وانها موقتة من غير فورية كما يظهر من المسالك والمدارك وغيرهما لكن نسب بعضهم الفورية الى الاصحاب
واختار مع صد عدم القضاء مع اختياره في باب الزلزلة بان صلوتها اداء في جميع العمر بمعنى ان زمان الآية سبب الى ما يسع الصلوة فيما بعده زمان
اول للصلوة ثم هي اداء الى آخر العمر مع وجوب الفورية زمانا فزمانا وهذا لا يخلو بظاهره عن منافاة لعدم القضاء ويمكن دفع المنافاة بما دق تأمل
واحتمل في النهاية كون الصلوة بعد مضي مقدار الفعل قضاء وقواه كاشف اللثام وسقوطها عن الحائض ح واضح وتمام الكلام في محله هذا كله
اذا استوعب الحيض وقت الصلوة واما اذا لم يستوعبه فاما ان يدرك الطهر في اوله واما ان يدرك في آخره فان ادركته في اوله وقد مضى منه مقدار
يصح ان تؤمر فيه بالصلوة بان يسع فعل الصلوة مع تحصيل ما ليس بحاصل من مقدماتها الواجبة عليها بحسب حالها فلم تفعل عامدا او ناسيا او
جاهلا وجب عليها قضاء تلك الصلوة اجماعا محققا ومحكيا لصدق الفوات عرفا ولموثقة يونس بن يعقوب في امرأة دخل عليها وقت الصلوة وهي
طاهر فاخرت الصلوة حتى حاضت قال تقضي اذا طهرت ورواية ابن الحجاج عن امرأة تطمث بعد ما تزول الشمس ولم تصل الظهر هل عليها قضاء
تلك الصلوة قال نعم وظاهر اطلاق الاخير عدم اعتبار مضي المقدار المتقدم في وجوب القضاء الا ان يدعى انصرافها الى صورة مضي ذلك المقدار لكن
مورد السؤال فيهما وفي الموثقة لا يوجب اشتراط ذلك في جوابهما فالاستدلال بها لاعتبار مضي ذلك المقدار مشكل الا ان يستدل باصالة
البراءة بناء على عدم صدق الفوات الا بعد مضي ذلك المقدار وفيه انه يكفي في صدق الفوات مجرد محبوبية الفعل لو قدر على الاتيان به او هي مع امكان
الفعل منه في الجملة بان تكون قبل الوقت جامعا للشرائط وح فيقوى ما احتمله المص قده في النهاية من كفاية مضي مقدار الصلوة دون الطهارة
فضلا عن غيرها من الشرائط اللهم الا ان يدعى بعد تسليم صدق الفوات بمجرد المحبوبية لو تمكن دعوى توقفه على تعلق الطلب المستفاد من الادلة

عم قضاء كل صلوة كان فوتها مستندا الى الحيض ومن المعلوم ان فوات الصلوة فيما اذا لم يدرك المحدث مقدار الطهارة مستند الى الحيض هذا
ولكن اللازم مما ذكر اعتبار مضي مقدار الطهارة دون غيرها من الشروط الاختيارية التي لا يوجب العجز عنها انتفاء التكليف بالصلوة كما هو ظ
كل من عبر بمضي مقدار الصلوة والطهارة كالمص في عد تبعا للمحقق في يع فان مقتضى ادلة الصلوة واختصاص ادلة تلك الشروط بصورة التمكن كما هو
المفروض انه اذا علم المكلف بطرو المانع له حيضا كان او غيره بعد زمان لا يسع الا للصلوة والشرائط المطلقة وجب عليه فعل الصلوة خاليا عما عدا
تلك الشروط فاذا اخرها والحال هذه اثم وعليه القضاء فاي فرق بين ما لو علم بذلك او فاجاه المانع غفلة فان مفاجاته كاشف عن كونه مامورا في الواقع
بالصلوة الخالية عن الشرائط الاختيارية كما لو تضيق الوقت عن تحصيل تلك الشروط ودعوى الفرق بين الضيق الذاتي والعرضي الحاصل من مفاجاة
الموانع غاية عن البينة والقول بان اللازم من ذلك كفاية مضي مقدار الطهارة الترابية فقط مع ان الظ كونه خلاف الاجماع مدفوع بانه لا باس
بالتزامه لولا الاجماع وقد اطلعت بعد تحرير ما ذكرنا على موافقة الفاضل الهندي في شرح الروضة في ذلك حيث انه بعد نقل كلمات جملة من الاصحاب
وخلو كلمات المتقدمين عن التعرض لغير الطهارة قال والذي يقوى في نفسي اعتبار الطهارة في اول الوقت واخره وعدم اعتبار غيرها من الشروط والفرق
ان الصلوة لا يمكن فعلها بدون الطهارة بخلاف غيرها فانها يسقط في الضرورة ومنها ضيق الوقت فان من زال عذره في اخر الوقت ولا يجد ساترا
ولا غيره من الشروط الاختيارية تعين عليه الصلوة بدونها فكيف يجوز اعتبار المكان بها اجمع اما اول الوقت فهو بمنزلة اخره لان عروض العذر بعده
يكشف عن ان وقت الصلوة كان منحصرا في المكلف بالنسبة الى هذا المقدار من اول الوقت بمنزلته بالنسبة الى الاخر المضيق فانقدح من هذا انه
ينبغي ان لا يشترط اتساع الوقت الا للصلوة والتيمم الا ان النص عارض ذلك بالنسبة الى اخر الوقت وهي رواية عبيد بن زرارة ورواية الحلبي
الاتيتين واما اول الوقت فلم يرد فيه ما يدل على ذلك بل عموم الاخبار الامرة بقضاء ما ادرك وقتها يقتضي القضاء ولو لم تدرك مقدار الطهارة
المائية ولعله مراد من قبل الفاضلين من تعرض في اول الوقت للطهارة ولعله لاطلاق تلك الاخبار انتهى موضع الحاجة منه ملخصا **اقول** وما
ذكره حسن وقد تفطنا له الا انه يمكن ان يق اولا لا نسلم تنجز التكليف وتعلقه في حقها بمجرد القدرة على الفعل الاضطراري كما يظهر ذلك من بعضهم
في باب الاوقات انما المسلم كونها كافية في بقاء التكليف فتامل وثانيا انه لا يلزم من وجوب الفعل الخالي عن الشرائط الاختيارية عليه لو علم
بطرو المانع وجوب قضاء الصلوة عليه لو تركها لان الواجب مع فوت الفعل الاضطراري تدارك الفعل الاختياري الذي فات من غير بدل لانه لا امر
بدله الاضطراري اذ لا امر به فعلا فاذا فرض استناد فوته الاختياري الى الحيض مع كون المفروض عدم وجوب تدارك ما فات لاجل الحيض فلا مقتضى اخر
للقضاء وهذا نظير ما سيجيء من وجوب الصلوة على الحائض اذا ادركت مع التيمم ركعة مع دلالة الاخبار كما سيجيء على عدم وجوب القضاء عليها لو تركها
هذا مضافا الى ما سيجيء من رواية ابي الورد المسقطة للقضاء عمن ادركت ركعتين مع اتساع وقتهما لتمام الصلوة الاضطرارية فالاقوى اعتبار
مضي مقدار جميع الشرائط المفقودة كما هو ظ المعتبر وصريح كرى والموجز ومع صد وضه وكشف اللثام بل هو ظ ط والمهذب والجامع قال في ط على
ما حكي عنه ان رات الدم وقد دخل وقت صلوة ومضى مقدار ما يمكنها اداء تلك الصلوة ولم تكن قد صلت وجب عليها قضاء تلك الصلوة وان
رات الدم قبل ذلك لم يلزمها القضاء انتهى ونحوه عن المهذب والجامع خلافا للمحكي عن الاسكافي والسيد في الجمل فاثبتا القضاء بمضي مقدار
اداء اكثر الصلوة ولعله لاطلاق مثل رواية ابن الحجاج المتقدمة بناء على منع انصرافها الى صورة التمكن من الجميع خرج منه ما اذا لم يتمكن من الاكثر
بالاجماع وخصوص رواية ابي الورد عن المرئة التي تكون في صلوة الظهر وقد صلت ركعتين ثم ترى الدم قال تقوم من مسجدها ولا تقضي الركعتين قال
فان رات الدم وهي في صلوة المغرب وقد صلت ركعتين فلتقم من مسجدها فاذا طهرت فلتقض الركعة التي فاتتها من المغرب وهي مع شذوذها
ومخالفتها للاجماع المحكي عن نهـ على خلافها ضعيفة سندا ودلالة ومن حيث الاشتمال على ما لا اظن يلتزمه احد من قضاء بعض الصلوة الا
ان المحكي عن المقنع والفقيه التعبير بمضمونها مثل وهو مناسب لمذهب الصدوق من حكمه بوجوب الاتيان بالركعة المنسية وان طال الزمان بل لو
بلغ الصين وفيه نظر ومن لم يحمل الرواية على التفصيل بين المغرب وغيرها في التفريط في الاولى دون الثانية مع حمل قضاء الركعة على قضاء
الصلوة لاجل تلك الركعة الفائتة وهو بعيد الا انه اولى من الطرح وهنا اخبار اخر دالة على خلاف المشهور سيجيء بيان الفقض منها في باب المواقيت انش
تعالى ولو كانت المرئة ممن يجب عليها تاخير الصلوة لاخر الوقت كما لو كان فرضها التيمم او كان عليها قضاء الصلوة وقلنا بوجوب التاخير منهما
كفى مضي مقدار الصلوة والشروط في حقها عند التاخير الى اخر الوقت لان المقصود من اعتبار ايقاع الصلوة في اخر اوقات الامكان وهذا المعنى
حاصل بنفس طرو الحيض عقيب ما يسع الفعل وما عدا التاخير من الشروط فالحيض محقق لهذا الشرط لا مفوت له وهذا بخلاف سائر الشروط فتامل
هذا كله لو ادركت الطهر في اول الوقت ولو ادركته في اخره فان كانت متمكنة من الاتيان فيه بركعة واحدة صحيحة وجب عليها الشروع فلو لم تفعل
وجب عليها قضاؤها بناء على المشهور بل باجماعنا كما عن المدارك بل عن ت وهي محل الخلاف فيه بين اهل العلم ويدل عليه الرواية المشهورة من ادرك
ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت كله وصحيحة عبيد بن زرارة ايما امرأة رات الطهر وهي قادرة على ان تغتسل في وقت صلوة معينة ففرطت فيها

حتى يدخل وقت صلوة اخرى كان عليها قضاء تلك الصلوة التي فرطت فيها وان رات الطهر في وقت صلوة فقامت في تهيئة ذلك فجاز وقت الصلوة
ودخل وقت صلوة اخرى فليس عليها قضاء الخبر وصحيحة الحلبي في المرئة تقوم في وقت الصلوة فلا تقضي الطهر حتى تفوتها الصلوة ويخرج الوقت
اتقضي الصلوة التي فاتتها قال ان كانت توانت قضتها وان كانت دائبة في غسلها فلا تقضي وصريحهما اعتبار ادراك مقدار الطهارة فلو لم يسع
الوقت الا ركعة مع التيمم لم يجب القضاء ولا الاداء باهمال الشرائط الاختيارية لان هذه الصلوة الاضطرارية وان كانت اداء فهو تدارك
لما فات بسبب الحيض من الصلوة الاختيارية وقد فهم من ادلة عدم قضاء فوائت الحائض عدم وجوب تدارك مطلق ما فاتها لاجل الحيض فهو نظير
ما تقدم من سقوط الصلوة الواجبة عن الحائض وان لم يكن قضاء فافهم ومن هنا تعرف الكلام في باقي الشرائط وانها كالطهارة في اعتبار سعة الوقت
للمفقود منها وفاقا للمحكي عن صريح س والموجز لابن فهد وشرح عد وضه ولك وفي صحيحة عبيد اشارة الى ذلك حيث ان الظاهر من التهيئة الا
من تحصيل الطهارة وسائر الشروط بل وكذا صحيحة الحلبي كما لا يخفى وكيف كان فلو ادركت من الظهرين او العشائين خمسا مع الغسل قبل الغروب او
الفجر وجب الصلوتان كما عن ت متعديا فيه عدم الخلاف وابن سعيد والمحقق والمص والمتاخرين وعن المهذب وموضع من ط استحباب ذلك
وعن الاصحاب استحباب فعل الظهرين بادراك خمس قبل الغروب والعشائين بادراك الاربع قبل الفجر وهما ضعيفان ولو لم تتمكن من ركعة مع الطهارة
المائية لم يجب القضاء للاصل وعدم الدليل وعن نهـ احتمال عدم اعتبار الطهارة هنا ايضا بناء على عدم اختصاصها بوقت وعدم اشتراطها في اللزوم
بل المحكي عن يه والتهذيبين وكره ونهـ الاحكام استحباب القضاء اذا ادركت اقل من ركعة قضاء لجميع ما ادركته من الوقت لرواية الكناني اذا
طهرت المرئة قبل طلوع الفجر صلت المغرب والعشاء الاخرة واذا رات الطهر قبل ان تغيب الشمس صلت الظهر والعصر ونحوها غيرها وعن المحقق
الميل الى الوجوب لظ هذه الاخبار قال بعد ذكر كثير من الاخبار وقد يتضح من هذا انه لا يجب على الحائض قضاء صلوة الا ما طهرت في وقتها وفرطت
في الاتيان بها ثم الذي يتبين من هذه الاحاديث ان المراة اذا ادركت من وقت الصلوة قدر الغسل والشروع في الصلوة فاخرته حتى دخل وقت
اخرى لزمها القضاء ولو قيل بذلك كان مطابقا لمدلولها نعم لا يقضي من الصلوة اذا رات الدم الا ما تمكنت من ادائه في حال طهرها واهملته
انتهى وهل الصلوة التي ادركت منها ركعة اداء او قضاء او مبعض حكى عن ظ الاصحاب فيه اقوال ثلثة مع ان المحكي عن ت دعوى الاجماع على الاول
مع نقله القول الثاني عن السيد قده وعن شرح الكتاب لفخر الاسلام ان الخلاف في كون الاربع من الخمس المدركة من اخر الوقت للظهر او العصر
مبني على هذا الخلاف فان من قال بكون الجميع اداء لزمه الاول ومن قال بالتركيب لزمه الثاني وفيه نظر وتمام الكلام في باب المواقيت انش تع

المقصد الثالث في الاستحاضة والنفاس

اما الاستحاضة فهي في الاصل استفعال من الحيض يقال
استحيضت المرئة بالبناء المجهول فهي تستحاض كما لا تستحيض اذا استمر بها الدم بعد ايامها فهي مستحاضة كما في الصحاح وظاهره انه لم يسمع
استعماله بالبناء للمعلوم وظ غير واحد من اهل اللغة منهم الزمخشري والفيروزآبادي ان الاستحاضة تخرج من عرق يق له العاذل قال في الفائق
كان تسميته بذلك العرق بالعاذل لانه سبب لعذل المرئة اي ملامتها عند زوجها ثم اطلاق الاستحاضة على نفس الدم كما في كلام جماعة ليس حقيقة
شرعية ولا متشرعية بل هو اما على المجاز او الحقيقة الفقهائية كما سيجيء وهو اي دم الاستحاضة في الاغلب اصفر بارد رقيق كما عن الاصباح
وجمل العلم والعمل وسم والمهذب والغنية وسيلة والكافي وكتب المحقق والمص والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم قدس الله اسرارهم
وعن ط والمصباح ومختصره والاقتصاد ونهـ الاحكام الاقتصار على الاولين وعن المقنعة على الاخيرين كما عن الاسكافي بزيادة الصفا ويدل
على الوصفين الاولين قوله في حسنة حفص بن البختري ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان
للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة واما الرقة فالمحكي عن ظ المعتبر وكرى التردد فيها لنسبتها الى الشيخين ولعله لعدم الظفر له على
رواية نعم صحيحة علي بن يقطين في النفساء تدع الصلوة ما دامت ترى دما عبيطا الى ثلثين يوما فاذا رق وكانت صفرة اغتسلت لكن الرواية
كما ترى غير معمول بها بل ولا دالة على المط نعم في المحكي عن دعائم الاسلام في تفسير الاستحاضة ان دمها يكون رقيقا يعلوه صفرة ودم الحيض
الى السواد وله غلظة ودم الحيض حار يخرج بحرارة شديدة ودم الاستحاضة بارد يسيل وهي لا تعلم وعن الرضوي ان دم الحيض كدر غليظ
منتن ودم الاستحاضة دم رقيق وضعفهما منجبر بالشهرة المؤيدة بالاستقراء بل يمكن ان يستفاد هذا الوصف من توصيف دم الحيض بكونه عبيطا
في الحسنة السابقة ونحوها وكون الاستحاضة مقابلا له في رواية اسحق بن جرير فان المراد بالعبيط الصحيح الجديد بعد الدم ما دام صحيحا
لا يخلو من غلظة ولا يفسد الا بعد نتنه واما كونه يخرج بفتور فقد اعتبره المص هنا وفي عد كما عن الروضتين وشرح عد وحل بمعتبر
ما عن ية وط والمقنع والفقيه حاكيا عن رسالة ابيه رضوان الله عليهما من انه بارد لا يحس بخروجه بل قيل الظ انه لا خلاف فيه بل يظهر من عليه
اعتبار الدفع في الحيض وتوقف صاحب المدارك فيه من جهة عدم الظفر له بمستند ليس في محله وقيد الاغلب لان الاستحاضة قد يكون بغير
هذه الصفات كما ان الحيض قد يكون بهذه الصفات ثم ان ظ اكثر ما ورد من الروايات في بيان اوصاف الاستحاضة سوقها في مقام تميز الاستحاضة

من الحيض عند تردد الدم بينهما فلا يدل على تميز الاستحاضة بها من غير الحيض بحيث يعلم انتفاء الحيض لان ظاهر بعض اخر منها ذلك مثل
ما دل على وجوب الوضوء بقية الخارج من الصغيرة او اليائسة او الناقص عن الثلثة استحاضة في محل المنع ثم لو سلم استفادة كون مطلق ما
تصف الاستحاضة بمجرد امتناع كونها حيضا لاحد الموانع مثل الناقص عن ثلثة ايام مطلقا او بشرط التوالي على القولين مما لم يبلغ علم المكلف
بفرج ولا جرح وكذا الزائد عن ايام العادة مع تجاوز العشرة او الزائد عن ايام النفاس وشيئا والخارج مع سن الياس على اختلاف الاقوال
فيه استحاضة بحيث يتعلق عليه احكام الاستحاضة كنزح ما البئر وعدم العفو عن قليله ونحو ذلك مما يتعلق بصاحبتها احكام المستحاضة
الا ان الاشكال فيما لم يتصف بها تماما امتنع كونه حيضا فان بعض افراده مما لم يثبت له من النص احكام الاستحاضة كالخارج من اليائسة
او الصغيرة والناقص عن ثلثة وبعضه مما لم يدل الدليل الا على ثبوت احكام المستحاضة لصاحبته كلا او بعضا مع ثبوت التابعية للقول
بالفصل فهذا الاشكال يكون الكل استحاضة والمرئية مستحاضة لم نظر بعض الاخبار في المعرفة العامة كون جميع ما ذكر من افراد الدم استحاضة وهو
الظاهر ايضا لما تقدم من الجواهر بل عن بعض الاصحاب كالمعيد في المقنعة وابن حمزة في الوسيلة حيث اخذ في تعريف الاستحاضة كونها مرئية بعد ايام
الحيض والمتحصل من ذلك انما ليس بحيض ولا قرح ولا نفاس منه ما يكون استحاضة حقيقة ومنه ما يكون حيضا في حكم المستحاضة في كل الاحكام حتى في
تاخير الحدث نهارا وفي خصوص ما يتوقف على الطهارة من دون ان يكون الدم في حكم الاستحاضة ولا يلزم من ذلك كون الدم محكوما بالاستحاضة او باحكامها
كما لا يخفى ولذا ورد في كثير من الاخبار انها بمنزلة المستحاضة او انها تصنع كما تصنع المستحاضة ونحو ذلك منها ما لم يدل دليل على الحكم عليه بشيء من
ذلك كدم الصغيرة واليائسة والناقص عن الثلثة الا ان ظاهر المحقق في المعتبر والمصنف والشهيد بل والمحقق الثاني ومعظم من تاخر عنهم ان ما عدا
دم الحيض والنفاس مما ليس بقرح ولا جرح بل لا يعلم كونه قرحا او جرحا يحكم عليه بالاستحاضة وعن نهاية المصنف انه قد يعبر بالاستحاضة عن كل
دم غير دمي الحيض والنفاس خارج عن الفرج مما ليس بعذرة ولا قرح الى ان قال وقد يعبر بها عن الدم المتصل بالحيض وبهذا الاعتبار ينقسم الى الستة
والمضطربة وعن شرح الوجيز على المفاتيح ان كل دم يكون اقل من ثلثة ايام ولم يكن من قرح او جرح فهو استحاضة عند الفقهاء كلا يخفى فيما ذكر
يعني الحيض والنفاس اذ لا يخرج من المرئية الا ان يكون من قرح او جرح او عرق العاذل ولا يوجد له غير ما ذكر بالاستقراء وقول اهل الخبرة وحكم العقل
فلا يجب في الحكم بكونه استحاضة من تقييده بما اذا كان بصفة الاستحاضة لما عرفت انتهى ومحصل ما ذكروه ان كلما امكن كونها استحاضة وامتنع كونه
حيضا فهو من الاستحاضة ولذا استدل في المعتبر على كون الدماء المذكورة استحاضة بما تقدم منه في باب الحيض من امتناع كونها حيضا و
استخراج هذه القاعدة من ظواهر الاخبار في غاية الصعوبة سيما مع تصريحهم بان الاستحاضة انما تكون لا فتكون اصالة العدم بالنسبة اليها والى
القرح والجروح سواء وبعضد الاشكال ظاهر بعض الاخبار مثل موثقة في مرسلة يونس القصيرة وان مرتها من يوم ثلث الدم عشرة ايام ولم ترى الدم
فذلك اليوم واليومان الذي رأته لم يكن من الحيض انما كان من علة اما من قرحة في جوفها واما من الجوف الجبر وفي بعض الروايات الاتية في الحيض الحامل
فاما اذا لم يكن حيضا او نفاسا فانما ذلك من فتق في الرحم اللهم الا ان يقال ان المستفاد من موارد الدماء الممتنعة كونها حيضا التي تعرض لها الشارع
ابتداء او في جواب السؤال وحكم بكونها استحاضة حقيقية او حكمية او كون صاحبها مستحاضة مع احتمال وجود اخر في الجوف غير الحيض والاستحاضة
عدم الاعتناء بهذا الاحتمال في كل ما امتنع كونه حيضا ولذا لم يتعرض في الاخبار فيحصل حكم قطعي للفقيه بانه لو تعرض الامام للدم الخارج عن اليائسة
الفاقدة لصفات الاستحاضة مع امكان ان يقال انه ذا حكم على الصغيرة مطلقا بكونها حدثا كما تقدم استفادة ذلك من بعض الاخبار لم يكن الحمرة
الممتنعة كونها حيضا كذلك بطريق اولى فتامل ويؤيد ما ذكرنا ما سياتي في بعض روايات حيض الحامل من قوله فان ذلك يعني ذلك الدم ليس من الرحم
ولا من الطمث فلتتوضأ عند كل صلوة فرع عليه السلم وجوب الوضوء بوقته ذلك الدم على عدم كونه خارجا من الرحم ومعدودا من الطمث وعلى اي حال
فربما يشكل الحكم في الصغيرة في ان الدم الخارج منها مطلقا محكوم بالاستحاضة حتى لو خرج وهي قريبة العهد من الرضاع او لها احتمال من وكول الى
العرف او غيره وكذا الاشكال في انه لو اشتبه الاستحاضة بالعذرة فهل يعتبر التطوق او اشتبه بالقرح فهل يعتبر بالجانب في الاخبار بها اعتبر بعد
لما يستفاد من الاخبار ان التطوق من خواص العذرة وكذا الجانب للقرحة لكن المحكي من الاسكافي كما تقدم في مسئلة القرحة ان الحيض من الجانب
الايمن والاستحاضة من الايسر واعلم ان ظاهر المصنف هنا ان الحمل ليس من موانع الحيض حتى يكون وجوده كسائر موانع الحيض دليلا على الاستحاضة
وهذا هو المشهور كما عن جماعة وحكي عن الصدوقين والسيد مدعيا عليه الاجماع في الناصريات وتبعهم المصنف في جملة من كتبه والشهيد في الذكرى
وشرح ولك والمحقق الثاني في بعض كتبه وجماعة من متاخري المتاخرين وهو الاقوى لاستصحاب الحالة السابقة اعني كونها بحيث تحيض كل شهر
لولا المانع وهذه الحالة بعد عروض الحمل متيقنة في السابق مشكوك الارتفاع في اللاحق وهو حاكم على اصالة عدم الحيض الا ان يقال بانه لا يثبت
كون الدم حيضا فافهم ولصفات الحيض لغة وعرفا وعموم ما ترك الصلوة ايام اقرائها وخصوص الاخبار المستفيضة بل المتواترة مثل صحيحة ابن سنان
عن الحبلى ترى الدم اترك الصلوة قال نعم ان الحبلى ربما قذفت الدم ونحوها موثقة ابي بصير وصحيحة ابن الحجاج عن الحبلى ترى الدم وهي حامل كما كانت

ترى قبل ذلك في كل شهر قال تترك الصلوة اذا دام والظاهر ان المراد بدوامه مقابل تقاطره بعد تقليل وصحيحة ابن مسلم عن احدهما عن الحبلى ترى الدم
كما كانت ترى ايام حيضها مستقيما في كل شهر قال تمسك عن الصلوة كما كانت تصنع في حيضها فاذا طهرت صلت وحسنة سليمان
بن خالد قلت لابي عبد الله جعلت فداك الحبلى ربما طمثت قال نعم وذلك ان الولد في بطن امه غذاؤه الدم فربما كثر ففضل عنه فاذا فضل دفقته
فاذا دفقته حرمت عليها الصلوة قال الكليني وفي رواية اخرى فاذا كان كذلك تاخرت الولادة ورواية زريق ان رجلا سئل ابا عبد الله عن امرأة حامل
رأت الدم قال تدع الصلوة قلت فانها رأت الدم وقد اصابها الطلق فرأته وهي تمخض قال تصلي حتى يخرج راس الولد فاذا خرج راسه لم يجب عليها الصلوة
وكلما تركته من الصلوة في تلك الحال لوجع او لما فيه من الشدة والجهد قضته اذا خرجت من نفاسها قلت وما الفرق بين دم الحامل ودم المخاض
قال ان الحامل قذفت بدم الحيض وهذه قذفت بالمخاض الى ان يخرج راس الولد فعند ذلك يصير دم النفاس والحيض فاما ما لم يكن حيضا او نفاسا
فانما ذلك من فتق في الرحم الخبر وصحيحة صفوان عن ابي الحسن الرضا عن الحبلى ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ايام تصلي قال تمسك عن الصلوة
ومرسلة حريز عن ابي جعفر وابي عبد الله في الحبلى ترى الدم قال تدع الصلوة فانه ربما بقي في الرحم الدم ولم يخرج وتلك الهراقة ومضمرة سماعة قال
سئلته عن امرأة ترى الدم في الحبل قال تقعد ايامها التي كانت تحيض فاذا زاد الدم على الايام التي كانت تقعد استظهرت بثلثة ايام ثم هي مستحاضة
خلافا للمحكي عن الاسكافي والمفيد والحلي والمحقق في يع ونسبه في مع الى اشهر الروايات ولعله لاصالة عدم الحيض وللاجماع على صحة طلاق الحامل
وعدم صحة طلاق الحائض فينتج لا شيء من الحامل بحائض ورواية السكوني عن جعفر عن ابيه صلوات الله عليهما عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه
قال ما كان الله ليجعل حيضا مع الحبل يعني انها اذا رأت الدم وهي حامل لا تدع الصلوة الا ان ترى على راس الولد اذا ضربها الطلق ورأت الدم تركت
الصلوة ورواية مقرن المحكية عن علل الصدوق عن ابي عبد الله ان سلمان رضي الله عليه سئل عليا صلوات الله وسلامه عليه عن رزق
الولد في بطن امه فقال ان الله تبارك وتعالى حبس عليه الحيضة فجعلها رزقه في بطن امه ورواية حميد بن المثنى عن ابي الحسن عن الحبلى ترى
الدفعة والدفعتين من الدم في الايام وفي الشهر والشهرين قال تلك الهراقة ليس تمسك هذه عن الصلوة والاخبار المستفيضة بل المتواترة
في استبراء السبايا بحيضة وكذا الجواري المنتقلة ببيع او غيره والموطوئة بالزنا او الامة المحللة للغير وفي مدة المسترابة بالحمل وفي الجميع نظر اما
الاصل فلاندفاعه بما مر واما الروايات فالاولى منها ضعيفة لا تصلح لتخصيص العمومات ومكافئة الادلة الخاصة المعتضدة بالشهرة وحكاية
الاجماع وشهادة العنوان والثانية انما تدل على حبس الحيضة عن ان تدفع مجموعها فلا ينافي بقاء مقدار الكفاية ودفع الزائد كما صرح به في حسنة
سليمان بن خالد المتقدمة واما الثالثة فلا ينافي المحكي لامكان التوالي في الحيض الى الثلثة واما اخبار الاستبراء والاعتداد فيكفي في حكمتها
غلبة عدم الاجتماع لان مقتضى الطبيعة عدم زيادة الدم عن المقدار الذي خلق لتربية الولد وتغذيته وهذا المقدار لا بد من احتباسه حال الحمل نعم ربما
زاد على ذلك المقدار فيندفع بل ربما يقال انه لو كان من شرط الحيض عدم الحمل كما يقوله الخصم لم يحكم بحيضية ما تراه المستبراة والمعتدة الا بعد تحقق
عدم كونها حاملا فلو توقف معرفة عدم كونها حاملا على تحقق حيضها لزم الدور لكن يمكن ان يدفع بان معرفة كونها حاملا يتوقف على رؤية دم علم
استجماعه لشرائط الحيض عدا عدم الحمل والحاصل ان كون الحيض امارة لعدم الحمل مما لا ينكر واختلاط الشارع للانساب تارة بثلث حيض واخرى
بحيضة للاحتياط لبعض الحكم مثل تسهيل الامر على الرجل والمرأة فاكتفى بواحدة او ثنتين ولو امتنع اجتماع الحيض والحمل لاكتفى في الكل بواحدة ثم
ان هنا قولين اخرين احدهما ما ذكره في ف مدعيا الاجماع عليه حاصرا للخلاف بين اصحابنا في غيره وعن السرائر مدعيا انه مذهب الاكثر و
المحصلين وهو عدم اجتماع الحيض والحمل المستبين دون ما لم يستبن فان كان المناط في الاستبانة ما ذكره في الاستبصار من مضي مقدار عشرين
يوما من عادتها فلعله استند في هذا التفصيل الى الجمع بين الاخبار لشهادة صحيحة الصحاف قلت لابي عبد الله ان ام ولدي ترى الدم
وهي حامل كيف تصنع الصلوة قال فقال لي اذا رأت الحامل الدم بعدما يمضي عشرون يوما من الوقت الذي كانت ترى فيه الدم من الشهر الذي
كانت تقعد فيه فان ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث فلتتوضأ وتحتشي بكرسف وتصلي واذا رأى الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم
بقليل او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها التي كانت تقعد في حيضها فان انقطع الدم قبل ذلك فلتغتسل
ولتصل الخبر لكن المذكور في الرواية ليس الا التفصيل بين تاخر الدم عن العادة بعشرين ومدة وهو القول الاخر المحكي عن الشيخ في يه وكتابي الاخبار
من دون فرق بين استبانة الحمل وعدمها وكيف كان ففي مكافاته لما تقدم من الاخبار منع واضح وربما يجمع بين اخبار الطرفين بحمل اخبار المنع على
ما اذا لم يتصف الدم بصفات الحيض وهو الظاهر من الصدوق في الفقيه ويمكن الاستشهاد لهذا الجمع ببعض الاخبار المفصلة مثل قوله في رواية
بن عمار عن المرأة الحبلى ترى الدم اليوم واليومين قال ان كان دما عبيطا فلا تصلي ذينك اليومين وان كان صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين
ورواية ابن مسلم عن الحبلى قد استبان حملها ترى ما ترى الحائض من الدم قال تلك الهراقة من الدم ان كان دما احمر كثيرا فلا تصلي وان كان قليلا اصفر
فلتتوضأ والرضوي الحامل اذا رأت الدم في الحمل كما كانت تراه تركت الصلوة فاذا رأت اصفر لم تدع الصلوة ويمكن الجواب عنهما بان التفصيل

بين المتصف بصفة الحيض وغيره انما هو في حيض المرئية مثل اكمال الثلثة فلا دلالة فيها على التفصيل في الدم من حيث الحيضية الواقعية نعم
لما ذكرنا ذكر اليوم واليومين في الرواية مع ان الحيض لا ينقص عن ثلثة ولعل الكثرة والقلة في الرواية الثانية اشارة الى انقطاع الدم بعد زمان
يسير عن حد الحيض في القليل من حيث عدم استمرار الدم وتواليه في الثلثة الاول هذا ان مع تقييد اخبار المنع لمسلوب الصفة في غاية البعد
وابعد منه تقييد اخبار الجواز بما تراه في العادة كما استظهره في الحدائق زاعما ان اخبار المسئلة ما بين مطلق ومقيد والواجب بمقتضى القاعدة
المقررة حمل مطلقها على مقيدها انتهى ثم قال وبه يظهر ان ما اشتهر بينهم من القول بحيضها مطلقا ليس بذلك انتهى وفيه ان التقييد في بعض تلك الاخبار
انما وقع في السؤال وعلى فرض وجوده في الجواب فلا تنافي بينه وبين المطلقات حتى يوجب تقييدها ثم دم الاستحاضة ينقسم بحسب قلته وكثرته
وتوسطه الى ثلثة مختلفة في الاحكام بحيث لا طريق عادة الى معرفتها الا بالفحص والاعتبار وجب على المستحاضة اعتبار الدم لتعرف كونه من اي الثلثة
كان هي وكره ومع صد وان كان الشبهة الموضوعية يجوز فيها العمل بالاصول قبل الفحص والاعتبار فلو لم يمكن الاعتبار فتستند الى عادتها ان علمتها
بما يجب عليه من الطهارة نعم لو فرض غفلتها عن ذلك واتت بوظيفتها الواجبة صحت وفي كفاية الاحتياط عن الاعتبار مطلقا او بشرط موافقته
للاستحاضة وعدمها مطلقا وجوه خيرها اوسطها ثم اولها اما كفاية الاستحاضة عند مع مخالفته للاحتياط لو سبقت القلة او اصالة عدم زيادة دم
الدم عن حد القليلة وان لم تسبق فالاقوى العدم لامر نظيره في الاستبراء ولعله يستفاد من بعض اخبار المسئلة ولو عجزت عن الاعتبار مباشرة
او استنابة فالاقوى الرجوع الى الحالة السابقة او اصالة عدم زيادة الدم ان لم يسبق حالة بل وان سبقت الكثرة بناء على عدم الاستصحاب في التدريجيات
ووجه انقسام الدم الى الاقسام الثلثة انه لا يخلو اما ان يكون بحيث اذا وضعت الكرسف يعني القطنة لم يثقبه اي لم يغمسه ولم ينفذ من باطنه الذي يلي
من باطن الفرج الى ظاهره الذي يلي الخرقة المشدودة فوقه واما ان يثقبه بحيث يغمسه مستوعبا وعلى الثاني فاما ان لا يكون بحيث يسيل من الكرسف
المغموس الى غيره لو كان عليه واما ان يكون بحيث يسيل فالاول يسمى استحاضة قليلة والثاني متوسطة والثالث كثيرة وقد اختلف عبائر الاصحاب
في بيان مناط القلة والكثرة والتوسط فعن الفقيه حاكيا عن رسالة ابيه وفي والغنية والمراسم والشرايع وغيرها والجعفرية وموضع من المدارك
وشرح المفاتيح ان مناط القلة عدم ثقب الكرسف والمتوسطة الثقب وعدم السيلان وعن المصباح ومختصره ان القليل ما لا يظهر على القطنة والمتوسط
ما يظهر عليها من الجانب الاخر ولا يسيل وفي هذا الكتاب كما عن التحرير والتبصرة والتلخيص والبيان واللمعة والموجز الحاوي وكشف الالتباس
ان مناط القلة وضدها بالغمس مع السيلان وبدونه وعدمه ولعل المراد بالعنوانات الثلثة واحد كما نبه عليه مع صد وتلميذه شارح الجعفرية من ان
الثقب والغمس والظهور واحد ويؤيده ان المص قده في هي تبعا للمحقق في المعتبر اناط القلة بعدم الظهور والتوسط بالغمس ويشير اليه ايضا ما عن
كرى حيث زاد الاول على عدم الثقب في القليلة عدم الظهور فان الظاهر ان زيادة الظهور للايضاح والى ما ذكرنا يرجع ما في المقنعة والمبسوط والوسيلة من
التعبير عن القليلة بان ترى الدم غير راشح وعن المتوسطة ان تراه راشحا غير سائل وزاد في الاول عطف عدم الظهور على عدم الرشح والظاهر كون العطف
للايضاح غيبة اشارة الى اتحاد المراد مع ان الرشح الخروج شيئا فشيئا وكيف كان فالظاهر اتحاد مناط تثليث الاقسام فان كان اشكال في المقام
فانما هو في تثليث الاحكام والمشهور انه ان كان الدم لا يغمس القطنة اي جميعها كما في لك تبعا للمحقق الثاني في فوائد الشرايع وزاد في الاول انه
متى بقي منه شئ في الخارج وان قل فالاستحاضة قليلة وجب لها تجديد الوضوء لكل صلوة نسبه في محكي كرة والمعتبر الى علمائنا الا ابن ابي عقيل
وعن محكي الناصريات وقد وقع مع صد وظ الغنية الاجماع عليه لقوله في صحيحة معاوية بن عمار وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد
وصلت كل صلوة بوضوء وموثقة زرارة عن الطامث تقعد بعد ايامها كيف تصنع قال تستظهر بيوم او يومين ثم هي مستحاضة فلتغتسل وتستوثق
من نفسها وتصلي كل صلوة بوضوء ما لم ينفذ الدم فاذا نفذ اغتسلت وصلت وفي معناها الرضوي وما ورد في الحامل من انها ان رات دما كثيرا
احمر فلا تصلي وان كان قليلا اصفر فليس عليها الا الوضوء هذا كله مضافا الى العمومات المستفيضة الدالة على وجوب الوضوء مع صفرة الدم الملازمة
غالبا للقلة كما اعترف به غير واحد وظهر من جميع ذلك ضعف ما عن العماني من عدم كون هذا القسم من الحدث استصحابا للطهارة وتمسكا
بما دل على حصر نواقض الوضوء وعن ابن الجنيد انه لا اعتداد به وعن لبان انه متروك وعن مع صد انعقاد الاجماع على خلافه وخلافه لا اشكال في المحكي
عنهما انه ان ثقب الدم فالاغسال الثلثة والا فغسل واحد لليوم والليلة مرة استنادا الى صحيحة زرارة قال قلت له النفساء متى تصلي قال تقعد
بقدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت وان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت
ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد قلت والحائض قال مثل ذلك
سواء وموثقة سماعة المضمرة قال قال المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين وللفجر غسلا وان لم يجز الدم الكرسف فعليها
الغسل لكل يوم مرة والوضوء لكل صلوة وان اراد زوجها ان يأتيها فحين تغتسل هذا اذا كان دما عبيطا وان كانت صفرة فعليها الوضوء
لكنهما محمولتان سيما بعد ما عرفت من شذوذ هذا القول على المتوسطة والكثيرة جمعا بينهما وبين ما تقدم ثم ان صريح بعض الاخبار وكثير من

معاقد الاجماعات وجوب الوضوء لكل صلوة فلا يجمع بين صلوتين بوضوء واحد سواء كانا فرضين او نفلين او مختلفين كما صرح به في هي ونسب
التعميم للفرضين والنفلين الى علمائنا ويدل عليه ما عرفت من وجوب الاقتصار في اباحة الصلوة لدائم الحدث على القدر المتيقن لان المستفاد من
الاخبار كون دم الاستحاضة مطلقا حدثا موجبا للطهارات وقد ادعى في يه اجماع المسلمين على كونها موجبة للطهارة وفي لف على كونها حدثا
وفي شرح الجعفرية على كونها من النواقض فالثابت من الادلة هو عدم تاثير الحدث الواقع بعد الوضوء وفي اثنائه بالنسبة الى صلوة واحدة بل هذا الو
هي العمدة ولا يمكن حمل الاخبار بل بعض معاقد الاجماع على ارادة وجوب تجديد الوضوء في كل وقت للصلوة كما يظهر من بعضها مثل قوله في رواية
يونس فان رات دما صبيبا فلتغتسل عند وقت كل صلوة وان رات صفرة فلتتوضأ ولتصل وقوله في رواية ابي بصير فاذا تمت ثلثون يوما فرات دما
صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت في كل صلوة فاذا رات صفرة توضأت الى غير ذلك لما ورد من الغالب في ذلك الزمان من التفريق بين الظهرين
والعشائين مضافا الى كثير من الاخبار الدالة على ايجاب الصفرة للوضوء بقول مطلق مع ورودها في مقام البيان لكن الانصاف ان ظهور بعض الاخبار
في تجديد الوضوء لكل فرد من الصلوة مما لا ينكر فاذا انضم ذلك الى ظهور معاقد الاجماعات التي لا يجري فيها ما احتمل في الاخبار العاضدة منها
بل شهادة بعضها الاخر على ارادة ظاهرها زال الاشكال في المسئلة ولم يحتج الى ما تقدم من وجوب الاقتصار على المتيقن لامكان الخدشة فيه بمنع
ثبوت حدثية الاستحاضة من الادلة الا بمعنى كونه موجبا للوضوء في الجملة لا مطلقا فكون الخارج بعد الوضوء موثرا في المنع على الاطلاق الا
ما خرج بالدليل يحتاج الى الدليل فصارت العمدة في التجديد النص والاجماع والمتيقن منهما التجديد لكل صلوة فريضة انما هو المتبادر من الاخبار
بل من معاقد الاجماع ودعوى ارادة الوجوب الشرطي من وجوب الوضوء حتى يشمل النفلين خلاف الظ فالاقوى انها اذا توضأت لفريضة جاز فعل
نوافلها اما لاستظهار دخول نوافل كل صلوة في اطلاق اسمها لانها من توابعها ومتمماتها واما لاصالة عدم كون الخارج بعد الوضوء موجبا للوضوء
بالنسبة الى غير فرض اخر لما عرفت من عدم الدليل على ايجابه الوضوء مطلقا حتى يقتصر في مخالفته على المتيقن فلا يبعد القول على هذا بجواز مطلق
النافلة بذلك الوضوء كما عن ط والمهذب من انها اذا توضأت المستحاضة للفرض جاز ان تصلي به من النوافل ما ارادت وزاد الشيخ الاستدلال عليه
بانه لا مانع ولعله اشار الى ما ذكرنا من الوجه وسيجئ مثله عن المحقق في مسئلة انقطاع دم المستحاضة وربما يلتزم بهذا القول كل من قال انما
شيئا بعد وجوب معاقبة الصلوة للوضوء لانه يبعد ان يلتزم بان الخارج بعد الوضوء قادح بالنسبة الى النافلة وان كان غير قادح بالنسبة
الى الفريضة لكن هذا الاستبعاد لازم ايضا على ما قويناه فانه يجوز لها ح ان تصلي النوافل ما شاءت ولا يجوز لها الدخول في الفريضة عقيب
الفريضة الاولى لكن الانصاف انه لا جراة على انكار استفادة حدثية طبيعة الاستحاضة من كلمات الاصحاب فلا بد من الاقتصار في العفو عن
الخارج بعد الطهارة على المتيقن وهو رفع حكم الحدث بالنسبة الى صلوة واحدة ويجب عليها مع الوضوء تغيير القطنة لعدم العفو عن نجاستها
ولو كانت اقل من درهم في محمول في باطن لا يتم الصلوة فيه الا ان الظ المصرح به كما عن الناصريات الاجماع على وجوب ابدالها عند كل صلوة وعن ولده
في شرح الكتاب اجماع المسلمين على وجوب التغيير وربما يستفاد من بعض الاخبار الاتية في المتوسطة والكثيرة لكن دعوى عدم القول بالفصل كما عن
المحقق البهبهاني قده وتبعه في الرياض ممنوعة كما اعترف بعض مشايخنا مع قوة احتمال كون القليلة اخف من حيث الخبث كما هي اخف من حيث الحدث
مع ان ظ تلك الاخبار كما سيجئ لا يدل على ازيد من تغيير القطنة عند كل غسل لا لكل صلوة بل ظاهر بعض الاخبار عدم وجوب طرح الكرسف ولو اراد
من تغيير القطنة انها اذا اخرجتها لاجل الملاحظة فيجب ابدالها امكن تنزيل ذلك على الغالب من استلزام وضعها ثانيا لتلويث ظاهر الفرج لكن
ارادة هذا المعنى لا تخ عن بعد ومن بعض ما ذكرنا يظهر وجوب غسل ما ظهر من الفرج وهو ما يبدو منه عند القعود على القدمين كما في ضه
وعن يه ثم المحكي عن المشايخ الثلثة وسلار وابن حمزة وابن ادريس وجوب تغيير الخرقة بل نسبه كاشف اللثام الى الاكثر وهو كذلك مع تلوثها
بالدم بناء على الحاقها بالقطنة في عدم العفو واما مع عدم التلوث فلا وجه له نعم ان ثقب الدم الكرسف وغمسها ظاهرا وباطنا وصارت الاستحاضة
متوسطة وجب عليها تغيير الخرقة كالقطنة عند الاكثر الا انها لم يذكره في الناصريات والجمل وشرحه والمهذب والغنية الا ان الظ
عدم الخلاف في الحاقها بالقطنة التي ادعى فخر الاسلام في شرح الكتاب اجماع المسلمين على وجوب تغييرها بل ادعى بعض دخوله في معقد ذلك
الاجماع ويجب عليها ايضا الغسل لصلوة الغداة بلا خلاف حتى من القديمين وعن الناصريات وظ الغنية الاجماع عليه ولا اشكال فيه بعد
اتفاق النصوص والفتاوى انما الخلاف في الاكتفاء به او وجوب غسلين اخرين للظهرين والعشائين فعن الصدوقين والمشايخ الثلثة وسلار
والقاضي وابن حمزة والحلبي وابن زهرة والحلي والمحقق في غير المعتبر والمص في غير هي والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم الاكتفاء بغسل الغداة
ويدل عليه ما تقدم في القليلة من روايتي زرارة وسماعة بناء على ان المراد بالجواز فيهما النفوذ من الكرسف الى غيره ويكون المراد بعدم الجواز
صورة انغماس الكرسف بقرينة الاجماع من غير اشكال على عدم وجوب الغسل في القليلة مضافا الى شهادة ذيل رواية سماعة كما تقدم ولا
يقدح عدم التعرض فيهما لبيان ما تغتسل له من الصلوات بعد انعقاد الاجماع بل الضرورة كما عرفت على انه لصلوة الفجر كما لا يقدح ضعف السند

لو كان بعد لا يجب بما عرفت من الشهرة العظيمة والاجماعات المنقولة وربما يستدل للانصار برواية الصحاف فاذا رأت الحامل الدم قبل الوقت
الذي كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من ذلك فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها التي كانت تقعد في حيضها فاذا انقطع عنها
الدم قبل ذلك فلتغتسل ثم تحتشي وتستثفر وتصلي الظهر والعصر ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ
ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف فان طرحت الكرسف عنها فسال الدم وجب عليها الغسل وان طرحت الكرسف ولم يسل الدم فلتتوضأ و
لتصل ولا غسل عليها قال فان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيبا لا يرقى فان عليها ان تغتسل في كل يوم وليلة ثلث مرات
وتحتشي وتصلي وتغتسل للفجر وتغتسل للظهر والعصر وتغتسل للمغرب والعشاء وكذلك تفعل المستحاضة فانها اذا فعلت ذلك اذهب الله بالدم عنها
بناء على انه علق الاغسال الثلثة على سيلان الدم من خلف الكرسف صبيبا لا يرقى فاطلاق الغسل فيما اذا طرح الكرسف فسال الدم محمول على الغسل
الواحد وفيه انه لم يظهر من الرواية كون قوله اذا امسكت الكرسف الخ قسيما لقوله فان طرحت الكرسف فسال بل الظاهر انه قسيم لقوله فان كان الدم
فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فقسم كلا من صورتي طرح الكرسف وامساكها على قسمين في احدهما الوضوء وفي الاخر الغسل فلا
ان الرواية لو لم تكن ظاهرة في خلاف المطلوب من جهة ان الظاهر من لفظ الغسل في قوله فان طرحت الكرسف فسال الدم هو جنس الغسل نظير التوضي
في مقابله فلا دلالة له على المطلوب ثم ربما يتجه الاستدلال له بقوله في رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله في حد المستحاضة ولتستدخل
كرسفا فاذا ظهر الدم على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر ثم تصلي فاذا كان دما سائلا فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم تجمع بين الصلوتين
بغسل واحد الخبر بناء على تعلق الاغسال الثلثة بسيلان الدم فيعلم منه ان ما قبله المتوسطة في الفقرة السابقة ونحوه الاستدلال بصحيحة ابي بصير
فان رأت دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت في وقت كل صلوة فاذا رأت صفرة توضأت ونحوها رواية يونس بن يعقوب بناء على انهما
ذكرا المتوسطة في الروايتين لندرتها كما في شرح المفاتيح الا ان يقال ان الظاهر ان المراد بالصبيب مقابل القليل كما انه قد يطلق القليل على مطلق
الاستحاضة وفي مقابل الحيض كما في قوله في الحامل ان كان دما كثيرا فلا تصلي وان كان قليلا فلتغتسل عند كل صلوتين وفي رواية اخرى
وان كانت صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين ولكن المعتمد في الاستدلال روايتا زرارة وسماعة المتقدمتان لكن بازائهما ما يعارضهما مثل
صحيحة معاوية بن عمار المتقدمة فاذا جازت ايامها ورأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلا تؤخر
هذه وتعجل هذه وتغتسل للصبح وفي رواية زرارة المتقدمة في القليلة فاذا نفذ الدم اغتسلت وصلت فان المراد بالنفوذ فيها والثقب
في الاولى ما يرادف الجواز في روايتي زرارة وسماعة ولذا قابل في رواية سماعة بين الثقب وعدم الجواز واصرح من ذلك قوله في رواية ابن مسلم ثم
تمسك قطنة فان صبغ القطنة دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلوتين بغسل فانه علق الاغسال بمجرد صبغ الدم للقطنة ولا ينافيه توقيت
الدم بعدم الانقطاع كما لا يخفى وقوله في مرسلة يونس الطويلة فلتدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة قيل وان سال مثل
المثعب فان الظاهر ان المراد بالاغسال للاستحاضة لكل صلوة لا للحيض لتركه للظهور والاولى ان يكتفي في مقام البيان بالوضوء للاستحاضة
الكثيرة ونحو قوله وان سال يدل على عموم الحكم لصورتي السيلان والعدم فتامل هذا كله مضافا الى عموم وجوب الاغسال الثلثة على المستحاضة
بقول مطلق لكن الانصاف ان روايتي زرارة وسماعة اصرح دلالة على تثليث اقسام المستحاضة فيتعين تقييد الروايات المتقدمة مع امكان
دعوى انصرافها الى الغالب من ان الدم اذا ثقب الكرسف سال منه بل صحيحة معاوية صريحة في الكثيرة لقوله بعد الامر بالاغسال تحتشي و
تستثفر ولا تحنى وتضم فخذيها في المسجد وتقاعد بها فاخارج فظهر بذلك ضعف القول بتثنية اقسام المستحاضة بين القليلة والكثيرة
كما عن القديمين وصاحب الفاخر والمحقق في المعتبر والمصنف في المنتهى وتبعهما جماعة في باقي كتبهما وتبعهم من متاخري المتاخرين جماعة كالمحقق
الاردبيلي وتلميذه صاحب المعالم والمدارك وشيخنا البهائي في الحبل وصاحب الذخيرة ومال اليه في ض وهو احوط ثم انه لا اشكال ولا خلاف
في وجوب الوضوء لما عدا صلوة الفجر من الصلوات وانما الخلاف في وجوبها اما من جهة الخلاف في وجوبه مع كل غسل واما الخصوصية
في هذا المقام ولذا قال بوجوبه من اكتفى بالغسل عن الوضوء كالسيد في الجمل ونفاه بعض من لم يكتف بالغسل عن الوضوء كما عن الشيخ والصدوقين
والقاضي والحلبي وابن زهرة قال كاشف اللثام ويحتمل عباراتهم ما في نكت المرتضى من انه انما يجب عليها الغسل لصلوة الغداة ولا يجب عليها
لغيرها من الصلوات فلا ينافي وجوب الوضوء لصلوة الغداة ايضا انتهى وكيف كان فالاقوى وجوب الوضوء اما لما تقدم من وجوب
الوضوء في كل غسل غير الجنابة واما الظاهر رواية سماعة وذيل مرسلة يونس المتقدمتين هذا مضافا الى استصحاب المنع عن الدخول في
العبادة ثم ان ظاهر اكثر الفتاوى ومعقد اجماع الناصريات كون غسل المتوسطة لصلوة الغداة خاصة ولازمه اعتبار وجود الدم قبل
صلوة الفجر فلو رأته بعدها اسقط الغسل في ذلك اليوم للظهرين والعشائين ولو احتمل وجوبه بالنسبة الى صلوة الغداة المستقبلة وبالنسبة
الى قضاء صلوة غداة اليوم لو فاتت منه وقد عد الشهيد في البيان الاستحاضة المتوسطة بالنسبة الى ما عدا الصبح من افراد الحدث الاصغر

في بيان موجبات الوضوء وهو الظاهر مع صدق في مسئلة وجوب الغسل للصوم على المتوسطة والشهيد الثاني في ضه وهذا المقام وضبطها
وشارحها وشارح المفاتيح والمراغي من ظاهر كلامهم ان لا دخل لهذا الغسل في باقي الصلوات لكن المحكي عن فخر الاسلام في شرح الكتاب النص على ان
غسل المستحاضة للوقت لا للصلوة وفرع عليه شارح الروضة انه يجب الغسل وان تجدد الغسل قبل طلوع الشمس وان كان بعد الصلوة و
ظاهره ان هذا الغسل لمدخل في الصلوات التي بعدها او لا لا وجه لوجوبه بعد الصلوة وجوبا نفسيا وقد استظهر في كشف اللثام في موجبات
الوضوء حيث يظهر منه انه من المسلمات ان لغسل صلوة الغداة مدخلا في ستر ما بعدها من الصلوات حتى انها لو لم تغتسل لصلوة الصبح
لم يجزها الغسل اذا ارادت الصلوات الباقية انتهى وهو الظاهر ايضا من شرح المفاتيح حيث صرح بان غسل المتوسطة لمدخلية في جميع ذلك
اليوم لان المتوسطة حدثا كبيرا بالنسبة اليها وهو ايضا ظاهر مع صاحب ذكره في موجبات الوضوء انه اذا انقطع دم المتوسطة للبرء في وقت
صلوة الظهرين او العشائين وجب الغسل اذا كان في وقت الصبح يوجبه انتهى ولولا كونه حدثا اكبر بالنسبة الى غير الصبح لم يجب الغسل عند
انقطاعه لبقية الصلوات ومنه يعلم ان ذلك مقتضى اطلاق كل من اوجب لانقطاع دم المستحاضة للبرء وفي الروض والمقاصد العلية موجبات
الوضوء جعل المتوسطة بالنسبة الى ما عدا الصبح كالكثيرة بالنسبة الى العصر والعشاء بل ما ذكرنا مقتضى ما سيجيء من اتفاقهم على ان المستحاضة
لو اخلت بما عليها لم تصح صلوتها فانه لو تركت صلوة الصبح عمدا او نسيانا وتركت الغسل ايضا ثم صلت الظهر بلا غسل مع نسيان فوات الصبح
او عمدا على القول بعدم الترتيب بطل صلوتها وعلى هذا فقولهم لم يجب الغسل لصلوة الغداة خاصة والوضوء للبواقي يريدون به عدم وجوب غسل
آخر لما عداها في مقابل الكثيرة لا ان اثر الغسل يختص بها اذا ثبت هذا فنقول لا يبعد ان يقال ان المستفاد من الروايات الواردة في المتوسطة
هو كون غسلها لجميع الصلوات وان هذا الدم المتجاوز عن حد القليلة الغير البالغ حد الكثيرة يوجب غسلا واحدا بالنسبة الى جميع الصلوات
الخمس لمن استمر بها هذا الدم او حدث في اوقاتها كما هو صريح رواية سماعة فان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة والوضوء لكل صلوة
ويتلوها في الظهور رواية زرارة المتقدمة حيث ان المراد من قوله صلت بغسل واحد انها تصلي الخمس بغسل واحد فما لا لذات الدم الكثير حيث انها
تصلي الخمس بثلثة غسل ولا وجه تقديمه عند صلوة الصبح كونها اول الصلوات فلا يصدق على من استمر بها الدم المتوسط انها صلت الخمس بالغسل الا اذا
اغتسلت عند صلوة الفجر حتى انه لو تجدد الغسل بعد صلوة الفجر وجب الغسل للظهرين كما انه لو تجدد بعد صلوة الظهرين وجب الغسل للعشائين وما
في المنصوص من فعل الخمس بغسل واحد وما في الفتاوى من الغسل لصلوة الغداة محمول على من استمر بها الدم المتوسط في جميع اوقات الصلوة كما ان حكمهم
بوجوب ثلثة اغسال على ذات الكثيرة محمول على من استمر بها الكثرة في جميع الصلوات فلا ينافي فيه وجوب الغسل للعصر فقط وللعشاء فقط اذا
حدثت الكثرة بعد فعل الظهر او المغرب هذا مضافا الى اطلاق باقي الاخبار التي استدلوا بها على حكم المتوسطة مثل قوله في موثقة زرارة فان
نفذ الدم اغتسلت وصلت وقوله في رواية الجعفي فاذا ظهر الدم على الكرسف عادت الغسل واعادت الكرسف وقوله في رواية البصري فان
ظهر الدم على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر ثم تصلي فاذا كان دما سائلا فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم تصلي صلوتين بغسل واحد
الحاصل انه لا دلالة في الاخبار على ما ذكرنا واضح جدا ولا ينافيها شيء عدا ما يتراءى من ظهور تخصيص هذا الغسل في الفتاوى ومعاقد الاجماع بكونه
لصلوة الغداة وهو الذي دعى بعض مشايخنا المعاصرين الى المبالغة في تضعيف ما قويناه تبعا لغير واحد من مشايخه كصاحب الرياض وكاشف الغطاء
وولده الفقيه في شرح اللمعة وممن يظهر منه هذا القول الشيخ علي في حاشية الروضة بل يظهر منه انه مذهب غيره بل مذهب الكل حيث علق على
قوله في الروضة انه لو تأخر الغسل عن الصلوة فكالاول انه كالقسم الاول بالنسبة الى صلوة الصبح ثم قال هذا ولا ينافي وجوب الغسل بالنسبة
الى الظهرين والعشائين فان حكمها مبني على اعتبار اوقات الصلوة وعدم اعتبارها انتهى وما ذكره في شرح النفلية وان كان خلاف الظاهر الا ان
المعصوم من ذكره اظهرها موافقة لمن ذكرنا بل حكاية موافقة غيره ايضا فافهم نعم ذكر السيد العلامة في المصابيح ان المعروف في الاستحاضة
الوسطى وجوب غسل واحد لصلوة الغداة وظاهر عباراتهم في المقام ان هذا الغسل غايته خصوص صلوة الغداة فلا يتوقف عليه صحة باقي الصلوات
وربما احتمل ان يكون ذلك لجميع الخمس فيتوقف عليه صحة الجميع على هذا التقدير فلو امر في غير وقت الفجر احتمل وجوب الغسل والاصل والعمومات
تنفي ذلك وقد صرح بعضهم بنفيه وهو ظاهر الباقين انتهى وانت خبير بان منافاة هذا التخصيص لما ذكرنا ان كان من جهة ظهوره في اختصاص
اثر الغسل بصلوة الغداة وعدم مشاركة غيرها معها فقد عرفت خلاف ذلك من جماعة بين مصرح بكون دم المتوسطة مطلقا حدثا اكبر بالنسبة الى جميع
الصلوات وبين مقيد له بتعميم الغسل بما يوجب الغسل لصلوة الفجر او بما يوجد في جزء من وقتها وان كان بعد فعلها كما فهمه شارح الروضة
من حكى شرح الارشاد ومع ذلك فقد عبر هؤلاء كغيرهم بوجوب الغسل لصلوة الغداة فتعين ان يراد به نفي وجوب غسل آخر بعد صلوة الغداة
وان كان من جهة تعليقهم لصلوة الغداة الظاهر في مدخليته لغيرها مطلقا مثل ما لو تأخر الغسل عن صلوة الفجر فهذا وان لم يصرح به من المعبرين بالعبارة
المذكورة الا انه يشير كصاحب الرياض وجماعة ممن وافقه الا انك قد عرفت ان هذا التعبير منهم من جهة فرضهم الكلام على من استمر بها الدم المتوسطة

كان حكمهم بوجوب اغسال ثلثة على ذات الدم الكثير بالنسبة على من استمر بها الدم فلا ينافي انه لو فرض الكثرة بعد الظهرين وجب غسل واحد للعشائين
او بعد الصبح صحت غسلان للظهرين والعشائين وكيف كان فالقاعدة محققة الاجماع على خلاف ما توجبه الدم ويناسبه لا للشهرة وان تراءى ذلك من كلام
فالقول به لا يخرج عن قوة مع انه مقتضى اصالة عدم تأخر الصلوة وموثقا ما برد الدم المتوسطة وعدا نقاعة لا ما الغسل مع الوضوء فافهم هذا كله اذا لم يسيل
الدم عن القطنة وان سال وجب عليها مع ما ذكر في المتوسطة شيئا آخر ان غسل للظهر والعصر تجمع بينهما على سبيل الاستحباب بان يؤخر الاولى
الى آخر وقت فضيلتها واول وقت فضيلة الثانية وغسل للمغرب والعشاء تجمع بينهما كذلك ولا اشكال ولا خلاف في وجوب الاغسال الثلثة والاخبار
عموما وخصوصا مستفيضة او متواترة وانما الخلاف في كفاية الاغسال عن الوضوء كما عن ظ الصدوقين والسيد في الناصرية والشيخ وابن زهرة
وابن حمزة والحلبي والقاضي وسلار او وجوب الوضوء مع كل غسل كما عن المقنعة والجمل والمعتبر وابن طاوس وشارح المفاتيح وسيد الرياض ولكل صلوة
كما عن ير وفع ويع وكتب المصنف والشهيدين والمحقق الثاني بل عن لف انه المشهور وعن ك وغيره ان عليه عامة المتأخرين اقوال خيرها اوسطها لما تقدم
من عدم كفاية الغسل عن الوضوء وهذا الدليل على الاخير مع دعوى الاخبار في مقام البيان عنه اما ما يقال من ان نقض القليل من هذا الدم للوضوء يوجب
نقض الكثير منه بطريق اولى وفيه ما لا يخفى كما في المسالك بعموم آية الوضوء وذكر الشارح في الروض ان الاخبار الصحيحة دلت على المتن ولم نقف على
ولعلمها كما اعترف به المحقق الاردبيلي ولعله البحار المكة في حاشيته ضه نعم ربما يحمل ذلك في قوله في مرسلة يونس ثم تغتسل وتتوضا لكل صلوة
لكن الظاهر ان المراد بالاغسال غسل الاستحاضة لا الحيض والا لزم السكوت عن غسل الاستحاضة مع انه قد تم الوضوء مع قوله تغتسل وتتوضا الخ
ان المراد بالوضوء الذي لا بد في الغسل بناء على حمل الظرف متعلقا بالمجموع فهو محمول على الاستحباب الاخبار لما سيأتي من عدم وجوب الاغسال لكل صلوة على ما
وانما الكلام في مشروعيته كما ستعرف نعم لو ارتضا بقوله لكل صلوة وقت الصلوة متعين حمله على الوجوب لكنه يثبت المختار واحتمال اختصاص الظرف بخصوص
الوضوء فقط خلاف الظاهر كما لا يخفى فالقول بلزوم الوضوء زايدا على الوضوء المجامع للغسل ضعيف وقد بالغ في المعتبر في تضعيفه قبل ما اختاره في شرايعه
حيث انه بعدما حكى عن المفيد لوسط الاحوال وعن الصدوقين والسيد والشيخ الاقتصار على الاغسال قال وظن غالط من المتأخرين انه يجب على هذه
مع الاغسال وضوء لكل صلوة ولم يذهب الى ذلك احد من ... وربما يكون غلطه لما ذكره الشيخ في ط ان المستحاضة لا تجمع بين فرضين
بوضوء فظن انسحابه على مواضعها ولم يعلم ما ظن ذلك المخصص الموضع الذي يقتصر فيه على الوضوء والذي اختاره المفيد هو الوجه ولا زم للشيخ ابي جعفر
قده لان لكل غسل لا بد معه من الوضوء واما علم الهدى فلا يلزمه ذلك لان الغسل عنده يكفي عن الوضوء انتهى فالقول بالوضوء لكل صلوة ضعيف
وان كان ربما يقال انه احوط لكن فيه نظر ربما على وجه بمعاقبة الصلوتين للغسل وكذا لو تراخى بينهما فلو توضأت في اثناء الا ان متمكنا احوط ثم
ان صريح بعض وظ آخرين وجوب تغيير القطنة عند كل صلوة حيث ذكروا تغيير القطنة عند كل صلوة في القليلة وذكروا في الكثيرة انها لمن
زيادة على ما يلزمها في القليلة والمتوسطة غسلان للظهرين والعشائين الا ان ما دل على وجوب التغيير والابدال هنا لا يفيد ذلك ففي رواية فاذا
ظهر الدم على الكرسف فانها تغتسل واعادة الكرسف وفي رواية البصري فاذا ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر ثم تصلي وقد عرفت انه لولا
الاجماعات المنقولة على وجوب التغيير عند كل صلوة في القليلة كان الحكم فيها محلا للنظر **وينبغي التنبيه على امور** لا تتم بيان احكام
المستحاضة الا بها **الاول** قيل ان الاعتبار في كثرة الدم وقلته باوقات الصلوة اختاره في الموجز وكشف الالتباس وجمال الدين في حاشيته
ضه تبعا للصيمري الدروس وظ الذكرى حاكيا له بلفظ قيل ولعله المصنف في التذكرة كما سيجيء واستظهره في الذكرى من قوله عليه السلام في رواية الصحاف
المتقدمة ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل ولا غسل عليها بل ربما يقال ان ظ الاخبار الواردة
في هذا الباب ان وظيفة كل حالة عند وجودها في وقت الصلوة الذي هو وقت الخطاب بتلك الوظيفة لا مطلقا وهو كما ترى ضرورة ان الاخبار انما تدل
على سببية الدم باقسامه لوجوب الوظيفة في وقت الصلوة ولا تدل على ان وجود السبب في وقت الصلوة موجب للوظيفة المقررة كما لا يخفى وقد يدعى ان ظ
الاخبار انه متى تحقق كثرة الدم في وقت ما يكفي ذلك في وجوب الاغسال الثلثة وان انقطع بعد ذلك لكنه افراط لا يرجع الى محصل كما لا يخفى كما
ان الاول تفريط فالاظهر في معنى الاخبار انه متى تحقق الدم الكثير لم يجز الصلوة معه الا بغسل فاذا اغتسلت له ارتفع حكمه بالنسبة الى غير ما اغتسلت
له من الصلوات وفي المستجد بعد الغسل ما لو ترامى في اثناء الغسل لانه معفو بالنسبة الى ما يغتسل له من العبادة دون غيرها وبالجملة فحال هذا الدم
الكثير حال القليل من غير تفاوت وهذا هو الظاهر من رواية الصحاف دون ما ذكره في ضه وكره كما اعترف به جماعة فالاقوى انه لا عبرة بوقت الصلوة
كما في غيرها من الاحداث وان الكثرة متى حصلت كفت في وجوب الغسل وان كانت منقطعة في وقت الصلوة فلو حصلت بعد صلوة الفجر وانقطعت
قبل الظهر وجب الغسل للظهرين وفاقا للمحكي عن المصنف والشهيد في البيان ضه ومع جماعة من متأخري المتأخرين كصاحب ك والكفاية و
صاحب الحدائق وشارح المفاتيح وسيد الرياض وشارح ضه مستندا له الى ظ النصوص والفتاوى **ثم** ان ظ القول باعتبار اوقات الصلوة
اعتبار تحقق الكثرة مثلا في الاوقات الثلثة في وجوب الاغسال ولذا فرع عليه غير واحد كالشارح في الروض وشارح ضه انه لو كثر قبل

في اعتبار كثرة الدم وقلته باوقات الصلوة ام لا

الوقت ثم طرأت القلة فيه لم يجب الغسل عليها على هذا القول ما لم يوجد في الوقت متصلة او طارية وعلى القول الاخر يجب الغسل للكثرة المتقدمة
وان كانت قد اغتسلت في اثنائها لان المتأخر عنها من الغسل كان في السببية لكن قد يستظهر من عبارة كره والموجز ان الذي يعتبر وقت الصلوة
لا يوجب في نفسه تلك المرتبة فيه بالفعل بل يعمها لما بالفعل ولما بالقوة قال في كره قيل الاعتبار في الكثرة والقلة باوقات الصلوة فلو سبقت القلة
وطرأت الكثرة انتقل الحكم فلو كانت الكثرة بعد الصبح اغتسلت للظهرين وهل يتوقف عليه الصوم نظر من سبق انعقاده ومن الحكم على المستحاضة
بوجوب الاغسال وجعلها شرطا في صحة الصوم وهو اقرب ولا فرق في الصوم بين كثرته قبل فعل الظهرين او بعد فعلهما اما بالنسبة الى الظهرين فلا يجب
ان كثر بعدهما غسل لهما بل وان استمر الى العشائين اغتسلت لهما قطعا وكذا ان انقطع مظنونا عوده او مشكوكا فيه لاصالة البقاء ان سبقت منه
شيء على ما مر ولو سبقت الكثرة في الصبح اغتسلت له فلو قلت عند الظهر توضأت ولو جوزت عود الكثرة فالاجود الغسل لانه كالحاصل وان علمت الشفاء فالوضوء
والطريق الى علم الشفاء اما اعتياده او اخبار العارف ويكفي غلبة الظن انتهى وعن الموجز ان الاعتبار بوقت الصلوة فلو طرأت الكثرة او القلة فالحكم للموجود
وان امكن خلافه الا ان علم عوده انتهى وقال كاشف الالتباس في شرحه على العبارة اعتبار القلة والكثرة وقت الصلوة فلو انتقلت ذات القليل الى الكثير نقل
حكمها وبالعكس الا ان يعلم شفاء الاول من طريق العادة قبل خروج وقت الصلوة فلا ينتقل حكمها انتهى وقال في كره لو كان الدم كثيرا فاغتسلت واول انتهائها
وصلت صلاة ثم انقطع قبل الزوال لم يجب غسل آخر لا للصوم ولا للصلوة ان كان للبرء ولو كان لا له وجب لو كانت تعلم عوده ليلا او قبل الفجر وجب
الاغسال الثلثة انتهى وفي نه ذات الدم الكثير اذا انقطع دمها في اثناء النهار للبرء لم يجب عليها بقية الاغسال ولو انتقلت ذات الكثير الى القليل
واستمر انتقل حكمها انتهى وهذه العبارات كما ترى ظاهرة في كفاية وجود المرتبة في الوقت ولو بالقوة وظاهرة المصنف عدم اعتبار الاستمرار
الفعلي الى الاوقات الثلثة قال وان سال وجب عليها غسل للظهر والعصر وغسل للمغرب والعشاء مع الاستمرار والا فاثنان او واحد وعطف عليه
كاشف اللثام قوله وكذا لو وجد بعد غسل الصبح ولو لحظة وجب اثنان وكذا لو وجد بعد غسل الظهرين ولو لحظة وجب الثالث مع الاولين كما نص
في كره انتهى ثم استدل عليه بتحقق السيلان الموجب للغسل باطلاق النصوص والفتاوى الى ان قال وقد يوهم ظ العبارة اعتبار الاستمرار بمعنى انها ان لم
يستمر الى الظهر وان كانت بعد غسل الصبح الى ما قبل الظهر بلحظة لم يجب الغسل الثاني وكذا الثالث ولعله غير مراد انتهى وقد جمع الشارح في الروض
بين اعتبار استمرار الدم سائلا الى وقت العشائين في وجوب الاغسال فلو طرأت القلة بعد الصبح فغسل واحد او بعد الظهرين فغسلان وبين قوله
بعد الاعتبار في كمية الدم باوقات الصلوة وانه كغيره من الاحداث متى حصل كفى في وجوب الطهارة منه ولو في الوقت قال ويمكن الجمع بينهما بان المراد بالاستمرار
مقابل الانقطاع راسا بعد غسل الصبح او الظهرين بحيث لا يوجد بعد الغسل او في اثنائها وجب غسلا آخر لكنه بعيد ومثله ما في ضه عدم عكس
ايضا حمل الاستمرار فيهما على ما يعم الاستمرار الحكمي بقرينة ما تقدم عن كره ونه كما صنعه كاشف اللثام ومما ذكرنا ظهر ان نسبة القول المختار الى
المصنف محل نظر اذ لم يظهر منه ذلك فيما رأيت من نهى وكره ونه وعد بل ظ الكل مراعات الاستمرار في الاوقات الحقيقي او الاعم منه كما يشهد به حكمه
في الكتب الثلثة الاولى بان الدم اذا لم يستمر الى الزوال وانقطع للبرء لم يجب بقية الاغسال بل ربما يقال ان نسبة ذلك القول الى البيان كما وقع لجماعة
تبعا للجامع صد غير صحيح فان المذكور في البيان انه لو اختلفت دفعات الدم عملت على اكثرها ما لم يكن لبرء انتهى بناء على ان المراد كما قيل انها اذا
كانت بحيث يقل بعضها تارة ويكثر اخرى فلتعمل على اكثر احوالها فان كانت في الاغلب قليلة الدم اعتبرت القلة وان كانت كثيرة الدم في الاغلب
اعتبرت الكثرة الا ان يعلم ان القلة الطارية للبرء قيل وهذا عين القول باعتبار الوقت **اقول** وفي هذا التفسير نظر وكيف كان فما ذكره من كفاية
الاستمرار الحكمي وجعله بمنزلة الفعلي خصوصا مع الاكتفاء بمجرد احتمال العود مشكل جدا اذ لا شاهد عليه الا ما ربما يستفاد من اطلاق الروايات
من ان هذا المرض الخاص موجب لهذه الاغسال الثلثة الى ان يحصل البرء والشفاء وانها اذا فعلتها عوفيت مما فيه مع انه لا ريب في صدق المستحاضة
والمرأة الدامية عليها قبل الشفاء كصدق الحائض في ايام النقاء وحاصل هذا الوجه ان المستفاد من كثير من الاخبار ان الحدث الموجب للاغسال هو كونها
دامية لا نفس دمها ولكن الانصاف انه خلاف المستفاد من كلمات الاصحاب ومعاقد اجماعاتهم في كون دم الاستحاضة حدثا او ناقضا او موجبا للطهارة
كما يظهر ذلك من اكثر الاخبار سيما الواردة في القليلة فان الظ ان القليلة والكثيرة من باب واحد كما ان كليهما مع السلس والمبطون من باب واحد
فتامل فهذا مع ان الاصل يقتضي بالاقتصار في الحكم بالحدثية على نفس الدم لانه المتيقن ثم ان الخلاف في كفاية الاستمرار الحكمي وعدمها على القول باعتبار
وقت الصلوة واضح بل متحقق واما على القول المختار فيمكن تصويره فيما اذا رأت الكثرة قبل صلوة الفجر مع علمها بعوده ليلا فان وجوب غسل الظهر
عليها بسبب وجوده بالقوة وقت الظهر عند من اعتبر الوقت ويمكن القول به على المختار وسببه على هذا القول تنزيل وجوده بالقوة بعد غسل الفجر
منزلة وجوده بالفعل بعد الغسل **الثاني** قد صرح المصنف انه اذا انقطع دم الاستحاضة لم يجب عليها الغسل قال في نهى انقطاع دم الاستحاضة
ليس بموجب للغسل فلو اغتسلت ذات الدم الكثير للصبح وصلت ثم انقطع الدم وقت الظهر لم يجب الغسل واكتفت بالوضوء انتهى وقال في عد لو انقطع
دمها للبرء يوجب الوضوء انتهى وقد مر عبارات كره ونه والموجز والاظهر انه ان قلنا باعتبار استمرار الكثرة الى اوقات الصلوة حقيقة او حكما فلا

منافرجن الحكم بعد الغسل لو انقطع للبرء قبل الوقت كما عرفت من تصريح المصنف واما انقطاعه للبرء بعد دخول الوقت فلا يرفع الوجوب المتحقق قبله سواء كانت قد اغتسلت في اثناء هذا الدم ام لا لان المتاخر منها كالمتقدم في السببية كما هو محقق في كرى بعد ما حكي عن الشيخ ان انقطاع دمها يوجب الوضوء وان بعض الاصحاب قيده بالبرء قال ويمكن ان يقال ان دم الاستحاضة في نفسه حدث يوجب الوضوء تارة والغسل اخرى فاذا امتثلت فان كان حال الطهارة منقطعا واستمر الانقطاع فلا وضوء ولا غسل لانها فعلت موجبه وان خرج بعدهما او في اثنائهما دم ثم انقطع اما في الاثناء او بعدها فان كان انقطاع فترة فلا اثر له لانه بعود كالموجود دائما وان كان انقطاع برء فالاجود وجوب ما كان يوجبه الدم لان الشارع علق على دم الاستحاضة الوضوء والغسل مادام الاستحاضة والطهارة الاولى كانت لما سلف قبلها من الدم ولا يلزم من صحة الصلوة مع الدم عدم تاثيره في الحدث وهذه المسئلة لم يظفر فيها بنص من قبل اهل البيت عليهم السلام ولكن ما افتى به الشيخ هو قول العامة بناء منهم على ان حدث الاستحاضة يوجب الوضوء لا غير واذا انقطع بقي على ما كان عليه لما كان الاصحاب يوجبون به الغسل فليكن مستمرا وعلى هذا لو لم يغتسل مع الكثرة للصبح مثلا ثم دخل وقت الظهر فان كان باقيا اجزأها غسل الظهرين لانه يرفع ما مضى من الحدث وان كان منقطعا فالاجود وجوب الغسل وكذا لو اهملت غسل النهار ودخل الليل لو اهملت غسل الليل واغتسلت للصبح وصام اجزأه لانه ياتي على ما سلف فان كان الدم قد انقطع قبله وجب غسله على ما قلناه فلو اخلت بطل الصوم والصلوة وفي يحصل فرق بين وجوب الغسل لو انقطع قبل فعله اما لحنوها واما لاخلالها انتهى عبارة كرى بعينها ويتاتى عليه منع كون دم الاستحاضة مطلقا حدثا بل ان استمر الى وقت الصلوة وفيه ان الظاهر ان كلامه ككلام الشيخ فيما لو كان الدم موجودا وقت الصلوة فاغتسلت او توضات ثم انقطع فلا يرد عليه ما ذكره فحاصل الكلام في مسئلة الانقطاع ان الدم المنقطع ان كان في نفسه سببا للطهارة فلا يسقط حكمه بالبرء وان كان استمراره سببا سقط حكمه فالدم الكثير الموجود قبل الوقت لما كان بنفسه سببا للغسل بعد الوقت عند من لم يعتبر اوقات الصلوة لم يسقط حكمه بالبرء وعلى اعتبار الاوقات لما كان استمراره سببا سقط حكمه لعدم الاستمرار واما الموجود بعد الوقت فالوجه ما حققه في كرى من عدم سقوط حكمه بالانقطاع للبرء وقال في البيان وانقطاع الدم لا حكم له ان كان بعد ما ابقاه غسلا او وضوءا ولو شكت في البرء فكالمستمر الى ان قال ولو انقطع الدم في اثناء الصلوة لم يضر عند الشيخ وهو حسن ولو انقطع قبلها حكم بالوضوء وهو قوي ان كان السابق يوجبه والا فالاقوى الغسل انتهى ويمكن الجمع بين صدر العبارة وذيلها اما بحمل الانقطاع في الثاني على الانقطاع لا للبرء كما نص عليه واما بحمل مورد الاول على ما قبل الوقت ظهر مما ذكرنا ضعف ما عن الشيخ من ايجاب الانقطاع الوضوء ان اراد الانقطاع للبرء كما نص عليه في ط وان اراد الاعم من القليل كما نص عليه في المختصر فيما حكي عنه فاسد الى ان قال في الموجز لو انقطع للبرء ولو في الصلوة توضات وان كان كثيرا الا ان علمت عدم عوده انتهى وذكر جماعة في [illegible] كثير خلافا للشهيد في ذكرى حيث قال لو برئت وجب ما كان قبله من وضوء او غسل انتهى ثم ينبغي على من اقتصر على الوضوء اقامة الفرق بينه وبين الغسل وقد الفرق كاشف اللثام وجمال الملة في حاشية ضه بان هذا الدم يوجب الوضوء مطلقا ولا يوجب الغسل الا مع الاستمرار الى وقت الصلوة فعلا او قوة وفيه ان هذا الدم انما كان يوجب الوضوء في ضمن الغسل فاذا اختص بعد الانقطاع بصورة الاستمرار لم يكن موجبا للوضوء ودعوى الرجوع فيه الى العمومات الموجبة للوضوء على المستحاضة كما ترى لان الظاهر اختصاصها بالقليلة هذا مع ان الكلام في الدم المستمر الى الوقت المنقطع بعد الغسل المتقدم عليه لا على تعلقه اعتبار الاستمرار اما مع عدمه فلا وجه لهذا الفرق اصلا نعم يمكن ان يقع مع انقطاع الدم في خارج الوقت لا دليل على ترتب حكم عليه بعد الوقت الا بعد عليها حينئذ عنوان المستحاضة الكثيرة الذي علق عليه وجوب الاغسال الا ان وجوب الوضوء لما كان مجمعا عليه لم يكن العلم بالاستمرار الا التزامه وهذا بناء على ما نقلت في مسئلة كفاية الاستمرار بالقوة والحاصل انا وان لم ندع ما تقدم في تلك المسئلة من ان المستفاد من الاخبار اناطة الاغسال وتعلقها على عنوان المستحاضة المرأة الدامية وذات الدم السائل بحيث يكون تحقق هذا العنوان هو السبب من غير مدخلية الزمان يكون من باب الكثرة واغتسلت لصلاة الصبح لم يجب عليها الغسل للظهر اذا علمت بعود الكثرة الا ان دعوى كون المناط تحقق الدم بحيث لا يكون الاستمرار ولو بالقوة الى وقت الصلوة بحيث يصدق عليها عند دخول الوقت انها مستحاضة يدخل في ثبوت الاغسال فيكون حال الدم الخارج الذي عرفته عن البينة بل الانصاف ظهور الاخبار في اعتبار بقاء هذا الوصف عند دخول الوقت الذي يجب معه التكليف بالطهارة فالمحصل من ذلك ان المعتبر في وجوب الاغسال مجموع الامرين من رؤية الدم الكثير الغير المتعقب بغسل واستمراره ولو بالقوة الى وقت الصلوة ولا دليل على وجوبها مع فقد احد الامرين فانقطاع الدم الكثير للبرء قبل الوقت لا يوجب بعد الوقت سوى الوضوء للاجماع على كون دم الاستحاضة حدثا في الجملة ولا يوجب غسلا لاجل فقد الدليل لكن الاقوى بما ذكرنا من ان المستفاد من الاخبار سببية الاستحاضة الكثيرة للغسل كسببية خروج المني له هذا كله في سببية الانقطاع للغسل المستقبل واما الكلام في ناقضيته وناقضية الانقطاع للفترة للغسل الماضي كما اذا اغتسلت في الوقت ثم انقطع دمها للبرء او للفترة فتفصيله ان الانقطاع اما ان يكون بعد الصلوة واما ان يكون في اثنائها واما ان يكون بينها وبين الطهارة واما ان يكون في اثناء الطهارة وعلى اي تقدير فالانقطاع اما للبرء واما للفترة يعلم انها تسع الطهارة والصلوة او انها لا تسعهما او يشك فيها فلو علم انها

فان

فان كان بعد الصلوة والانقطاع للبرء او الفترة تعلم انها تسع تجديد الطهارة والصلوة فالاقوى عدم وجوب الاعادة ويحتمل في الاول وجوبها لكشف الانقطاع عن تمكنها عن فعل الصلوة مرفوعة الحدث واولى بالعدم لو شكت في السعة فضلا عن القطع بعدمها وحيث قلنا بعدم وجوب اعادة الغسل والصلوة فهل يجب الغسل للصوم كما في كرى فيه اشكال من ظهور حدثية هذا الدم ولا ينافيها الحكم باجزاء الصلوة ومن ان الثابت توقف الصوم على الاغسال الواجبة للصلوات ولو انقطع في اثناء الصلوة فعن ط وق وهي والبيان الصحة وفيه نظر بناء على الحكم بوجوب الاعادة مع الانقطاع قبل الصلوة اذ لا فرق بين الصورتين والتمسك بعموم النهي عن الابطال في الصلوة الاولى مع الاعتراف بالبطلان الظاهري في الصورة الثانية لا وجه له كما لا وجه لاستصحاب الصحة مع انه لا يثبت وجوب الاكمال لاحتمال تجديد الطهارة والبناء كما قيل في المبطون الا ان يفرق بينهما بان حدث المبطون متخلل بين اجزاء الصلوة فيمكن البناء على ما سبق منها والانقطاع هنا كاشف عن حدثية ما وقع قبل ذلك من الدم فلا وجه للبناء ولو انقطع قبل الصلوة بعد الطهارة فالمشهور عدم كفاية الطهارة السابقة لما عن ط من ان دم الاستحاضة حدث فاذا انقطع وجب الوضوء ومراده كما صرح به جماعة ان بالانقطاع يظهر حكم حدثية الدم المتخلل بين الطهارة والانقطاع لان العفو عنه مراعى بالاستمرار وليس مراده ان نفس الانقطاع حدث لجعل الانقطاع موجبا من جهة انه به ينكشف الايجاب فظهر ضعف ما عن المعتبر من انه يمكن ان يقال خروج دمها بعد الطهارة معفو عنه فلم يكن مؤثرا في نقض الطهارة والانقطاع ليس بحدث ونحوه ما عن الجامع من ان انقطاع دم الاستحاضة ليس بحدث فلو انقطع في الصلوة اتمها وان فرغت من الوضوء وانقطعت في وقت واحد صلت به انتهى وقد عرفت ان المعفو عنه الدم المستمر فالانقطاع يكشف عن عدم كون ذلك معفوا عنه ولذا قال في كرى لا اظن احدا قال بالعفو عن هذا الدم مع تعقب الانقطاع انما المعفو عنه مع قيد الاستمرار انتهى ولولا ظهور الاجماع على حدثية دم الاستحاضة بقول مطلق حتى من المحقق حيث عبر بالعفو عما بعد الطهارة امكن الخدشة في حدثية مطلق دم الاستحاضة لفقد العموم الدال عليه ومنه يظهر انه لما لم يكن بد من مراعاة الانقطاع وجب الاقتصار على ما اتفقوا عليه من ثبوت الوضوء كما عن الشيخ وكتب المصنف والموجز وشرحه دون الغسل اذا كانت كثيرة كما عليه الشهيدان والمحقق الثاني وجماعة بناء على ان الموجب هو الدم المنقطع وهو قد يوجب الوضوء وقد يوجب الغسل وفيه منع كون هذا الدم الواقع عقيب الاغتسال او في اثنائه موجبا للغسل الا اذا استمر فعلا او بالقوة الى وقت صلوة اخرى فيوجب الغسل لها هذا كله مضافا الى استصحاب الاحكام الثابتة له بعد الطهارة وقبل رؤية هذا الدم المنقطع مما يتوقف صحتها او اباحتها على الغسل دون الوضوء ولا فرق فيما ذكرنا بين كون الانقطاع للبرء او للفترة ومنه يظهر انه لو علمت بالبرء في اخر الوقت او فيما فترة تسع للصلوة مع الطهارة الحقيقية وجب انتظاره كما صرح به المصنف في يه والمحقق الثاني وعن الشهيدين ان الانقطاع للفترة لا يؤثر في الطهارة لانه بعوده بعد ذلك كالموجود دائما وفيه نظر نعم لا اشكال في عدم اعتبار الفترة اذا علم انها لا تسع الطهارة والصلوة ولو شكت فيها ففي البناء على اصالة تاخر العود وجهان اقواهما العدم لاطلاق الاخبار ولزوم الحرج في ذلك نعم اذا انكشف طول الفترة فيمكن القول بكشف ذلك عن تكليفها واقعا بالصلوة مع الطهارة الحقيقية كما انه لو قلنا بوجوب الاعادة فعلا قبل التمكن من الطهارة والصلوة كشف ذلك عن عدم ذلك الانقطاع ومما ذكرنا يظهر حكم ما لو انقطع الدم في اثناء الطهارة فلاحظ **الثالث** ظاهر الاخبار وفتاوى كثير من الاصحاب كما عن صريح المقنعة وجوب الجمع بين الصلوتين بغسل واحد لان الظاهر المنساق من الروايات ان الامر للرخصة في مقام توهم وجوب خمسة اغسال فلا يفيد ازيد من الجواز كما عن المصنف في هي والشهيد والمحقق الثانيين مع دعوى الثاني كصاحب المدارك القطع بالجواز وتبعهم جماعة من متاخري المتاخرين كصاحب الذخيرة وشارح المفاتيح بل في هي استحباب ذلك لعموم الطهر على الطهر عشر حسنات ويمكن الاستشكال بان الغسل الثاني غير مبيح ولا رافع والتجديد في الغسل غير معهود نعم يمكن التمسك له ببعض الروايات مثل مرسلة يونس كانت تغتسل في وقت كل صلوة وقوله فيها ثم تغتسل وتتوضا لكل صلوة وقوله في رواية يونس بن يعقوب فاذا تمت ثلثون يوما فرات دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت الكرسف في وقت كل صلوة وفي رواية اخرى ليونس بن يعقوب وارد في الاستظهار ثم تنتظر عشرة ايام فاذا رات الدم دما صبيبا فلتغتسل في كل وقت صلوة وفي دلالتها تامل فالاحوط الجمع بناء على ما هو المشهور من وجوب معاقبة الصلوتين للغسل **الرابع** المشهور بين الاصحاب وجوب معاقبة الصلوة للغسل بل قد يظهر نفي الخلاف واستدل عليه بوجوب الاقتصار في تسويغ الحدث الواقع بعد الغسل المخالف للاصل على مقدار الضرورة وبظاهر الاخبار مثل قوله في رواية ابي المعزا فلتغتسل عند كل صلوتين وفي رواية ابن سنان المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر بناء على ما عن الحلي من ان لفظة عند تفيد المقارنة لانه في لسان العرب لا يصغر كان قبيل وبعيد للمقارنة فكذا عند لانها مع ترك التصغير بمنزلة قبيل وبعيد في التصغير وربما يشعر به استفاضة الاخبار بالجمع بين الصلوتين بتاخير الاولى وتعجيل الثانية فكان تاصل الجمع بين الصلوتين بتاخير الاولى وتعجيل الثانية فكان اصل الجمع واجب والخصوصية مستحبة لكن الانصاف ان الكل لا يخلو عن نظر لكفاية الاطلاقات الواردة في مقام البيان في عدم وجوب الاقتصار على مقدار الضرورة واما لفظ عند فالظاهر منه اضافته الى الوقت اي زمان حضور وقت كل صلوة لا حضور فعلها ولذا قال في رواية ابن سنان ثم تغتسل عند المغرب فتصلي المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح فتصلي الفجر ومن هنا اخبار كاشفة

التام

اللثام والعلامة الطباطبائي جواز الفصل لما ذكر من الاطلاق وقوله في رواية اسمعيل بن عبد الخالق المحكية عن قرب الاسناد فاذا كان صلوة الفجر فلتغتسل بعد طلوع الفجر ثم تصلي ركعتين قبل الغداة ثم تصلي الغداة وفي رواية ابن بكير فاذا مضت عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت في دلالة الحديث نظر لا لاجل الاقتصار على الاطلاق ويؤيده ما سيجيء من ان المستحاضة تكتفي لجميع الغايات الموقوفة على الغسل مطلقا ما دام وقت الصلوة باقيا بالغسل للصلوة فلابد من تحقق الفصل بين الغسل واكثر الغايات وتخصيص الصلوة منها بالاتصال بالغسل بعيد جدا فتم ما اقتضى ما ذكر من تعليل وجوب الاتصال بالاقتصار في تسويغ الحدث بعد الغسل على مقدار الضرورة عدم جواز الفصل ولو بمقدمات الصلوة بل اللازم الاقتصار على اقل الواجب والظاهر انه خلاف الاجماع وان اختلفوا في تعيين ما يجوز تخلله بين من عمم المقدمات كالستر والاجتهاد والاذان والاقامة بل وعن الذكرى وانتظار الجماعة وبين من اقتصر على الاذان والاقامة كالمحكي عن ... الا ان يقال القاعدة وان اقتضت ذلك الا ان الظاهر من الاخبار ولو قلنا بدلالتها على وجوب المعاقبة عدم المنع عن الصلوة المتعارفة ولا عن مقدماتها المتعارفة لها بحسب التعارف كالستر ما يلبسه الموجود لا تحصيل الساتر بالشراء ونحوه والاجتهاد في القبلة اجتهادا جزئيا متعارفا عند القيام الى الصلوة لا المتوقف على امور كثيرة وكالتطهر الى مكان للصلوة فلا يجب الاشتغال بها في مكان الغسل ولعل انتظار الجماعة قليلا يعد من هذه الامور عرفا والحاصل ان العبرة بوجوب المقدمات واستحبابها بل بمقارنتها عرفا وعدم تقارنها واجبة كانت او مستحبة ومنه يظهر انه لا باس بالغسل قبل الوقت اذا دخل الوقت بعد الغسل من غير فصل لا يتسامح به كما اختاره بعض تبعا لما عن نهاية المصنف الا انه قد يستشكل من جهة عدم الدليل على مشروعيته قبل الوقت لعدم حصول الطهارة بها حتى يستحب في نفسه وعدم الامر بها وجوبا لعدم الامر بالغاية مع ان المجوز لا يجوز نية الوجوب لعله لذا اطلق في كرى المنع لانها طهارة اضطرارية ولا حاجة اليها قبل دخول الوقت ويمكن ان يكون المراد بها ما تقدم عن تبر انها لو اغتسلت قبل الوقت لغاية مشروعة او الطواف تطوعا او فرضا واتفق دخول الوقت عقيبها من غير فصل اكتفى بها للصلوة الوقتية وكيف كان فقد استثنى من ذلك تقديم غسل الغداة لصلوة الليل كما عن الصدوقين والسيد والشيخين وجماعة من المتاخرين بل عن خير انه لا اعلم فيه خلافا وعن غيره نسبته الى الاصحاب بل ظ المحكي عن تانه اجماعي قال يجمع بين صلوة الظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وصلوة الليل والفجر بغسل قال ويؤخر صلوة الليل الى قرب الفجر وصلى الفجر بها الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم انتهى ولم يعثر الجماعة على دليل عدا ما عن الفقه الرضوي في المتوسطة وربما يستدل عليه بما دل على الجمع بين صلوتين بغسل وفيه ما لا يخفى ثم الظاهر انه لا يجوز تقديمه على الوقت واستثنى عنه ما لو ارادت صلوة الليل واغتسلت غسل صلوة الطهارة بمعنى انه اذا قدمته لصلوة الليل ان تنوي بها صلوة الليل تصلي الفجر بها لا انه يشرع الغسل مطلقا قبل دخول الوقت اذا ارادت عبادة مشروطة بالطهارة ولا زمانه لا يشرع لها عبادة مشروطة بالطهارة قبل دخول الوقت الا صلوة الليل فالظاهر ان حكمهم على سبيل الرخصة يقضي انه يجوز لها غسل مستقل لصلوة الليل الا انها اذا قدمتها على الفجر قليلا اجزأت بغسل واحد وهو الظ من عبارات المتقدمة بناء على ان قوله يجمع محمول على الرخصة دون العزيمة كما تقدم ويكشف عن ارادة ذلك ما في الروض من انه لو زادت التقديم على مقدار كفاية صلوة الليل فهل يجب اعادته اذ لو كان المراد ما احتمله من عدم مشروعية الغسل لها قبل الوقت ولا العبادة المشروطة به لم يكن اشكال في وجوب اعادته لخروجه عن الفرض المستثنى فعلم من ذلك ان الاستثناء انما هو من الاكتفاء بالغسل المتقدم على الوقت للصلوة اليومية لا في مشروعيته اصل الغسل وكيف كان فهذا كله بالنسبة الى الغسل واما بالنسبة الى الوضوء في القليلة والمتوسطة فالمشهور ايضا وجوب المعاقبة فمتى توضأت في اول الوقت وصلت في اخره لم يصح كما عن ط وفي ئر والجامع وسيلة والمبسوط والاصباح جمهور المتاخرين الا المصنف في لف وتبعه في المصابيح مدعيا انه مذهب الاكثر حيث لم ينصوا على وجوب المعاقبة وغاياتها التعدد مع اكتفائهم بالطهارة الواحدة في الجميع انتهى وفيما ذكره من اكتفائهم بالطهارة الواحدة في الجميع وفيما ذكره من اكتفائهم بالطهارة الواحدة في الجميع نظر يعرفه فيما بعد وكيف كان فمقتضى القاعدة وان كان ما ذكره الا ان الاطلاقات الواردة في البيان حاكمة عليها وعلى الاحتياط اللازم في المقام ولنا واما الاستدلال ببعض الاخبار المشتملة على لفظة عند كما عن الحلي فقد عرفت حاله في الغسل نعم ربما يرشد الى وجوب المعاقبة وجوب تجديد الطهارة لكل صلوة لان الظاهر ان ذلك لاجل تخفيف الحدث ويؤيده استدلال الشيخ في محكي ف على وجوب المعاقبة بقوله دليلنا ما قدمناه من انه يجب عليها تجديد الوضوء عند كل صلوة انتهى وقد ذكر قبل ذلك فيما حكي عنه ان المستحاضة ومن به سلس البول يجب عليه تجديد الوضوء عند كل صلوة ثم ذكر احكام الاستحاضة الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم انتهى فالظاهر ان مراده بما قدمه هو قوله يجب عليه تجديد الوضوء عند كل صلوة مدعيا عليه اجماع الفرقة واخبارهم وكيف كان فالمشهور هو الاحوط وان كان في تعيينه نظر والظاهر ان محل النزاع ما اذا رات الدم بعد الشروع في الطهارة اما لو فرض انها لم تر الدم بعد الشروع للفترة او للبرء فلا اشكال في عدم وجوب المعاقبة كما اعترف به بعض مشايخنا في شرحه على الشرائع بل ولا في عدم وجوب تجديد الوضوء ما لم تر الدم لان المعرفي عدم الحدث وليس مجرد الحالة حدثا فلو ارادت غاية اخرى غير صلوة الليل فهل يكفيها وللفجر بغسل واحد لان المستفاد من الفتوى والنص تسويغ التقديم بهذا المقدار لا لهذه الغاية بالخصوص ام لا لما عرفت من وجوب الاقتصار على المتيقن وجهان اوجههما

الثاني لعدم العلم باباحة الغسل المتقدم لدخول الفجر وعدم سقوط الامر المتجدد في رواية اسمعيل بن عبد الخالق المتقدمة فاذا كان صلوة الفجر فلتغتسل بعد طلوع الفجر ولو اغتسلت لصلوة الليل ثم عرض لها مانع عنها ففي جواز الاكتفاء به لصلوة الفجر وجهان اقويهما الاول ويتعين الثاني بناء على ما اختاره بعض المتاخرين من ان عدم حصول ذي المقدمة كاشف عن عدم كون المقدمة التي اتى بها مطلوبة حتى لو نذر الاغتسال فاغتسل لغاية منذورة كالزيارة فلم يفعلها لم يبر النذر بذلك الغسل لانكشاف عدم كونه مطلوبا فتامل **الخامس** الظاهر من الاصحاب كما ادعاه بعض المعاصرين تبعا للمحكي عن الكفاية والحدائق وجوب الاستظهار على المستحاضة في منع الدم من الخروج بحسب الامكان ما لم تتضرر بحبسه وعليه تدل جملة من الاخبار الامرة بالاحتشاء والتلجم مع عدم الانجبار بلزوم الاستثفار والاحتشاء ان تحشو فرجها بعد غسله شيئا من قطن او خرقة والتلجم كما في كره ان تشد على وسطها خرقة كالتكة وتاخذ خرقة اخرى مشقوقة الراسين تجعل احدهما قدامها والاخر خلفها وتشدهما بالتكة والاستثفار وهو التلجم من ثفر الدابة يقال استثفر الرجل بثوبه اذا رد طرفيه بين رجليه الى حجزته وتسمى خرقة الاستثفار حيضة بكسر الحاء ويدل على وجوبه مضافا الى ما ذكر وجوب التحفظ عن نجاسة الدم مهما امكن لكنه لا يوجب الا التحفظ عن الزائد على ما لا يمكن والا فلا يتاثر المحل النجس بمثل نجاسته واضعف من هذا الاستدلال عليه بكونه حدثا لابد من التحفظ منه بقدر الامكان لانه انما يتم اذا تمكنت من حبس الحدث بحيث لا يخرج بعد الشروع في الغسل الى تمام الصلوة والا فالتحفظ عنه بقدر الامكان لا ينفع بعد خروج شيء لا باخبار الان يقال ان الخارج منه بغير الاختيار مسوغ للضرورة ويتفرع عليه انه لو خرج بعد الطهارة لتقصيرها في الشد فانه يجب اعادة الطهارة بعد الغسل والاستظهار كما صرح به المصنف في يره والشهيد في كره المحكي عنهما وجوب الاستظهار على الصائمة تمام النهار ويتبعها في ذلك لان توقف الصوم على الغسل يشعر بتاثره بالدم ويمكن منع ان المتوقف عليه هو الغسل الاول عليها لاجل الصلوة لا الطهارة من حدث الدم كحدث الجنابة وحمل الصوم بمنزلة الصلوة في منافاتها لهذا الحدث عدا ما لا يمكن التحفظ منه لعدم الدليل هذا كله لو خرج الدم للتقصير في الشد اما لو خرج لغلبته فان كان الاستحاضة كثيرة لم يقدح وان كانت قليلة فطاهر بالخروج كثيرة بطلت الطهارة السابقة لان الوضوء انما يبيح الدم القليل الطارئ بعده وكذا لو صارت متوسطة في الصبح او مطلقا بناء على ما قويناه في المتوسطة ولو صارت متوسطة في الظهرين او العشائين وقلنا بعدم ايجابها الغسل لوقت بعد صلوة الفجر ففي الاكتفاء بالطهارة السابقة لاباحتها ما يخرج بعد مما يجتمع مع الحدث السابق في التاثير او وجوب اعادتها لان الطارئ حدث مغاير للحدث المتطهر عنها كما يكشف عنه ايجابها لغسل لصلوة الغداة فهو في الحقيقة حدث اخر كالبول ونحوه مما لا اشكال في ايجابه الاعادة وجهان **ثم** ان المحكي عن وحيد عصره في شرح المفاتيح ان المستفاد من الاخبار وكلمات الاخيار ان هذا الاستظهار مثل الوضوء في القليلة والمتوسطة لتحقق معاقبة الصلوة للطهارة مهما تيسر واما الكثرة فالظاهر تضاعيف الاخبار كونه عقيب الغسل ولعله يوجهه ان الغسل مع الشد والاستثفار غير متيسر **ثم** ان المحكي عن المص والشهيد بل الشيخ وجوب الاستظهار على المبطون والمسلوس مثل التحفظ للمسلوس مضافا الى القاعدة الجارية فيه وفي الاول والظ ان المراد بالنص في المسلوس ما ورد من اتخاذ كيسا لكن مقتضى القاعدة حشو الاحليل او الموضع المعتاد بقطن ولذا جعله بعضهم اولى مع امكانه ولا اشكال في تقييده بما اذا لم يتضرر بالحبس لعدم التضرر به ولعله الوجه في الاقتصار في النص على اتخاذ الكيس المانع عن تنجس الثياب ففي صحيحة حريز فاذا كان الرجل ممن يقطر بولا او دما اتخذ كيسا وجعل فيه قطنا ثم علقه عليه ثم صلى يجمع بين صلوتي الظهر والعصر باذان واقامتين وظاهرها ايضا عدم وجوب تغيير الكيس لكل صلوة ويدل عليه ايضا العفو عن حمل كيس الاحلام مع نجاسته وهو المعبر عنه في بعض الاخبار بالكمرة وتغيير الشداد في المستحاضة تعبد **ثم** انه يتعين الاستظهار في المستحاضة بالاستثفار او يكفي مطلق ما يحصل به الاستظهار لان الظ ان المقصود منه بيان الفرد الغالب لا التعبد ويؤيده ما قيل من اطلاق بعض الاخبار بالاستيثاق وجهان لا يبعد الثاني قال في المدارك لم يتعرض الاصحاب لزمان اعتبار الدم وكيفية القطنة مع ان الحال قد يختلف بذلك والظ ان المرجع فيهما الى العادة انتهى وتبعه في ذلك جماعة منهم صاحب الذخيرة ومحشي الروضة وكاشف الغطاء وذكر بعض مشايخنا المعاصرين ان الذي يظهر من ملاحظة اخبار الباب انها لا تقدير له بل تبقى محتشية حتى تنتقل الى حالة اخرى ان كانت او تغيرها عند كل صلوة كما ستسمع انتهى **اقول** فيه مع ان مبدأ الاحتشاء غير معلوم انه لا دليل على وجوب بقائها محتشية الى الوقت المذكور نعم يستفاد من الاخبار انها لو بقيت كذلك الى وقت الصلوة اعتبر حالها وهي مع فعل ذلك الذي تقدم من الغسل والوضوء وتغيير القطنة والخرقة وغسل ظاهر الفرج بحسب حال الدم في القلة والكثرة والوسط بحكم الطاهر من الحدث والحيض بلا خلاف ظاهرا كما عن صريح المدارك وظاهر غيره بل اجماعا كما عن الغنية وكره وشرح الجعفرية وكشف الالتباس وغيرها وظاهر ما يعطي انه يجوز لها فعل ما يشترط بالطهارتين من دون تجديد شيء من المذكورات قال في محكي المصابيح بعد ذكر كلامهم في انها مع الافعال بحكم الطاهر ان قضية ذلك عدم وجوب تجديد الوضوء والغسل لغير الصلوة من الغايات كالطواف والمس ودخول المساجد وقراءة العزائم ونحوها ويظهر من التمسك كلماتهم في الصوم والوطي وينبغي القطع به على القول بجواز قضاء الفوائت عن الوضوء والغسل ومن البعيد وجوب اعادة الاهل عليها للطواف ومن المعلوم عدم وجوب استقلالا لدخول المساجد بغسل غير غسل الطواف وكلام الاصحاب غير صريح في هذا المقام انتهى وتبعه بعض مشايخنا

المعاصرين فقال لا يبعد الاشكال فظهر من عبارات الاصحاب في عدم وجوب تجديد شيء من ذلك عليها بعد فرض محافظتها على ما وجب عليها للصلوة لانها
تكون بحكم الطاهر من هذا الدم فلا يؤثر استمراره اثره نعم يحتاج الى الوضوء والغسل مع عروض اسباب اخر موجبة لهما من الجنابة والبول ونحوهما
انتهى وقد جزم بعض اخر من مشايخنا في كتابه بكفاية الاغسال والوضوءات الواجبة في الكثيرة لجميع الصلوات التي بعدها حيث قال بعد تحصيل غسل الروايات والعقل
في ضبر اوقاتها او فيها مؤخرا عن الصلوة من غير غسل ولا وضوء الا من حدث اخر موجب لهما من بول او مني او نحوهما لعموم الامر بها وعدم ثبوت مانع سوى الدم لم تثبت
مانعيته ولا وجوب الغسل لكل صلوة انما الثابت الاغسال الثلثة فتامل انتهى **اقول** قد تقدم تصريحهم في القليلة بوجوب الوضوء لجميع ما عدا
الغسل لكل صلوة فرضا او نفلا ففعل ما يجب عليها لصلوتها المفروضة لا يغني عن تجديدها للدخول في غيرها مما يشترط بالطهارتين ولذا صرحوا
بوجوب الوضوء لكل صلوة فرضا او نفلا والظاهر لزوم تغيير القطنة ايضا بل ظاهر استدلالهم على ذلك بان الدم حدث مقتضيه رفع حكمه على المتيقن لزوم التجديد
للطواف ايضا ولمس كتابة القرآن ايضا ولذا جزم صاحب الموجز وشارحه بلزوم تعدد الوضوء للطواف وصلوته بل تردد كاشف الغطاء في كفاية وضوء واحد لهما ومس
بعدا نجزم بوجوب تكراره بتكراره وبالجملة فالظاهر عدم كفاية افعال القليلة لازيد من صلوة واحدة وهذا جار في الوضوء بالنسبة الى الكثيرة فان الظاهر
عدم كفاية وضوءاتها في اوقات اغسالها لغير صلوتها التي تغتسل لها فان من اغتسلت وتوضأت في الاستحاضة المتوسطة لصلوة الفجر فالظاهر انه لا يغني
ذلك عن الوضوء للصلوة الاخرى المندوبة او المفروضة غير اليومية فالمحصل من مجموع كلماتهم ان الكافي من الاغسال التي يفعل للصلوة اليومية للدخول
في غيرها المشروط بالطهارة هو الغسل فقط ولعله لذلك كله صرح بعض الاجلة وان لم يصرح بلفظه انها اذا فعلت ما عليها من الاغسال كانت بحكم
الطاهر وينبغي مع الوضوء كلما يشترط بالطهارة ومع ذلك فربما ينافيه ما يظهر منهم من وجوب تقديم غسل الفجر اذا ارادت المستحاضة صلوة الليل
فان مقتضى الكلية المذكورة كفاية غسل العشائين لصلوة الليل اللهم الا ان يكون مرادهم كفاية الاغسال بالنسبة الى اوقاتها فيكفي بغسل الصبح
للدخول في كل عمل الى طلوع الشمس ويكفي بغسل العشائين الى نصف الليل فلا اثر له بعده كما صرح به في الروض حيث قال ليس للمستحاضة ان تجمع بين صلوتين
بوضوء واحد سواء في ذلك الفرض والنفل بل لا بد لكل صلوة من وضوء اما غسلها فللوقت تصلي به ما شاءت من الفرض والنفل اداء وقضاء مع الوضوء
لكل صلوة وتغيير القطنة وغسل المحل ان اصابها الدم ولو ارادت الصلوة في غير الوقت فعلت لاولا الوقتية وعلت باقي الافعال لكل صلوة
وكذا القول لو ارادت صلوة الليل لكن يكفيها الغسل عن اعادته للصبح على ما مر من التفصيل انتهى ونحوه ما في بعض الحواشي المعلقة على الارشاد
والظاهر انه لفخر الاسلام حيث ذكر ان وضوء المستحاضة للصلوة يبطل بالفراغ منها وغسلها للوقت لا يبطل الا بخروج الوقت فلو اغتسلت للصبح
لم يبطل الى طلوع الشمس يعلم من ذلك كله ان الاقوى وجوب تجديد الوضوء لكل ما يشترط بالطهارة كما عرفت من بروحاشية شا والموجز وشرحه
وض وكشف الغطاء والدليل عليه ما تقدم في الكثيرة من الوضوء لكل صلوة فمرادهم من انها اذا فعلت ما يجب عليها صارت بحكم الطاهر هو فعل الغسل
اللازم عليها والوضوء لكل صلوة وما هو بمنزلته كالطواف الا ان ما وجب عليها لاجل صلوتها المفروضة من الوضوء والغسل كاف في استباحة
غيرها من الصلوات الاخر وغيرها من العبادات كما قد يتوهم وكيف يجمع هذا مع حكمهم بعدم جواز الجمع بين فريضة ونافلتها بوضوء واحد فضلا عن
غيرها من النوافل وغيرها نعم لو قلنا بكفاية الوضوء الواحد مع الغسل في الكثيرة للصلوتين امكن الاكتفاء به لباقي الصلوات الى ان يحدث موجب اخر
للوضوء او الغسل نظير سائر الاحداث الكبيرة المحتاجة الى الغسل والوضوء كما انه لو قلنا بمقالة من يكتفي بالغسل عن الوضوء لم يجب عليها تجديد الوضوء لفرائضها
ولغيرها ولا لنوافلها فكل على مذهبه فيما يلزم على المستحاضة هذا هو الكلام في الوضوء اما الغسل فقد عرفت تصريح الروض وحاشية الارشاد بكفايته
لتمام الوقت وارتفاع اثره بعده فدعوى اتفاقهم على عدم تجديد الغسل لكل مشروط به وكفاية الاغسال الثلثة حتى لو خرج الوقت ممنوع بل لولا اتفاقهم على
كفايته ما دام الوقت باقيا امكن الخدشة في ذلك نظرا الى ان هذا الغسل من المستحاضة بمنزلة وضوء السلس والمبطون غير رافع للحدث فيقتصر في اباحته
لما اشترط بالطهارة على المتيقن فيجب تجديده لكل عبادة ودعوى ان الظاهر من الروايات كفاية الاغسال الثلثة للمستحاضة مطلقا ممنوعة لان المنساق
منها بيان ما تباح معه صلواتها المفروضة لا بيان اباحتها بالنسبة الى سائر العبادات بل لولا ظهور الاجماع على جواز دخولها بعد صلوتها المفروضة في عمل اخر
مشروط بالطهارة امكن القول بعدم الجواز بناء على ان الطهارة الحقيقية في حقها متعذرة واباحة الغسل الصلوة او المجد للدخول في عمل اخر مشروط
بالطهارة بعد فعل الاغسال الثلثة من دون تجديد وضوء ولا غسل نظرا الى انه لا دليل من النص والفتوى على حدثية الاستحاضة بحيث يوجب في الليل
والنهار ازيد من ثلثة اغسال والتحقيق انه لا ينبغي الاشكال في انه يستباح لها بعد غسلها للصلوة الدخول في عمل اخر مشروط بالطهارة ما دام وقتها
باقيا وهو الذي يمكن ان يدعى عليه الاجماع ولا ينافيه حكمهم بوجوب معاقبة الصلوة للغسل الظاهر في كون الغسل طهارة اضطرارية لا يباح
بها الا ما فعل بعده بلا فصل ويقتصر في العفو عن هذا الدم على ما لا يمكن الانفكاك عنه اذ لا استبعاد في العفو عن الفصل بالنسبة الى غير الصلوة
المفروضة التي تغتسل لها ويدل عليه قوله ع في رواية ابن سنان الاتية في وطي المستحاضة وكل شيء استحلت به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت
وما سيأتي في النفساء من ما حكي من المنتهى عن حمران بن اعين عن ابي جعفر ع من قوله لاسماء بنت عميس حين نفست بمحمد بن ابي بكر في ايام الحج اما الآن

فاخرجي الساعة واغتسلي وطوفي واسعي فاغتسلت واحتشت وطافت وسعت وصلت فان الظاهر فعل العبادات الثلث بغسل واحد للنفاس والاستحاضة ولا
الا ان يدعى احتمال اختصاص الغسل بالنفاس وكون الاستحاضة قليلة وفيه نظر هذا كله مضافا الى لزوم الحرج في الزامها بالغسل لكل عبادة لكن العمدة
ظهور الاجماع المستفاد من اطلاقات الاجماعات المتقدمة السابقة ولولاه لكان الاقوى وجوب تجديد الغسل عند كل عبادة مشروطة به بناء على تمامية الدليل
على حدثية ما يخرج بعد الغسل فدعوى العفو عنه بمجردها لا تسمع ثم ظاهر تلك الاجماعات كظاهر رواية البصري المتقدمة عدم اعتبار بقاء الوقت في كفاية
الغسل للصلوة ويؤيده كفاية الاغسال للصوم مع حكمهم بمنافاته لحدث الاستحاضة ولذا اوجب جماعة الاستظهار في منع الدم طول النهار فيكشف ذلك
عن ارتفاع حكم حدثها في مجموع النهار بتلك الاغسال مع ان جعل غسل المتوسطة للوقت معناه وجوب الاغتسال بعد خروجه لعبادة اخرى وان جاز الدخول
في الظهرين والعشائين بغير غسل وهو كما ترى ويؤيده ايضا بل يدل عليه ان المستند في حدثية دم الاستحاضة الكثيرة وايجابها الغسل ان كان النص
الدال عليه فلا يدل على ازيد من ثلثة اغسال وان كان ظهور معاقد الاجماعات الدالة على انها حدث فهو معارض بظهور كلمات المجمعين نقلة الاجماع
في كفاية الاغسال الثلثة في رفع حكم هذا الحدث ولذا اعترف بعضهم بانه حدث لا كالاحداث فظهر بذلك ضعف ما تقدم عن الروض وحاشية شا من عدم بقاء
الوقت وان كان يؤيده حكمهم بتقديم غسل الفجر لصلوة الليل الظاهر في عدم كفاية غسل العشائين لها على كل حال فلو فرضنا عدم سبق غسل لها في
صلوة كما لو حدث دم الاستحاضة في غير الوقت او في الوقت بعد الفراغ عن الصلوة وارادت فعل مشروط بالطهارة فلا اشكال في مشروعية الغسل له من
جهة ما تقدم من ان مقتضى القاعدة عدم مشروعية الغسل الغير الرافع الا بمقدار دلالة الادلة واما الرافع فيكفي في مشروعيته اطلاقات مشروعية ما
يتوقف على الطهارة من العبادات وكانه الى هذا نظر بعض مشايخنا المعاصرين وان لم يلتفت اليه حيث استشكل فيما ذكرنا وقال القليلة يتم بصفح عباراتهم
هنا وفي توقف الصوم بذلك بان طهارتها واستباحتها لتلك الغايات تابع للافعال الصلوتية نعم قد يلحق بالصلوة الطواف لكونه صلوة ولما
ورد في قصة اسماء بنت عميس ثم قال ويرشد الى ما ذكرنا زيادة على ما يظهر من مطاوي كلماتهم خصوصا في توقف الصوم والوطي على الغسل عدم ذكر جملة
منهم ما يتوقف على اغسال المستحاضة ووضوءاتها في غايات الوضوء والغسل ولعله لما ذكرنا اذ ليست هي ح غايات مستقلة بشرع الافعال لها
حينئذ ابتداء بل هي تابعة لتكليفها الصلوتي فيكون حينئذ من قبيل الاحكام لها لكن الجرأة على الجزم بذلك عاجلا على مثل هذه الاشغال
لا تخ عن اشكال ونظر انتهى لكن الاقوى مشروعية الغسل لها قبل دخول الوقت فتغتسل وترتفع به حكم حدثها كما تقدم عن ض وصرح به كاشف الغطاء
لان المستفاد من اخبار ايجاب الاستحاضة الغسل والوضوء ولو لاجل الصلوة اليومية ارتفاع حكم الحدث بهما مطلقا من دون اختصاص بوقت الصلوة
ولذا لو اتفق وجوب صلوة للكسوفين او غيرهما عليها لم يكن للفقيه الالتزام بسقوطها عنها لاجل عدم تمكنها من رفع الحدث وعدم الدليل على رفع حكم
حدثها بالوضوء او الغسل ودعوى قيام الاجماع ودلالة النص الوارد في غسل اسماء بنت عميس للطواف به على مشروعية غسلها او وضوئها لو اتفق
وجوب العبادة المشروطة بهما عليها قبل الوقت ولم يقم على المشروعية للنوافل دليل كما ترى هذا مع ان لنا ان نتمسك في ذلك بعموم استحباب
النوافل مثلا وما تقدم من دعوى تقييدها بارتفاع الحدث او حكمه والمفروض عدم ارتفاعه هنا قطعا وعدم الدليل على ارتفاع حكمه بالغسل ما لم
يدل دليل على مشروعيته مدفوعة بمنع تقييد تلك العمومات بارتفاع الحدث او حكمه غاية ما يستفاد من مثل قوله ع لا صلوة الا بطهور توقف الصلوة
على استعمال الطهور فالعمومات جارية في حق كل من تمكن من ذلك لتعلق امر الشارع باستعمال الطهور مقدمة لتلك الصلوة ويكفي ذلك في مشروعية
الغسل والوضوء لكل عبادة مشروطة بالطهارة بل لولا ما تقدم من الاجماع المنقول على عدم ارتفاع حدث الاستحاضة بالغسل والوضوء امكن دعوى
رفع حدث الاستحاضة بهذا الغسل والوضوء المامور بهما بهذا الامر المقدمي ودعوى ان المراد بالطهور استعماله على وجه يرفع الحدث او يبيح الصلوة
الاول معلوم الانتفاء هنا والثاني غير معلوم التحقق والعام بالنسبة اليه كالمخصص بالمجمل مدفوعة بما يظهر بادنى تامل ثم ان الاقوى جواز
وطئها بدون الافعال كما عن المعتبر وكره ويروس والبيان والموجز وشرحه وض ومجمع الفائدة وك وخيره وقواه في مع صد وشرح الجعفرية لعمومات
جواز وطي الازواج وما ملكت ايمانهم وقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن ورواية ابن سنان ولا باس ان ياتيها بعلها
متى شاء الا في ايام حيضها بل موثقة زرارة فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها بناء على ان الظاهر من الحل لغة وعرفا حلية الصلوة لها
في مقابل حرمتها عليها لا اجزائها وصحتها في مقابل فسادها لان الحل يرادف الاباحة المراد بها المعنى الاعم الشامل للوجوب لعدم تعقل المعنى الاخص
في العبادات ويؤيده ان صحة الصلوة يتوقف على الاحتشاء والاستثفار ولا يتوقف عليهما الوطي قطعا كيف ولو اريد اباحة الدخول من جميع
الجهات لزم توقف الوطي على اجراء سائر مقدمات الصلوة التي لا تباح الصلوة بدونها اللهم الا ان يراد ما يتوقف عليه اباحة الصلوة من حيث
الاستحاضة كما يظهر من قوله ع في اول الرواية المستحاضة تكف عن الصلوة ايام اقرائها ثم تحتاط بيوم او يومين ثم تغتسل كل يوم وليلة ثلث مرات
وتحتشي لصلوة الغداة وتجمع بين الظهر والعصر بغسل وتجمع بين المغرب والعشاء بغسل فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها بل الانصاف
عدم صحة التمسك بها لمذهب الجماعة لو لم يتمسك بها للخلاف من حيث ان المتبادر عرفا اباحة الدخول في الصلوة في مقابل الحدث الذي لا يستبيح

٢ ويلزم من ذلك

الصلوة وعدا باحتها للحائض من هذه الجهة ايضا لا من جهة الحرمة الذاتية كما اشرنا اليه في احكام الحائض وقد صرح بما ذكرنا من زيادة الاباحة بعد انقطاع المانع عن الدخول في الصلوة قوله ع في رواية البصري المروية عن التهذيب بعد الامر بالاغتسال لكل صلوتين وكل شيء استحلت به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت وغيره من الظهور ما لا يخفى ونحوها في الظهور قوله ع في موثقة سماعة بعد الامر بالاغتسال ثلثة في الكبيرة وغسل واحد في المتوسطة وان اراد زوجها ان يأتيها فحين تغتسل وقوله ع في صحيحة مالك بن اعين قال سئلت ابا جعفر ع عن المستحاضة كيف يغشاها زوجها قال ينظر ايام التي كانت تحيض فيها وحيضها مستقيم فلا يقربها في عدة تلك الايام من ذلك الشهر ويغشاها فيما سوى ذلك من الايام ولا يغشاها حتى يأمرها فتغتسل ثم يغشاها ان احب وحمل الغسل على غسل الحيض بعيد جدا نعم هو غير بعيد في رواية الاخرى عن النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم قال نعم اذا مضى منذ وضعت بقدر عدة ايام حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس بعد ان يغشاها زوجها يأمرها فتغتسل ثم يغشاها ان احب وفي المحكي عن قرب الاسناد بعد الامر بالاغتسال فلتتوضأ ثم يواقعها زوجها قال اذا طال بها ذلك فلتغتسل ولتتوضأ ثم يواقعها ان اراد وعن الرضوي والوقت الذي يجوز فيه نكاح المستحاضة وقت الغسل وبعد ان تغتسل وتنظف لان غسلها يقوم مقام الطهر للحائض وقد يستدل ايضا بصحيحة ابن مسلم المحكي عن المعتبر عن كتاب المشيخة لابن محبوب عن الباقر ع في الحائض اذا رأت دما بعد ايامها التي كانت ترى فيها فلتقعد عن الصلوة يوما او يومين ثم تمسك قطنة فان صبغ القطنة دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلوتين بغسل ويصيب منها زوجها ان احب وحلت لها الصلوة وصحيحة صفوان عن ابي الحسن قلت جعلت فداك اذا مكثت المرأة عشرة ايام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلثة ايام طاهرا ثم رأت الدم بعد ذلك أتمسك عن الصلوة قال لا هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة بعد قطنة وتجمع بين الصلوتين بغسل ويأتيها زوجها ان اراد بناء على ان الظاهر من الصحيحين ترتب جواز اتيان المستحاضة على ما ذكر من الاغسال والاولى الاكتفاء بغيرهما من الروايات في تخصيص العمومات السابقة او تقييد المطلقات بعد الغض عن ورودها في بيان الاباحة الذاتية للوطي التي لا تنافي توقفه على شيء آخر كما في آية الازواج وما ملكت اليمين او في مقام الاباحة في الجملة كما في رواية ابن سنان وامثالها الدالة على جواز اتيان المستحاضة فيما عدا ايام حيضها واما حملها طرا على استحباب خصوص الاغسال او جميع الافعال للوطي او كراهة الوطي بدونها كما عن اكثر الجماعة المتقدمة اليهم الاشارة منهم المحقق والمص والشهيدان فهو في غاية البعد وبالجملة فطرحها في غاية الاشكال سيما مع موافقتها العمل معظم القدماء بل كافتهم الا من شذ كالقاضي حيث قال في محكي المهذب والافضل لها قبل الوطي ان تغسل فرجها نعم اختلفوا بين من عبر بالاباحة بجميع الافعال كما عن الاسكافي والمقنعة والنهاية والجمل والعقود والمراسم والسرائر والكافي بل ظ جماعة اتفاق القدماء عليه فعن المعتبر ايماء الاصحاب الى ذلك ولم يصرح جواب وهو معنى ما قالوا ويجوز لزوجها وطيها اذا فعلت ما تفعله المستحاضة عن هي وما عن الاوائل فالذي تعطيه عبارات اصحابنا التحريم وفي كري ظ الاصحاب توقف حل الوطي على ما تتوقف عليه الصلوة والصوم من الوضوء والغسل لقولهم يجوز وطيها اذا فعلت ما تفعله المستحاضة وعن كشف الالتباس ان ظ الاصحاب المنع مع الاخلال بالافعال وبين من اقتصر على الاغسال وتجديد الوضوء كما عن ظ وبر الاحكام وبين من اهمل ذكر الوضوء كما عن رسالة الصدوق والهداية وعن مع صد الميل اليه او القول به ولا اشكال فيه ان قلنا بوجوب تقديم الوضوء على الغسل عند اجتماعهما واما على المختار من عدم اعتبار التقديم فيمكن اعتبار توقف حل الصلوة بها عليه مضافا الى ما تقدم من رواية قرب الاسناد والتحقيق انه ان اريد بذلك توقف الوطي على فعل الافعال لاجله وان فعلها قبل ذلك للصلوة فقد عرفت سابقا كفاية الغسل للصلوة لكل عبادة مشروطة بالطهارة فضلا عن الوطي وان اريد من مقتضى الاجماعات المنقولة توقفه على فعل تلك الافعال للصلوة ففيه انه ليس في الاخبار ما يدل عليه سوى قوله ع في موثقة زرارة فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها وقوله ع في رواية البصري وكل شيء استحلت به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت ولا دلالة في شيء منهما على اعتبار ما عدا الغسل اما الثاني فلما تقدم من ان الطواف لا يكفي فيه ولا يشترط من الافعال التي فعلت للصلوة الا الغسل لا عتبار تجديد ما عداه لرو عدم تضح تركها للصلوة في صحته بعد ان فعلت فتعين ارادة الغسل فقط فهو المعتبر ايضا في حل الوطي واما الرواية الاولى فان اريد منها الشرطية حلية الصلوة فعلا من جهة جميع الامور اللازمة على المستحاضة فاللازم منه عدم جواز وطيها بعد الصلوة اذ لا يجوز لها الصلوة ح فعلا لتوقفها على تجديد الوضوء والقطنة وغسل الفرج فتعين ان يراد بالشرطية اما توقف حل الوطي على حل الصلوة من جهة الغسل فقط واما تعلقه على حلية الصلوة فعلا من جميع الجهات في زمانها ولو ارتفعت عند الوطي اما بمجرد الوطي لا بين الافعال والصلوة مع معاقبة الوطي لها للتلازم يخرج الافعال عن قابلية الصلوة معها والثاني مع انه خلاف ظ الاجماع مستلزم لخلاف الفرض اذ بمقدمات الوطي يخرج الافعال عن قابلية الصلوة بها لكونه اشتغالا بغير مقدمات الصلوة مع استلزامه الاخلال ببعضها كاخراج القطنة ورفع الخرقة الملازمين لخروج الدم فدار الامر بين احد الاولين والاول مستلزم لتقييد الحلية بكونها من جهة الغسل فقط والثاني مستلزم لعدم مقارنة زماني الشرط والجزاء وهو خلاف الظ في مثل هذا التركيب فلو لم يرجح الاول بقرينة الرواية الثانية

التي عممت ان المراد بها استحلال الصلوة من حيث الغسل فقط فلا اقل من التساوي فيقتصر على المتيقن وهو التوقف على الغسل وينفي الشرطية الثانية في كفاية الغسل فالاقوى توقف الوطي على الغسل فقط بل يظهر منهم مع صدق الخلاف فيه لا غير وان المراد من الافعال في عباراتهم الاغسال حيث قال في شرح قول المصنف قده ومع الافعال تصير بحكم الطاهر المراد بالافعال جميع ما تقدم من الغسل والوضوء وغيرهما الى ان قال في الروض مفهوم عبارته انها بدون الافعال لا يأتيها زوجها وانما يراد بها الغسل خاصة اذ لا تعلق للوطي بالوضوء واحتمال فيه مع استناده الى ظ عبارات الاصحاب واستدل بالاخبار الدالة على الاذن في الغسل بعد الوطي انتهى بقي الكلام في انها ان لم تكن مسبوقة بغسل للصلوة كما لو حدثت الاستحاضة قبل الوقت فهل لها ان تغتسل لاجل الوطي الاقوى ذلك كما هو ظ روايتي مالك بن اعين وقرب الاسناد ولو اغتسلت لعبادة مشروطة بالطهارة في غير وقت كما مر من صحته اكتفى به للوطي بل الاحوط ان لا يوقع الغسل لخصوص الوطي والاحوط منه ان لا يوقعها الا مسبوقا بالاغسال جميع الافعال لاجل الصلوة واحوط منه ان لا توقع مع ذلك الاغتسال بل تأتي بالافعال لخصوص الوطي ايضا واما حكم اللبث في المساجد ودخول المسجدين فالمش كما عن موضع من المصابيح توقف جواز دخولها على الغسل وعن موضع من المصابيح على الغسل وعن موضع آخر منه انه قد تحقق ان مذهب الاصحاب تحريم دخول المساجد وقراءة العزائم على المستحاضة قبل الغسل ثم نقل بعض الاقوال المنافية لذلك منها جواز دخولها من غير توقف كقراءة العزائم ثم قال ولا ريب في شذوذ هذه الاقوال وحكي عن حواشي الرانه قال بل اما حدث الاستحاضة الموجب للغسل فظ الاصحاب انه كالحيض وعن شارح النجاة الاجماع على تحريم الغايات الخمس على المحدث بالاكبر عند المش ثم قال وظاهرها الاجماع على وجوب غسل الاستحاضة لدخول المساجد لقراءة العزائم ويستفاد ذلك من الغنية والمعتبر وكره انتهى **اقول** كان المراد مفاهيم عبارات الكتب التي ذكرها قال في الغنية ولا يحرم على المستحاضة شيء مما يحرم على الحائض وحكمها حكم الطاهر اذا فعلت ما ذكرنا بدليل الاجماع المشار اليه انتهى وفي المعتبر مذهب علمائنا اجمع ان الاستحاضة حدث تبطل الطهارة بوجوده فمع الاتيان بما ذكر من الوضوء ان كان قليلا والاغتسال ان كان كثيرا يخرج عن حكم الحدث لا محالة وتستبيح كلما تستبيحه الطاهر من الصلوة والطواف ودخول المساجد وحل وطيها وان لم تفعل ذلك كان حدثها باقيا ولم يجز ان يستبيح شيئا مما يشترط فيه الطهارة انتهى وعن كره اذا فعلت المستحاضة ما يجب عليها من الاغسال والوضوء وتغيير القطنة والخرقة صارت بحكم الطاهر عند علمائنا اجمع الى غير ذلك مما في المعتبر وعن الوسيلة اذا فعلت ما تفعله المستحاضة لم يحرم عليها شيء مما يحرم على الحائض الا دخول الكعبة انتهى وفي البيان ولا يحرم عليها شيء من محرمات الحيض اذا اتت باللازم عليها انتهى وقد يخدش في ذلك كله بعدم دلالة شيء من العبارات على المطلب المذكور لان مفهوم قولهم اذا اتت بما عليها لا يحرم عليها شيء مما يحرم على الحائض انها اذا لم تفعل انتفى هذا الحكم الكلي لا انه يحرم عليها جميع ما يحرم على الحائض فان انتفاء السالبة الكلية لا توجب الموجبة الكلية ويمكن ان يقال ان هذا الكلام من قبيل قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء يدل على استناد انتفاء الحكم في كل فرد الى وجود الشرط فهو من قبيل المانع للاحكام النفيية في الجزاء فيفيد السلب الكلي واما الوهن فيما استظهر من العبارات بانه لو كان الامر كما ذكر لدلت عباراتهم على تحريم دخول المساجد على المستحاضة القليلة وعلى الكثيرة اذا اخلت بالاحتشاء والتلجم بعد الغسل ولو مع فترة نعلم لاجلها بعدم خروج الدم الى الظاهر فضلا عن تلويث المسجد فهو وارد على ظاهر عباراتهم لا زم على كل تقدير ودعوى ان مفهوم عباراتهم انها متى اخلت بما عليها من الطهر من الحدث والخبث لم يكن بحكم الطاهر بل هي اما محدثة او ذات نجاسة فلا يجوز لها الدخول فيما يشترط بالمفهوم من الطهارتين وح فان ثبت توقف دخول المساجد وقراءة العزائم على الطهارة من الاستحاضة حرم عليها قبل الطهارة والا فلا هذا ولكن الانصاف ان عدم اعتبار تغيير الخرقة وشبهه مما لا ينفع من جهة الحدث مشترك الورود وارادة ما يعم الحدث والخبث من لفظ الطاهر مع ان في بعض العبائر انها بحكم الطاهر خلاف الظاهر فالكلام في توقف الامر على رفع الحدث الاستحاضة لا يجدي فيه ما ذكر من العبارات الا من جهة ذكرهم دخول المساجد فيما يستبيحه الطاهر في كلام بعضهم كالمحقق والمص قدس سرهما ومنه انه عطف عليه ايضا حل الوطي الذي لا يقول المحقق بتوقفه على الطهارة من الحدث فدل على ان ذكره له فيما يستبيحه الطاهر لا يدل بالمفهوم على عدم استباحة المحدث له مطلقا فتأمل بل يمكن الاستشهاد لذلك بما ذكروا في باب ما يجب له الغسل ولذا استثنى في الجعفرية من عموم هذا الكلام غسل المس فلولا عموم الكلام لجميع الاغسال الخمسة لم يحسن الاستثناء هذا كله مضافا الى ذلك الرضوي المنقدم المنجبر بما ذكرنا من نقل الاتفاق المؤيد بالشهرة المحققة فالحكم لا يخ عن قوة وفاقا لصريح المحقق والشهيد والكركي وغيرهم وخلافا للمحكي عن الدروس وفي الحكاية نظر وض بشرط امن التلويث ومجمع الفائدة ولك وخيرة وشرح تج والرياض والمناهل وغيرها وكذا قراءة العزائم وفاقا للوحيد في شرح المفاتيح وبعض من تأخر عنه ولو اخلت المستحاضة بالاغسال الواجبة عليها لم يصح منها الصوم بلا خلاف بين الاصحاب كما في ظ لك وشرح المفاتيح ومستظهر الحدائق بل عن مع صد وض وحواشي ثر ومنهج السداد والطالبية الاجماع عليه للامر بقضاء الصوم فيما رواه اصحابنا كما عن ط ورواه في الصحيح عن علي بن مهزيار قال كتبت اليه امرأة طهرت من حيضها او نفاسها من اول شهر رمضان ثم استحاضت وصلت وصامت شهر رمضان من غير ان تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين فهل يجوز صومها وصلوتها ام لا فكتب تقضي صومها

ولا تقضي صلوتها لان رسول الله كان يامر فاطمة ونسائه بذلك الخبر ولا يقدح في الاستدلال به اشتماله على ذكر الصديقة الطاهرة مع ما هو المعروف بين الشيعة وتكاثرت به الاخبار من انها صلوات الله عليها لم ترحمرة قط لا حيضا ولا استحاضة اذ ليس في الرواية الامر النبوي اياها بذلك فلعله لتعليم المسلمين مع احتمال ان يكون المراد فاطمة بنت ابي حبيش التي مر ذكرها في مبحث الاستحاضة مع انه ليس ذكرها في علل الاشكال مع انه ليس ذكرها في رواية الصدوق في الفقيه والعلل كما لا يقدح اشتمالها على نفي قضاء الصلوات عليها مع ما علم من الاجماع وجوب قضائها لان عدم العمل بجزء من الرواية المخالفة بظاهره للاجماع لا يوجب سقوط الرواية عن الحجية في غيره وما اشبهه بالعام المخصص بل هو هو بالنسبة الى دليل حجية الخبر فافهم وقد ذكروا في توجيه الرواية وجوها لا تخ بعضها عن بعد وما اشبهه بالعام المخصص يقشعر منها الجلود ثم قد يحتمل ان يكون تقضي في الموضعين بصيغة المجهول ويراد بالقضاء الاداء كما في قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم فالمراد ان الصوم يؤدى مع الاخلال بالغسل والصلوة لا يؤدي وهو وان كان خلاف الظاهر من وجوه الا انه اولى من طرح جزء من الرواية لكن الانصاف عدم الاعتناء بهذا الاحتمال كما لا يخفى ثم ان الرواية كما ترى مختصة بالكبيرة فالتعدي الى المتوسطة كما هو المشهور يحتاج الى دليل الآن يدعى تنقيح المناط وكيف كان فلا ارتياب عند الكفارة لانها معلقة في النصوص على الافطار لا على مجرد افساد الصوم فهو كترك النية في الصوم المصرح في النص وجوبها ولعله لكونها في حكم الجنب لصدق ترك الصوم عمدا مع العلم بالاشتراط المسلم انه ليس في الرواية تعرض لبيان مدخلية ما عدا الاغسال في الصوم فلا وجه لتوقفه على الوضوء وغيره وان كان قد يوهمه بعض العبارات المحكية وهل يتوقف صوم كل يوم على اغسال نهاره كما عن بعض او كره والبيان لان الناقض المنافي للصوم حدث النهار او الفجر خاصة كما احتمله كاشف اللثام تبعا لنهاية الاحكام وان لم يوجد قائل به ولعله لان غسل الظهرين بمنزلة الغسل للجنابة الحاصلة في اثناء النهار مكتفي في الصوم الدخول فيه مع الطهارة عن الحدث الاكبر او مع ليلته اللاحقة كما هو ظ كل من عبر بتوقفه على الاغسال بل على ان الظاهر من الرواية اناطة قضاء الصوم باخلالها بما على المستحاضة من الغسل لكل صلوتين ولا يسمع استبعاد توقفه على غسل الليلة المستقبلة مع سبق انعقاد الصوم كما قطع به جماعة منهم الشهيد في كرى او مع الليلة الماضية مطلقا بشرط عدم تقدم غسل الفجر في الليل كما اختاره في كرى وتبعه في ض بعد ان احتمل الاول وجوه بل القول الاقوى هو الاخير استفدناه من الرواية كون المنع للحدث وان بنينا على التعبد فالثالث لما عرفت من الظهور وعلى اناطة الحكم بالحدث فالاقوى تقديم غسل الفجر لوجوب رفع الحدث المنافي عند الدخول في الصوم مع الامكان كغسل الجنابة ومنقطعة الحيض ولو بنينا على ظ الرواية من اناطة القضاء بالاخلال بما يجب للصلوة توجه عدم الوجوب كما عليه جماعة بل ولو قلنا باناطة الحكم بالحدث اذ لا دليل على رفع الحدث بالغسل المقدم فان الظاهر من الرواية توقف الصوم على الغسل للصلوة وليس الغسل قبل الوقت غسلا لها ولو الاحوط تقديم الغسل ثم تجديده بعد الوقت للصلوة ثم ان ذكر الغسل لاجل الصوم على المستحاضة الوسطى هل يتوقف على الغسل قبل الفجر او يكفي الغسل قبل صلوة الفجر او يكفي ولو بعد الصلوة وجوه الا انه لم يوجد قائل بالاول وان احتمله في لك مع التصريح بضعفه ثم حكى عن المحقق الثاني في حاشيته ثم انه قد وقع في بعض الحواشي المنسوبة الى الشهيد تقييد وجوب الغسل على المتوسطة بما اذا كان الغمس قبل الفجر قال وهذا يكاد يكون مخالفا للاجماع ويمكن ان يكون اراد بالفجر صلوته او ان يكون سقط لفظ الصلوة من قلم الناسخ او ان تلامذته تصرفوا فيه كما تصرفوا في غيره انتهى **اقول** ولعل وجه التقييد بما ذكر ان المتيقن من حدث الاستحاضة المتوسطة منافاتها لابتداء الصوم كما في الجنابة دون استمراره وانما لم يقل به في الكبيرة لاطلاق النص وقد عرفت اختصاصه بالكبيرة وان التعدي لو كان الى المتوسطة فبالاجماع والمتيقن منه ما ذكرنا واما الاحتمال لان الاخبار فمبنيا على ما تقدم من ان الغمس في المتوسطة بعد الصلوة توجب غسلا للظهرين الا ان عرفت ان الاول لا يخ عن قوة **واما النفاس** بكسر النون الذي هو لغة بمعنى ولادة المرأة كما عن جماعة مما او لعله ماخوذ من النفس بمعنى الدم كما يقال نفس سائلة او من تنفس الرحم بالدم او من النفس التي هي الولد يقال نفست المرأة وتفست بضم النون وفتحها مع كسر الفاء فيهما وفي المحيض بفتح النون لا غير والولد منفوس ومنه الحديث لا يرث المنفوس حتى يستهل صائحا والمرأة نفساء بضم النون وفتح الفاء وقد يفتح النون ويسكن الفاء والجمع نفاس بكسر النون مثل عشراء وعشار وعن الصحاح انه ليس في كلام العرب يجمع فعلاء على فعال الا نفساء وعشراء ويجمعا على نفساوات وعشراوات انتهى وكيف كان فلا اشكال في انه لا نفاس ولا حدث مع عدم الدم كما حكى انه اتفق في زمان النبي خلافا لبعض العامة ثم لا فرق بين ان يكون معها او بعدها على المش بل عن ت ان ما يخرج مع الولد عندنا تكون نفاسا واختلف اصحاب الشافعي انتهى ويصدق عليه عرفا ولغة في رواية زريق المحكية عن المجالس عن امرأة حامل رأت الدم قال تدع الصلوة قلت فانها رأت الدم وقد اصابها الطلق فرأته وهي تمخض قال تصلي حتى يخرج رأس الصبي فاذا خرج رأسه لم يجب عليها الصلوة وكلما تركته من الصلوة في تلك الحال لوجع او لما فيها من الشدة والجهد قضته اذا خرجت من نفاسها قلت جعلت فداك ما الفرق بين دم الحامل ودم المخاض قال ان الحامل قذفت دم الحيض وهذه قذفت دم المخاض الى ان يخرج بعض الولد فعند ذلك يصير دم النفاس فيجب ان تدع الصلوة في النفاس والحيض فاما ما لم يكن حيضا ونفاسا فانما ذلك من فتق في الرحم ويؤيد ذلك بل يدل عليه رواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن النبي ما كان الله ليجعل حيضا مع حبل يعني اذا رات الدم وهي حامل لا تدع الصلوة

الا ان ترى الدم على راس الولد اذا ضربها الطلق ورات الدم تركت الصلوة فان التفسير ان كان من النبي او الامام صلوات الله عليهما والا فهو دليل على انه هو مؤيد خلافا للمحكي عن ظ مصباح السيد وجمل الشيخ والغنية والكافي ووسيلة والجامع حيث فسروا النفاس بما تراه المرأة عقيب الولادة ويمكن ان يريدوا به الغالب كما صرح به المص في لف او بعد ابتداء الولادة وظهور شيء من الولد كما احتمله كاشف اللثام ويحتمله كلام المعتبر وعلى تقدير المخالفة فلعلهم استندوا مضافا الى الشك في صدق النفاس المستلزم للرجوع الى اصالة الطهر المعتضدة بعدم الحمل قبل انفصال الولد ولذا يجوز مراجعة الزوج حينئذ لو طلقها الى موثقة عمار عن المرأة يصيبها الطلق يوما او يومين او اياما فترى الصفرة او دما قال تصلي ما لم تلد ونحوها تحكى الصدوق بناء على ان الظاهر منها انها لم تلد لا بعد الفراغ ومنها انه محمول على الغالب كما لا يخفى وكيف كان فلا اشكال ولا خلاف في انه لا يتحقق النفاس بخروج الدم قبلها اي قبل الولادة ودعوى الاتفاق عليه محكية عن جماعة ولا خلاف ايضا في كونها استحاضة اذا قلنا بان الحامل لا تحيض وهذا قال في محكي ت الذي يخرج قبل الولادة ليس بحيض عندنا الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة على ان الحامل المستبين حملها لا تحيض وكذا لا اشكال فيما اذا لم يستجمع الدم شرائط الحيض وهل يعتبر بينهما تخلل اقل الطهر بينه وبين النفاس كما عن ت نفي الخلاف عنه ويدل عليه الطلاق ان الطهر لا يكون اقل من عشرة وما دل على ان النفاس حيض محتبس وان النفساء كالحائض والطلاق موثقة عمار ورواية زريق المتقدمتين مع ان الفرق بين دم المخاض وما تراه الحامل في رواية زريق لا محصل له الا كون المخاض من المقدمات القريبة للولادة غالبا بقرب الوضع وصحيحة ابن المغيرة في امرأة نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثم طهرت ثم رات الدم بعد ذلك قال تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس حيث ان الظاهر منها ان عدم مضي ايام الطهر مانع عن الحكم بحيضية الدم المرئي بعد النفاس ولذا تواترت النصوص وتظافرت الفتاوى بان المتمكن من اكثر النفاس استحاضة فكذا المرئي قبله لعدم القول بالفصل بين المتقدم والمتاخر كما صرح به في الروض ام لا لاطلاقات ادلة الحيض لعادته وقاعدة الامكان السليمة عما ذكرنا لوجوه لاحتمال ارادة الشيخ من معقد نفي الخلاف ما بين النفاس والحيض المتاخر ولا فلا يسمع عنده حيض متقدم على النفاس من جهة ما ذكره مدعيا عليه الاجماع من ان الحامل لا تحيض ويؤيده ما ذكرنا انه استدل في هذه المسئلة على كون الدم قبل الولادة ليس حيضا بالاجماع على عدم حيض الحامل من غير تعرض لاعتبار اقل الطهر وانما دل على عدم حصول الحيض اللاحق قبل انقضاء عشرة ايام من انقضاء الدم الاول فهي تحديد للعدة وهو نقاء اجتماع الدم في الرحم بعد خروجه في المرة السابقة ولذا اتفقوا على اعتبار تعدد طهر كامل في الحيض المسبوق بالنفاس ولعل ما ذكرنا هو مراد من حيث قال لو ولدت قبل عشرة ايام بعد حيض الدم الاول فالاقرب انه استحاضة مع احتمال كونه حيضا لتعدد طهر كامل عليه نقصان الطهر انما يؤثر فيما بعده لا فيما قبله وهنا لم يؤثر فيما بعده لان ما بعد الولد نفاس اجماعا فالاولى ان لا يؤثر فيما قبله ويمنع اشتراط طهر كامل بين الدمين مطلقا بل بين الحيضين ولو رات الحامل الدم على عادتها وكذا على الاتصال من غير تخلل نقاء اصلا فالوجهان انتهى واما ما ذكر من كون النفاس حيضا محتبسا وان النفساء كالحائض فلم يثبت كليته على وجه يجدي فيما نحن فيه مع انه ما دل على التحديد باقل الطهر اذ احض اعتبار على ما عرفت بالحيضية الثانية فالظاهر منها الحيضة الغير المحتبسة التي تحتاج الى ان يجتمع في الرحم بعد خروج الدم في المرة السابقة ولهذا يعبر عما بينهما بالقرء الذي هو بمعنى اجتماع الدم في الرحم فلا يجدي كون النفاس حيضا محتبسا في اشتراط مسبوقيته بطهر كامل ولذا لا يعتبر ذلك بين النفاسين اجماعا ولو تعبير بين نفاس وحيض متاخر عنه اجماعا ايضا واما الروايتان فضعيفتان واما الصحيحة فمضمونها غير محل الخلاف ودعوى عدم الفصل ممنوعة كما ستعرف ولعله لذلك كله او بعضه اختار المحقق في المدارك وجيزة صبحا الاحكام منها وفي مع صدعن كرة فتوى ونسب الى الحواشي المعدودة من الشهيد على القواعد نسبة تحكى عنه وقد عرفت عدم تمامية الا ان الانصاف انه لا وجه للخروج عن اطلاق الروايتين المعتضدتين بالشهرة بل عدم الخلاف كما عرفت وبما تقدم في مسئلة اقل الطهر بين الحيضتين من ان المستفاد من بعض الاخبار ومعاقد الاجماع ان حال الطهارة للمرأة مطلقا لا يكون اقل من عشرة ولذا اجبنا بها عن صاحب الحدائق حيث جوز تخلل الطهر اقل من العشرة بين اجزاء الحيضة الواحدة فراجع الآن في اجماع ت ما عرفت وفي اخبار اقل الطهر ما لا يخفى من ظهوره في الطهر بين الحيضتين مع انها انما ينفي كون الاقل طهرا فلعله حيض او نفاس و حالة حدث بين الحالتين فالعمدة الروايتان مع امثالهما الحيض السليمة عن ورود قاعدة الامكان لعدم الدليل اولها في المقام وما ذكرنا يظهر حال تحقق اتصال الحيض بالنفاس كما عرفت احتماله ويقال هنا زيادة على الصورة السابقة ان في الحكم بحيضية الدم السابق منافاة لما دل على اشتراط كون الطهر عشرة اذ لم يحكم هنا بطهر حتى يعتبر كونه عشرة بل الحكم ما طهر حقيقة يعتبر كونه عشرة بل يحكم باتصالهما او بكون المجموع شيئا واحدا فتامل **ثم** ان ظ سببية الولادة للنفاس ودورانه مدارها صدقها عرفا ولا اشكال في صدقها بخروج ادمي كله او بعضه واما خروج المضغة قبل الولادة عليه لا يخ عن خفاء الا ان المعروف بين الاصحاب كما قيل الحاقه بالادمي بل عن كره انها ولادة مضغة او علقة بعد ان تشهد القوابل انها لحمة ولد ويتخلق منه الولد كان الدم نفاسا بالاجماع لانه دم جاء عقيب حمل انتهى وفي المنتهى لو وضعت شيئا تبين فيه خلق الانسان فرات الدم فهو نفاس اجماعا انتهى ويؤيده ما دل على انه حيض محتبس فلا ينبغي الاشكال في حكم المضغة فضلا عن العلقة كما عن المحقق الاردبيلي في شرح الكتاب حيث قال ان الخارج مع المضغة وبعدها ليس بنفاس وان علم كونها مبدء ادمي لعدم العلم بصدق الولادة ولكنا

بذلك نهى واما العلقة فقد عرفت دعوى الاجماع عليها من كرة ونحوها عن شرح الجعفرية لكن مع التقييد فيها كما عرفت بالعلم بكونها منشأ ادمي وح يرتفع الخلاف فيه بعد ملاحظة استناد المانع الى عدم العلم بكونه مبدأ نشوء ادمي كما عن المعتبر والمنتهى وغيرهما ومن هنا انكر الشارح فرض علم توقف في الحكم مع فرض العلم بكونها مبدأ نشوء نعم ربما يستند في المنع الى عدم صدق الولادة عرفا لكن الفرق بين العلقة والمضغة مشكل الا بدعوى الاجماع في الثاني ومنعه في الاول مع التمهيد لقبال الحاق النطفة اذا علم كونها مبدأ نشوء ادمي ولعله لصدق النفاس عرفا ولكونه من الحيض المحتبس والمراد بكونها مبدأ نشوء ادمي تحاشر فيها على صيرورتها علقة ولذا قيل ان العلم بذلك متعسر او متعذر والا فالنطفة مطلقا مستعدة لتحقق الولد منه وبهذا الاعتبار يطلق الوالد على الاب واعلم ان النفاس لا حد لاقله بل يكفي فيه نقل المسمى فلو رأت لحظة ولم يعد بطل صومها ولو رأت لحظة اخرى في اخر العشرة كان تمام العشرة حيضا ولا خلاف في عدم التحديد بل الاجماع عليه عن ف والغنية والمعتبر وكرة وكرى ويدل عليه مضافا الى اناطة الحكم بالمسمى الصادق على القليل والكثير رواية ليث المرادي عن النفساء كم حد نفاسها حتى يجب عليها الصلوة وكيف تصنع قال ليس لها حد في الاستدلال بها اشكال حيث ان ظاهرها بقرينة قوله حتى يجب عليها الصلوة وكيف تصنع السؤال عن مدة في طرف الكثرة ولعله لذا حمله الشيخ على انه ليس لها حد شرعي لا يزيد ولا ينقص بل ترجع الى عادتها وهذا الحمل وان كان بعيدا بالنسبة الى الجواب الا ان حمله على حد القلة بعيد بالنسبة الى السؤال واشكل من ذلك الاستدلال بصحيحة ابن يقطين في النفساء كم يجب عليها الصلوة قال تدع ما دامت ترى الدم العبيط الى ثلثين يوما فاذا رق وكانت صفرة اغتسلت فالعمدة الاجماعات المستفيضة بل الاجماع المحقق مضافا الى صدق النفاس على المرئي والنفاس على دمها واما اكثره الذي يمكن شرعا وصوله اليه ويمنع التجاوز عنه فالمشهور محصلة ومنقولة انها عشرة ايام وهو المحكي عن علي بن بابويه والمفيد في المقنعة والشيخ في كتبه والقاضي والحلبي وابن سعيد وابن زهرة والحلي والمحقق وكاشف الرموز والمص في غير لف والشهيدين والمحقق الثاني وصاحب الموجز وشارحه وغاية المرام وحاشية المدني وجل من تاخر عنهم بل عن موضع من كرة نسبته الى الاصحاب عن ف والغنية الاجماع عليه ويدل عليه مضافا الى انه المتيقن من النفاس المخالف للاصل موضوعا وحكما ولا يعارضه استصحاب موضوعه لمنع جريانه في الشك في الحكم ولا استصحاب حكمه لانه فرع بقاء موضوعه اعني النفاس شرعا هذا مع ان الاستصحاب لا يجري في بعض الصور كما لو وجد الدم بعد العشرة والى ان النفاس حيض محتبس وان النفساء بمنزلة الحائض ومن مرسلة المفيد في محكي كتاب احكام النساء عن الصادق ع لا يكون النفاس لزمان اكثر من زمان الحيض وفي المقنعة بقوله وقد جاءت اخبار معتمدة في ان اقصى مدة النفاس اقصى مدة الحيض وهي عشرة ايام بناء على ان هذا من تتمة عبارة المقنعة كما استظهره جماعة لا ابتداء كلام من يب على ما يظهر من كرة وض بل السرائر ورواية يونس بن يعقوب بل تقعد ايام قرئها التي كانت تقعد ثم تستظهر بعشرة ايام فان رأت دما صبيبا فلتغتسل عند وقت كل صلوة الخبر فانه لولا كون الاكثر عشرة لم يكن للاستظهار الى العشرة معنى ودعوى ان المراد تستظهر بعد العادة بعشرة فيوافق روايات الثمانية عشر والسبعة عشر بعيدة من حيث السياق وان كانت ظاهرة من حيث اللفظ فالانسب ما ذكره في يب من ان المراد من الباء معنى الى لان حروف الصفات يقوم بعضها مقام بعض ويمكن ابقاء الباء بمعناها والمراد انها تستظهر بتمام العشرة هذا كله مضافا الى الاخبار المستفيضة الدالة على رجوع النفساء المعتادة في الحيض الى عادتها وجعل ما سواها استحاضة مطلقا او بعد الاستظهار بما لا يزيد على تمام العشرة فانها تدل على امكان بلوغ النفاس عشرة لامكان بلوغ العادة اليها وامتناع الزائد عليها لامتناع تجاوز العادة فيها حتى بزيادة الاستظهار لما دل من النص والاجماع على ان الاستظهار لا يشرع مع بلوغ العادة بنفسها عشرة لكن الروايات كما ترى لا يثبت الا كون الاكثر عشرة بالنسبة الى المعتادة بحيث يمكن بلوغ نفاسها ويمتنع تجاوزه عنها ولا دلالة فيها على تحديد النفاس في غيرها بل لا يدل على تحديد النفاس في المعتادة ايضا لان المراد من تحديد الاكثر هو جعل المجموع نفاسا عند انقطاع الدم عليه مطلقا وان تجاوز العادة والاستظهار ولا يستفاد هذا من تلك الروايات وربما ذكر بعضهم في تقريب الاستدلال بها ان الظاهر من الرجوع الى العادة ان لا يزيد النفاس على قضاء العادة مطلقا في المعتادة وفيه ما لا يخفى كما في ما قد يستفاد منها من كون النفاس حيضا في المعنى كما في كرة لا تجردا مستبعدا لكون نفاس المعتادة عادتها ونفاس غيرها اكثر من عشرة نعم ربما كان فيها دلالة من جهة الامر فيها بالاستظهار يوما او يومين او ثلثة بناء على انه لو لم يكن الاكثر عشرة لم يتحقق الاستظهار لمن المعتادة لان المراد من الاستظهار كما عرفت نظيره في الحيض طلب ظهور الحال في كون ما زاد عن العادة ينقطع على العشرة حتى يعد نفاسا او لا حتى يكون استحاضة لكن يرد عليه مضافا الى تمسك الشيخ وغيره بروايات المعتادة الخالية عن ذكر الاستظهار راسا وان ذكروا ما اشتمل منها على ذكر الاستظهار ايضا ان ظهور الحال لا يحصل بالصبر يوما او يومين الا على وجه الظن والتخمين والا فيجرد تجاوز الدم عن عادة الخمسة لو استمر بها لا يظهر منه كونه استحاضة فيجاز الاكتفاء بذلك في النفاس وان كان اكثره ازيد من العشرة ايضا مع ما قد عرفت في مسئلة الاستظهار من احتمال كون المراد من الاستظهار الاحتياط من طرفه من جهة احتمال بقاء النفاس … من العادة فان استعمال هذا اللفظ في الاحتياط كثير جدا … من تلك الاخبار … اكثر النفاس للمعتادة … في الروض حيث قال واعلم ان الاخبار الصحيحة لم يصرح فيها برجوع المبتدئة والمضطربة الى العشرة بل صرح فيها برجوع المعتادة الى عادتها ولكن فيها اشعار بذلك لانه ورد في بعضها الاستظهار الى العشرة كالحائض فلو كان اكثر امدها لم تستظهر اليها انتهى ولكن الانصاف ان ما دل على الاستظهار الى العشرة لظهور … في المطلب … حملنا الاستظهار بمعنى طلب الظهور ام جعلناه بمعنى الاحتياط فهو كاف مع ما قد عرفت من الشهرة المحققة والاجماعات المنقول والمرسلة الاولى المتقدمة عن المفيد واما قوله قد جاءت اخبار معتمدة فالظاهر ان المراد منها سواء كان من عبارة المقنعة ام من عبارة يب اخبار الرجوع

الى العادة كما يظهر من يب وقد عرفت مكرر لا لانها على وجه يطمئن به النفس حتى ان رواية يونس بن يعقوب المتقدمة لا يدل على المطلوب على وجه يطمئن به النفس واما حكاية الاجماع عن ف فالظاهر انما اراد به الاجماع على نفي ما ذكره العامة من التحديد بالاربعين او الستين فان المحكي عنه في ف انه قال اكثر النفاس عشرة ايام وما زاد عليه حكمه حكم الاستحاضة وفي اصحابنا من قال ثمانية عشر يوما الى ان قال بعد نقل اقوال العامة دليلنا على صحة ذلك اجماع الفرقة ويدل على انه قال في ط اكثر النفاس عند اكثر اصحابنا مثل اكثر الحيض عشرة وعند قوم منهم يكون ثمانية عشر يوما قال انتهى وكيف كان فلو لم يكن في المسئلة الا الاصل المتقدم سابقا الذي اشار اليه الشيخ في يب في قوله بعد دعوى اجماع الفرقة وايضا فان الذمة اعتبرناها مجمع على كونه من النفاس وفي يب بقوله … المقنعة المتقدمة المعتمدة في هذا انه قد ثبت ان ذمة المرأة مرتهنة بالصلوة والصوم قبل نفاسها بلا خلاف فاذا طرء عليها النفاس يجب ان لا يسقط عنها ما لزمها الا بحجة ولا خلاف بين المسلمين ان عشرة ايام اذا رأت الدم من النفاس وما زاد على ذلك مختلف فيه فلا ينبغي ان يصار اليه الا بما يقطع العذر وكذا لو … من الاخبار المتضمنة لما زاد على عشرة ايام فهي اخبار احاد لا يقطع العذر او خبر خرج عن سبيل التقية انتهى وبما ذكرنا يظهر ضعف ما عن الفقيه والسيد المرتضى والاسكافي وسلار وعزى في ط الى قوم من اصحابنا وفي محكي الانتصار ان مما انفردت به الامامية القول بان اكثر النفاس مع الاستظهار ثمانية عشر يوما ويدل له عليه ما عن الصدوق في العلل عن حنان بن سدير قال قلت لابي عبد الله لاي علة اعطيت النفساء ثمانية عشر يوما ولم يعط اقل ولا اكثر قال لان الحيض اقله ثلثة ايام واوسطه خمسة واكثره عشرة فاعطيت اقله واوسطه واكثره وما عن العيون فيما كتبه مولينا الرضا للمامون قال والنفساء لا تقعد عن الصلوة اكثر من ثمانية عشر يوما وصحيحة ابن مسلم سالت ابا جعفر عن النفساء كم تقعد قال ان اسماء بنت عميس نفست فامرها رسول الله ان تغتسل لثمانية عشر يوما ولا بأس ان تستظهر بيوم او يومين وبمضمونها من دون ذكر الاستظهار صحيحة زرارة وموثقة ابن مسلم والفضل … وعليها تحمل رواية الاعمش المحكية عن الخصال والنفساء لا تقعد اكثر من عشرين يوما وصحيحة ابن سنان قال تقعد النفساء تسع عشر يوما فان رأت دما صنعت كما تصنع المستحاضة فان الرواية الاولى محمولة على الاستظهار بيومين والثانية على الاستظهار بيوم واحد والجواب اما عن الروايات المشتملة على قصة اسماء فمعارضتها بما دل على ان رسول الله انما امر اسماء بنت عميس بالاغتسال لانها سألته بعد الثمانية عشر ولو سألته قبل ذلك لامرها بالاغتسال ففي مرفوعة ابرهيم بن هاشم قال سألت امرأة ابا عبد الله فقالت اني كنت اقعد في نفاسي عشرين يوما حتى افتوني بثمانية عشر يوما فقال ابو عبد الله ولم افتوك بثمانية عشر فقال رجل للحديث الذي يروى عن رسول الله قال لاسماء بنت عميس حين نفست بمحمد بن ابي بكر فقال ابو عبد الله ان اسماء سألت رسول الله وقد اتى لها ثمانية عشر يوما ولو سألته قبل ذلك لامرها ان تغتسل وتفعل كما تفعل المستحاضة وما رواه في المنتقى نقلا عن كتاب الاغسال لاحمد بن محمد بن عياش الجوهري عن حمران بن اعين قال قالت لي امرأة محمد بن مسلم وكانت ولودا اقرأ ابا جعفر عني السلم وقل له اني كنت اقعد في نفاسي اربعين يوما وان اصحابنا ضيقوا علي فجعلوها ثمانية عشر يوما فقال ابو جعفر من افتاها بثمانية عشر قلت الرواية التي رووها في اسماء بنت عميس انها نفست بمحمد بن ابي بكر بذي الحليفة فقالت يا رسول الله كيف اصنع فقال لها اغتسلي واحتشي واهلي بالحج فاغتسلت واحتشت ودخلت مكة ولم تطف ولم تسع حتى تقضي الحج فرجعت الى مكة فاتت رسول الله فقالت يا رسول الله احرمت ولم اطف ولم اسع فقال لها رسول الله وكم لك اليوم فقالت ثمانية عشر فقال اما الان فاخرجي الساعة واغتسلي وطوفي فاغتسلت وطافت وسعت واحلت فقال ابو جعفر انها لو سألت رسول الله قبل ذلك واخبرته لامرها بما امرها قلت فما حد النفساء قال تقعد ايامها التي كانت تطمث فيهن من ايام قرئها فان هي طهرت والا استظهرت وان لم ينقطع فهي بمنزلة المستحاضة تغتسل لكل صلوتين الخبر وعلى هذا فلا بد من حمل الروايات المتقدمة الظاهرة في اكتفاء الامام عن بيان حكم النفساء بذكر قضية اسماء على ما تقدم عن الشيخ في يب من خروجه بسبب خاص ولا عموم فيه وقال في محكي المنتقى ولو استبعد كون التفصيل المذكور مختصا باسماء لكان محمولا على التقية لامكن المصير الى ان القدر الذي يستبعد فيه ذلك منسوخ لانه متقدم والرجوع الى العادة متأخر فاذا تعذر الجمع تعين النسخ ويكون التقرير للحكم بعد نسخه محمولا على التقية انتهى وظهر مما ذكرنا سقوط التمسك بروايتي العشرين والسبعة عشر لابتنائهما على سلامة روايات الثمانية عشر لتكون الروايتان محمولتين على الاستظهار بيوم او يومين والا فالقول بهما خلاف الاجماع بل اتفاق المسلمين بل الاستظهار في غير المعتادة خلاف ما عليه غير شاذ من اصحابنا واما الروايتان الاوليان فان اريد الترجيح بهما … من الاخبار المستفيضة والمتواترة الدالة على رجوع النفساء الى عادة حيضها فهو في غاية الفساد وان اريد ثبوت الحكم بهما في غير المعتادة من المبتدئة والمضطربة كما صرح به في لف واستحسنه في التنقيح فهو لا يخلو من قوة لاعتضاد الروايتين بعمل مثل السيد وبدعواه الاجماع وان كان الظاهر من عبارة الانتصار كونه في مقام نفي الزائد ردا على العامة ففي عمله كفاية عن دعواه بل يمكن التمسك بالروايات الاخر بناء على رفع المنافاة بينها وبين ما ذكرنا من الروايتين بان المقصود منها دفع توهم الراوي بل اكثر الناس في ذلك الزمان بثبوت الثمانية عشر حتى للمعتادة لما اشتهر من قضية اسماء … على ثبوت الثمانية عشر مطلقا ولذا لما سأل الراوي في رواية المنتقى اقتصر على بيان ان المعتادة تأخذ عادتها فكشف هذا عن اهتمامه ع بردعهم عما تعمل بقضية اسماء في المعتادة والتي هي اغلب افراد النفساوات والمحصل من ذلك كله ان ليس في روايات الردع عن العمل بقضية اسماء الا رفع الايجاب الكلي الذي توهموه من تلك القضية والمتيقن منه الردع بالنسبة الى المعتادة فهي باقية بالنسبة الى غيرها العمل بها في غير المعتادة مع الردع عنه فيخصص بها عموم ما دل

على ثمانية عشر مطرح بغير المعتادة بقي الكلام على هذا التقدير ان اسماء ان كانت معتادة فلا وجه للاستشهاد بقضيتها في حكم غير المعتادة كان ما دل على
علي ثمانية عشر مرتبط بغير المعتادة بقي الكلام على هذا التقدير ان اسماء ان كانت معتادة فلا وجه للاستشهاد بها لغير المعتادة لجريان اشتهارها واطلاقها بين الناس وكونه
الردع عن العمل به عينه اسماء معارضا لما دل على الثمانية عشر ويمكن ان يختار الاول ويكون الاستشهاد بها لغير المعتادة لجريان اشتهارها واطلاقها بين الناس وكونه
مستندا ماثورا عن رسول الله صلى الله عليه وآله فان مولانا ابا جعفر عليه السلام كثيرا ما كان يسند الحكم الى رسول الله ليقع الحكم في قلوب الخاصة والعامة ولذا كان قد يسند الحكم الى
جابر بن عبد الله الانصاري رضوان الله عليه فظهر بذلك كله صحة التمسك لهذا القول باخبار هذه القضية وعدم التنافي بينها هذا كله مضافا الى عموم ادلة
احكام النفاس والنفساء بناء على ان النفاس ليس له حقيقة شرعية ويصدق عرفا بعد العشرة ودعوى تخصيص ذلك بما دل على ان النفاس حيض محتبس ضعيفة
اذ لا اشكال في ان الاحكام الواردة في الشريعة للحيض انما هي لغير المحتبس من الحيض فكون الحيض المحتبس بمنزلة غير المحتبس اول الكلام واضعف منه توهم
ذلك لعموم ما دل على ان النفساء كالحائض اذ لو سلم وجود دليل يدل عليه فلا يراد منه الا كون المرأة المتلبسة بهذا الوصف بمنزلة المتلبسة بذلك الوصف
في الاحكام فهذا التنزيل بعد الفراغ عن اتصافها بالنفاس وتلك بالحيض والكلام هنا في ان ما زاد على العشرة نفاس حتى يكون صاحبها نفساء فيكون بمنزلة
الحائض نعم يمكن ان يقال ان ما قويناه من اختصاص الثمانية عشر بغير المعتادة قول بالفصل غير معهود بين الاصحاب وان قال به في الذكرى واستحسنه في التنقيح وفيه
مع انه يكفي في جواز الفصل ذهاب مثل المصنف قدس سره في مثل المختلف الذي هو آخر كتبه واختيار صاحب التنقيح له انا لم نعلم من القدماء القائلين بهذا القول نفيهم كلا الفرق
المعتادة الى عادتها فقولهم اكثر النفاس ثمانية عشر يوما لا لقول المشهور ان اكثره عشرة ان المراد بيان ما لا يمكن الزيادة عليه شرعا فلا ينافيه رجوع المعتادة
الى عادتها والعجب ممن استظهر ذلك وبالغ فيه عند رد ما ذكره الشهيد في الذكرى من الثاني بين فتوى الاصحاب بالعشرة ودلالة الاخبار على الاخذ بالعادة
فهذا القول مع تقابل القولين واتحاد مسائلهما واضعف من ذلك ما ادعاه من ان حمل اخبار الثمانية عشر على المبتدئة حمل على الفرد النادر وفيه
ان الروايات الواردة في قضية اسماء لا يخفى ان الروايتين المتقدمتين لم تدلا على وجوب تعود النفساء ثمانية عشر حتى يكون حملها على المبتدئة والمضطرة
حملا على الفرد النادر بل دلتا على اولهما على صبر ذات الاكثر ثمانية عشر في الشرع كصبر ذات اكثر الحيض عشرة والثانية ايضا صرحت بانه لا تقعد النفساء اكثر من
ثمانية عشر وليس في شيء من ذلك تقييد المطلق بالفرد النادر واما ما ذكره في قضية اسماء فقد تبع فيه جماعة حيث زعموا ان المصنف قدس سره حمل قضية اسماء
على المبتدئة بالمعنى الاخص فشنعوا عليه بانها تزوجت بابي بكر بعد ما كانت عند جعفر بن ابي طالب وولدت منه اولادا وانت اذا نظرت الى ما ذكره المصنف قدس سره من المبتدئة
بالمعنى الاعم بل مطلق غير المعتادة الشاملة للناسية وحمل قضية اسماء على شيء من ذلك لا يستبعد كل البعد واما ما ربما يذكر تبعا لظاهر كلام الشيخ في التهذيب
من حمل تلك الاخبار على التقية ولو لم نعلم قائلا بها من العامة فلعل القائل به كان موجودا او ان المعصوم عليه السلام خلاف حكم الله بما يكون اقرب اليه من حكم العامة
من كون الاكثر اربعين او ستين مع استناده في ذلك الى حكم رسول الله فهو بعيد لا وجه لارتكابه بعد سلامتها عن معارض صريح او ظاهر اذ قد عرفت ان ما
بغير المعتادة بتربية اخبار العادة فالانصاف ان هذا القول لا يقصر في القوة عن القول المشهور الا ان شهرة المحققة ونقل الاجماع عليه خصوصا مع تقيد ما من ربع
السيد المعتمد عنه تمنع عن مخالفته والعمل عليه والاحتياط مما لا ينبغي تركه بالجمع بعد العشرة بين وظيفتي النفساء والمستحاضة ثم ان هنا قولين آخرين
احدهما محكي عن العماني وهو ان اكثره احد وعشرون والثاني قول ثالث محكي عن المفيد وهو احد عشر يوما وكلاهما شاذان لم نقف لهما على مستند الا ان المصنف قدس سره
استدل للعماني بصحيحة البزنطي عن الباقر والمحقق في المعتبر قال بعد نقل مذهب العماني انه روي ذلك البزنطي في كتابه عن جميل عن زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي
جعفر لكنه اعرض عنه لمكان هذا القول متروك والرواية نادرة واما القول باحد عشر فلم نجد له مستندا وحمل الشارح رجوع المفيد عنه الى العشرة
واما الاخبار الواردة بالزيادة على ذلك فهي ساقطة عند الاصحاب بارادة للتقية او لا تفاعن الكلابيتم ان قولهم ان اكثر النفاس عشرة يعنون به عشرة
متصلة بزمان الولادة لا مطلقا ويتفرع احكاما منها انها لو رات دما بعد العشرة لم يكن حيضا سواء رأت قبلها او لم تر ولا خلاف في ذلك ومنها
انها لو رات احد عشر يوما لم يكن الحادي عشر نفاسا وهذا محل خلاف بينهم كما عرفت وهذان الحكمان باعتبار العقد السلبي الذي تضمنه العقد
وهو انه لا يتعدى عن العشرة المتصلة ومقتضى العقد الايجابي امكان وقوع النفاس الى العشرة وهذا بنفسه لا يدل على وجوب قعود كل نفساء الى العشرة
نعم يثبت ذلك بضميمة قاعدة الامكان المجمع عليها في مقام المطابقة للعرف من حيث صدق النفساء والنفاس ودم الولادة لكنها الا انه قد ادل على وجوب
رجوع المعتادة الى عادتها في الحيض وجعل الباقي مطلقا او بعد الاستظهار استحاضة بشرط التجاوز عن العشرة كما هو المشهور ومطلقا
او قيل كان كون اكثر الحيض عشرة لا ينافي ما دل على وجوب رجوع المعتادة الى عادتها وجعل الباقي مطلقا او بعد الاستظهار استحاضة بشرط التجاوز
او مطلقا والحاصل ان القول المذكور منا لا يقتضي وجوب قعود المرأة بالفعل ولو كانت معتادة الى العشرة بل غايته عدم
ان هذا الكلام ليس مسوقا لبيان امكان الاكثر فقط بل له ولبيان امتناع الزائد ولذا تراهم يستدلون على ذلك باخبار رجوع المعتادة على عادتها
فانه وان لم يتعين العشرة الا بعد اضافة الاستظهار الى العشرة الا انها يكفي لنفي الزائد عن العشرة ولمكان كون العادة عشرة بل وعدم
لكن الظاهر من اكثر كلمات المشهور سيما القدماء وجوب ذلك على النفساء بحيث يظهر ان مرادهم ليس مجرد الامكان نظير قولهم في الحيض بل المراد
وجوب تنفس فعلا الى العشرة على مطلق النفساء الا ان تنقى قبل العشرة ومن هنا ذكر الشهيد في الذكرى ان الاخبار الصحيحة المشهورة تشهد برجوعها

الى عادتها في الحيض والاصحاب يفتون بالعشرة وبينهما تناف ظاهر انتهى ورد بما تمسك جماعة من المتاخرين تبعا لكاشف اللثام للشيخ الشافي والرد على الشهيد قده
بما ذكره في كشف اللثام من انه لا تنافي عندك بين الرجوع الى العادة والفتوى بالعشرة فانهم يفتون بانها اكثره لا بكونها كلها نفاسا اذا تعداها الدم وان كانت ذات
عادة ولم ينص عليه فيما اعلم غير المحقق انتهى وحاصله ان هذا القول نظير قولهم اكثر الحيض عشرة ايام فانه لا ينافي الحكم برجوع المعتادة الى عادتها اذا تجاوز
الدم العشرة **اقول** وهذا التوجيه حسن لو لم يستظهر الشهيد من فتوى الاصحاب بالعشرة من قولهم ان اكثر النفاس عشرة اذ لا وجه لهذا الاستظهار اصلا
لما عرفت من ان هذا الكلام في مقام بيان امكان بلوغه عشرة وامتناع تجاوزه عنه لكن الظاهر ان مستند الشهيد في نسبة ذلك اليهم ملاحظة اكثرهم
وصريح بعضهم في كلماتهم الاخر غير التحديد بالمذكور فان اكثر كلمات ارباب كل من القولين المتقدمين ظاهر في وجوب قعود المرأة عشرة او ثمانية عشر عند
استمرار الدم وجعل الزائد استحاضة من غير اشارة الى الفرق بين المعتادة وغيرها في الصدوق في الفقيه انه اذا ولدت المرأة قعدت عن الصلاة عشرة ايام
الا ان تطهر قبل ذلك فان استمر بها الدم تركت الصلاة ما بينها وبين ثمانية عشر يوما لان اسماء بنت عميس نفست بمحمد بن ابي بكر في حجة الوداع فامرها
ان تقعد ثمانية عشر يوما انتهى وعن المقنعة اكثر ايام النفاس ثمانية عشر يوما فان رأت الدم يوم التاسع عشر من وضعها الحمل فليس ذلك من النفاس
وانما هو استحاضة وتعمل بما رسمنا للمستحاضة وتصلي وتصوم انتهى وعن الانتصار ان مما انفردت به الامامية ان ايام النفاس مع الاستظهار ثمانية
ثمانية عشر يوما وفي التهذيب فكل دم تراه لا خلاف بين المسلمين ان عشرة ايام اذا رأت الدم من النفاس وما زاد على ذلك مختلف فيه انتهى وعن الغنية واكثره
عشرة ايام فكل دم تراه بعده فهو استحاضة انتهى وعن السرائر ان حكمها حكم الحائض في جميع احكامها اللازمة عليه بغير خلاف في اكثر ايامها على الصحيح من
الاقوال والمذاهب لان بعض اصحابنا يذهبون الى ان اكثر ايام النفاس عند استمرار دمها ثمانية عشر يوما ذهب اليه السيد المرتضى في بعض كتبه والشيخ
المفيد وعدلا عنه في تصنيفاتهما الاخيرة وعدل السيد عن ذلك في مسائل خلافه فانه قال عندنا ان الحد في نفاس المرأة ايام حيضها التي تعتادها يعني
اكثرها انتهى وعنه ايضا انه نقل عن المفيد انه سئل كم قدر ما تقعد النفساء عن الصلاة وكم يبلغ ايام ذلك فقد رأيت في كتاب الاعلام احد عشر
يوما وعلى ايها العمل فاجاب بان الواجب عليها ان تقعد عشرة ايام انتهى وذكر المحقق في المعتبر والنافع ان المرأة تصبر الى النقاء او مضي عشرة من غير تفصيل
بين المعتادة وغيرها واستدل في المعتبر على ذلك برواية يونس المتقدمة الدالة على الاستظهار بعشرة ثم قال ان قيل قد تقدم انها تستظهر بيوم او يومين
قلنا هذا يختلف بحسب عوائد النساء من عادتها تسع تستظهر في النفاس بيوم ومن عادتها ثمان تستظهر بيوم او يومين قلنا هذا يختلف بحسب عوائد
النساء على حكم النفاس ما دام الدم مستمرا حتى تمضي لها عشرة ثم تصير مستحاضة انتهى ونحوها في الطلاق وجوب الصبر الى العشرة من غير تفصيل بين المعتادة
وغيرها متمسكا برواية يونس والجمع بينها وبين غيرها بما في المعتبر عبارة المصنف في التذكرة وظاهرها وجوب الاستظهار في النفاس بتمام العشرة وحمل خلاف
مقدار الاستظهار في الاخبار على اختلاف العادات ولا ينافي ذلك قوله في الحيض بعدم وجوب الاستظهار في النفاس بتمام العشرة وكون مقداره يوما او
يومين وجواز الاستظهار الى العشرة لعدم التلازم بين المسألتين مع احتمال الرجوع عما ذكر في الحيض واضعف من ذلك ما اورد على المحقق قده
من انه ذكر رواية يونس في باب الحيض واجاب عنه بان اخبار اليوم واليومين اقوى واكثر واشبه بالاصل وهنا قد اخذ بها وحمل ما عداها على اختلاف
العادات ولا يخفى عليك ان هذه الرواية غير الرواية التي وردت في الحيض رواها الشيخ في باب النفاس وترك نظيرها الواردة في الحيض في باب
زيادات الحيض وكيف يظن به ان يتمسك بما ورد في الحيض لحكم النفاس وذكر المحقق في الفرع الخامس من فروع مسألة اكثر النفاس انه لا ترجع
النفساء مع تجاوز الدم الى عادة نفاسها ولا الى عادتها في الحيض ولا الى عادة نسائها بل تجعل العشرة نفاسا وما زاد استحاضة حتى تستوفي عشرة
وهو اقل الطهر انتهى وغلطه المصنف في المنتهى حيث انه بعد ما اختار ان القطنة اذا اخرجت ملوثة صبرت المرأة الى النقاء او مضي الاكثر ان كانت عادتها
العشرة والا صبرت عادتها خاصة واستظهرت بيوم او يومين قال وكذا البحث لو استمر الدم قال وبعض المتاخرين غلط هنا فتوهم ان مع الاستمرار
تصير عشرة ولا نعرف عليه دليلا سوى رواية يونس المتقدمة ثم ردها بعدم الدلالة قال اذ من المحتمل ان تكون عادتها ثمانية ايام او تسعة انتهى و
الظاهر ان تخطئة المحقق انما هو فيما حكم به في الفرع الخامس من عدم رجوع النفساء الى عادة حيضها مع تجاوز الدم العشرة وان كان عبارته هي لا يأبى
عن توجيه الايراد الى ما ذكره المحقق اولا من اطلاق وجوب حد النفساء الى العشرة من غير تفصيل بين المعتادة وغيرها كما يظهر ذلك من عبارة لكنك
قد عرفت انه في التذكرة وافق المحقق في هذا الاطلاق حرفا بحرف وان خالفه فهي مفصل كما عرفت وانت اذا تاملت هذه العبارات وجدت الجميع
ظاهرة في وجوب تعودها فعلا عشرة ايام او ثمانية عشر لا في مقام بيان مجرد امكان كونها عشرة وامتناع كونها ازيد بل الظاهر من المصنف في لف
والمحقق ان القول بقعود المعتادة ايام حيضها مقابل لكل من القول بالعشرة والقول بثمانية عشر فلاحظ ويظهر ذلك ايضا مما تقدم عن تزييف عدة
قول السيد في مسائل خلافه بان المعتادة ترجع الى عادتها رجوعا عما ذكره في الانتصار من ان اكثر النفاس ثمانية عشر والحاصل ان المتتبع لكلمات
الاصحاب حتى المصنف قده في بعض كتبه كالتذكرة لا يخفى عليه ظهور كلماتهم في وجوب تعود النفساء مطلقا الى العشرة من غير تفصيل بين المعتادة وغيرها
على خلاف ما يظهر من الاخبار الامرة بالجلوس الى انقضاء العادة فما ذكره من التنافي بينهما في محله وتوهم ان منشأ ما ذكره في الذكرى هو مجرد ذهاب

الاصحاب ان اكثر النفاس عشرة في غير محله لما عرفت ان مجرد هذا لا يصلح منشأ للتوهم الا انه يمكن دفع المنافات بان حكمهم بوجوب القعود الى العشرة حتى في ذات العادة
من جهة ايجابهم الاستظهار عليها الى العشرة كما يظهر من المعتبر وكره لا من جهة كون النفاس الواقع فيها عشرة حتى يلزم منها النقض بها مع تجاوز العشرة
فثمرة رجوع المعتادة الى عادتها والفرق بينها وبين المبتدئة والمضطربة انما يظهر عند تجاوز الدم العشرة فان ذات العادة تاخذ عادتها وغيرها تاخذ بالعشرة
نعم قد صرح المحقق بخلاف ذلك في المعتبر على ما عرفت وعرفت ايضا تخطئة المص قدس سره له واوضح فلا تنافي بين قولهم بان اكثر النفاس عشرة مطلقا وانه يجب
على النفساء القعود عشرة مطلقا وانه لو تجاوز دمها العشرة اخذ المعتادة بعادتها وغيرها بالعشرة وقد جمع بين هذه المطالب الثلثة المص قده في كره
الا ان كلامهم في الاستظهار وانه غير واجب يابى عما ذكرنا فافهم وكيف كان فالاقوى في المقام وجوب الاستظهار الى العشرة لما عرفت من رواية يونس ولا
يعارضها روايات الاستظهار بيوم او يومين لما عرفت من المعتبر وكره من حملها على ما اذا تم بهما العشرة ولو قلنا بعدم وجوب الاستظهار فانقطع الدم على العاشر
فالظاهر ان المجموع نفاس للصدق عرفا ولغة ولا يعارض ذلك اخبار الاقتصار في القعود على العادة وعمل المستحاضة بعدها او بعد الاستظهار الا ان هذه الا
ثبات وجوب معاملة الدم بعد الاستظهار معاملة المستحاضة لا كونها مستحاضة واقعا كما انه ربما يعامل الدم معاملة الحيض ثم ينكشف عدم كونه حيضا
هذا كله مضافا الى ظهور الاجماع البسيط في المسئلة والمركب حيث انه لم يقل احد بالفرق بين الحيض والنفاس في هذا الحكم وقد عرفت الحكم بذلك في الحيض
وقد يؤيد بعموم التسوية بين الحائض والنفساء وكون النفاس حيضا فالقول باختصاص العادة بالنفاس مع الوقوف على العشرة ضعيف كالذي في المستند
الاخذ بالعادة فقط لو تجاوز الدم العشرة ولعله من جهة الاستظهار بناء على ما تقدم من ان المقصود من الاستظهار ظهور حال الدم الزائد على العادة
من حيث انقطاعه على العشرة حتى يكون نفاسا او تجاوزه حتى يكون استحاضة واما لو اريد بالاستظهار الاحتياط في جانب النفاس من حيث احتمال زيادته على
العادة فان الدم قد يزيد على العادة وقد ينقص فلا يبعد ما تقدم عن جماعة في الحيض من كون ايام الاستظهار معدودا من النفاس وان تجاوز العشرة كما
يرشد اليه اطلاق بعض الاخبار باستظهار المبتدئة بل مطلق المستمر بها الدم الشامل لصورة عدم رجائها الانقطاع لدون العشرة فتامل والاحوط الجمع
بعد العادة الى تمام اكثر النفاس بين احكام النفساء والمستحاضة ثم ان مقتضى كون اكثر النفاس عشرة او ثمانية عشر هو وجوب الرجوع اليه مع امكانه
وعدم اتصافه عندما عرفت من صدق النفاس والنفساء لغة وعرفا فقد ذكر السيد في بعض رسائله انه لا خلاف بين اهل اللغة ان المرأة اذا ولدت الدم بعد
الوضع يصير نفساء فيجب على غير المعتادة النفس بالاكثر وعلى الاكثر نفاسا عند تجاوز الدم عنه من غير فرق بين امكان التميز وعدمه لان ادلة التميز
والرجوع الى الصفات مختصة باختلاط الحيض والاستحاضة كما عرفت وظاهر ان المراد من الحيض ما يقابل النفاس لا ما يعمه مع ان النفاس لا يختلط
بالاستحاضة لكونه مقدما على الاستحاضة فالشك في منتهى النفاس ومبدأ الاستحاضة الا ان يقال انه لا ينافي الرجوع الى التميز نظير معتادة الوقت
مضطربة العدد فالعمدة اختصاص ادلة التميز بالحيض بالمعنى الاخص ولا يجدي ما دل على ان النفاس حيض احتبس وان النفساء كالحائض لما عرفت في اكثر النفاس
ومنه يظهر ضعف ما في البيان من رجوع المبتدئة الى التميز ثم الى عادة اهلها والمضطربة الى التميز ثم الى الروايات ونحوه ما لظ من عبارة الذكرى ايضا ثم
اذا استحيضت النفساء بان تجاوز دمها اكثر النفاس فلا اشكال في كون الزائد الى عشرة ايام استحاضة وهي اقل الطهر سواء صادف عادة الحيض للنفساء
ام لم يصادف كما صرح به في هي لسبق الحكم بالنفاسية على مقدار العادة منها او العشرة فيمتنع التحيض بعد ذلك بما في العادة مع عدم تخلل اقل الطهر واما
حكم الدم بعد عشرة الاستحاضة فيحتمل ان يكون مستحاضة مط الى ان تظهر لاطلاق ما ورد في النفساء من انها تعمل بعد العادة عمل المستحاضة وان
بلغ الدم ما بلغ ويحتمل ان يرجع في ذلك من اول الامر الى سنن المستحاضة من انتظار المعتادة لعادتها واخذ غيرها بالتميز او بالروايات لعموم ادلة
المستحاضة مثل مرسلة يونس الطويلة وادلة الصفات وادلة العادة والروايات ويحتمل ان ترجع الى ذلك بعد ما تقعد المعتادة عادتها والمبتدئة
والمضطربة الى العشرة واحتمل بعض المعاصرين وجوب صبرها بعد النفاس الى شهر ولم اعرف له دليلا عدا ما يظهر من بعض الروايات ان الله تعالى حد للنساء
في كل شهر حيضة وفيه ان هذا التحديد في مقابل الزائد على الشهر كما يستفاد من اخبار الخوض ان ما جاز الشهر فهو ريبة لا في مقابل تعدد الحيض في الشهر وذكر
في الروض تفصيلا حيث قال ومما يتفرع على كون النفساء كالحائض في الحكم الا ما خرج انها اذا استحيضت النفساء فالمبتدئة والمضطربة يجعلان ما بعد
عشرة النفاس استحاضة حتى يدخل الشهر المتعقب الذي ولدت فيه فترجعان في الدم الموجود في الشهر الثاني الى التميز ثم ترجع المبتدئة الى نسائها ثم
ترجعان الى الروايات والمعتادة تجعل بقدر عادتها في الحيض نفاسا والباقي استحاضة الى تمام طهرها المعتاد ثم ما بعده حيضا الا ان يتغير لون الدم
بحيث يستفيد منه تميزا لا ينافي ايام النفاس فتجعل ايام التميز حيضا لان ايام النفاس قائمة مقام ايام العادة في الحيض وقد اسلفنا ان العادة تقدم
على التميز مع التنافي لا مع امكان الجمع بينهما انتهى وتبعا يظهر مما ذكره في المبتدئة والمضطربة من الموجز وشرحه وما ذكره في المعتادة صرح به في
في بر والاظهر ان يقال انه ان عملنا بالاطلاقات كون ما بعد النفاس استحاضة لم يكن مناص عن الاحتمال الاول وغاية الامر ان يعارض بها ادلة العادة و
الصفات بالعموم والعموم من وجه فيرجع الى اصالة عدم الحيض بل بقاء الاستحاضة ويؤيده ان تقييد تلك الاطلاقات وجعلها مختصة بما اذا لم
يتجاوز العادة في غاية البعد مع ان الغالب بقاء الدم الى ازيد من العشرة بل العشرين بعد النفاس خصوصا مثل الرواية المتقدمة عن المنتقى من ذكر امرأة

محمد بن مسلم انها كانت تقعد قبل ذلك اربعين يوما ثم افتاها اصحابها بثمانية عشر فردها الامام الى مقدار عادتها وجعل الباقي استحاضة
فان ارادة الاستحاضة الى العشرة ثم الرجوع الى قواعد الحيض في غاية البعد ومع ذلك كله فالانصاف يقتضي ان يقال ان الظاهر من تلك الاطلاقات اثبات
الاستحاضة في مقابل نفي النفاس فلا تنافي الحكم بالحيضية اذا وجدت امارة الحيض كالعادة مثلا نعم الظاهر ورودها على قاعدة الامكان فلا يحكم بعد عشرة
الاستحاضة بالحيضية بمجرد الامكان وح فالمعتادة ان حضرت عادتها بعد عشرة الاستحاضة تحيضت والا انتظرت عادتها والظاهر انه مراد الشهيد في ظ من
قوله ان المعتادة تجعل الزائد عن النفاس استحاضة الى تمام طهرها المعتاد يعني الى ان يتم طهرها المعتاد ويحضر عادتها وقد صرح به المص في هي حيث قال
انها يعني المعتادة تجعل ما بعد النفاس حيضا الى تمام طهرها المعتاد ثم ما بعد النفاس حيضا الى تمام طهرها المستحاض ثم ما بعده حيض ولو اراد منه
وجوب عمل الاستحاضة الى انقضاء مقدار طهرها المعتاد فلا يخفى فساده من وجوه واما ما استثناه بقوله الا ان يتغير لون الدم الخ فيرد عليه ان مورد
التميز على ما يستفاد من ادلته كما تقدم صورة امتزاج الحيض بالاستحاضة والمفروض هنا عدم العلم بتحقق الحيض الا من باب قاعدة الامكان وهي لا
تصلح للورود على الاطلاقات الدالة على كون ما بعد ايام النفاس استحاضة كما عرفت واما المبتدئة والمضطربة بحيث لا يجري فيهما الاطلاقات المتقدمة
لاختصاصها بالمعتادة فلا بد من الاقتصار في الاستحاضة على القدر المتيقن وهي العشرة بعد النفاس لانها اقل الطهر وبعد العشرة يرجع الى قاعدة
الامكان فتتحيض مطلقا او بشرط صفات الحيض فان انقطع على العشرة جعلت الكل حيضا والا رجعت الى سنن المستحاضة فما ذكره الشارح من وجوب
عمل المستحاضة الى الشهر المتعقب لا اعلم وجهه وانما يرجع الى التميز وغيره بعد تجاوز العشرة من زمن التحيض ولم يرجع اليه من اول الامر مع تحقق
الاستحاضة واستمرار الدم من اول الامر لان روايات سنن المستحاضة انما تجري في المستمرة مع العلم الاجمالي بالحيض شرعا ولو بقاعدة الامكان
وهذا العلم غير حاصل بمجرد انقضاء عشرة الاستحاضة وان تحقق استمرار الدم ومما ذكرنا يعلم انه لا دخل لكون النفساء بمنزلة الحائض في ثبوت الاحكام
المذكورة فما ذكره الشارح من ان مما يتفرع على كون النفساء كالحائض ان النفساء اذا استحيضت بان تجاوز دمها العشرة فالمبتدئة والمضطربة
الى اخر ما ذكرناه عنه سابقا فيه ما فيه لان كون النفاس كالحيض لا يقتضي الا كونه كحيض عرض للمرأة في اثناء ايامها ان كانت معتادة وهو لا يقتضي الا
ما بعده الى عشرة ايام طهر واما الحكم ما بعد العشرة فليس لكون النفاس كالحيض مدخل فيه ثم ان ما ذكر المحقق سابقا في مسئلة اكثر النفاس حيث
ذكر ان ما يراه من العشرة استحاضة الى ان يستوفي اقل الطهر لا يابى الانطباق على ما ذكرنا من الاحكام بالنسبة الى المبتدئة والمضطربة الا انه قده
ذكر ذلك في المعتادة فراجع وتامل ويؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه صحيحة ابن المغيرة عن ابي الحسن في امرأة نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثم طهرت
ثم رأت الدم بعد ذلك قال تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس وعلل القعود عن الصلوة بمضي ايام طهرها في ضمن ايام
النفاس فتدل على ان هذا بمجرده كاف في التحيض وانه لا مانع عن التحيض بعد النفاس سوى عدم انقضاء ايام الطهر ولا ينافيه عدم حكم الامام
بحيضية ما رأته بعد العشرين من زمن الولادة مع انقضاء اقل الطهر لاحتمال تنزيل الرواية على مذهب القائل بالثمانية عشر او بالاحد والعشرين
واما تقرير الامام للسائل في قوله تركت الصلوة ثلثين يوما فلعله للتقية او نحوها من موانع الردع ولو ولدت توامين فالدم بعد الثاني نفاس
قطعا كما في هي بل اجماعا على الظاهر وكذا ما بعد الاول عند علمائنا كما في هي وكره لصدق الاسم مرتا قال السيد في الانتصار لا يمنع كون احد الولدين
باقيا في بطنها عن ان يكون نفاسا وايضا اهل اللغة لا يختلفون في ان المرأة اذا ولدت وخرج الدم عقيب الولادة فانه يقال نفست ولا يعتبرون بقاء
ولد في بطنها انتهى فظهر بذلك ضعف ما في المعتبر من التردد والا في تحقق النفاس من جهة انها حامل بالثاني فان الحمل بنفسه غير مانع عن تحقق
النفاس ولذا قوى اخيرا كونه نفاسا لصدق الاسم ثم ان مقتضى كون الولادة امارة ومعرفا لنفاسية الدم الحاصل عقيبها كون كل دم منها نفاسا
مستقلا سواء تراخت ولادة احد التوامين عن الاخر او ولدا متعاقبين الا ان في صورة التعاقب يكون المجموع نفاسا واحدا بحسب الصورة وان كان
في الحقيقة متعددا وان كان ظ العبارة وحدة النفاس حيث قال فعدد ايامها من التوام الثاني وابتداء النفاس من حين ولادة الاول الا ان
هذا الحكم في الحقيقة دليل على التعدد اذ لو كان نفاسا واحدا لاعتبر العدد من الاول ومما ذكر يعلم انه قد يمتد مجموع النفاسين الى عشرين
وقد يكون الاول الى العشرة ثم يتخلل الطهر بل قد يطرأ بعده الحيض ثم يتولد الثاني ويحصل النفاس وهذا كله يكشف عن انه لا يعتبر تخلل اقل
الطهر بين النفاسين وقد يستشكل في هذا لولا الاجماع من جهة ان النفاس عندهم كالحيض في الاحكام سيما هذا الحكم ولذا حكموا بعدم حيضية
الدم السابق على الولادة او اللاحق مع عدم تخلل اقل الطهر في المقامين **اقول** ويؤيد الاشكال حكمهم بان النقاء المتخلل بين ايام النفاس في حكم النفاس
لان الطهر لا يكون في اقل من عشرة لكنك خبير بانه لا وقع لهذا الاشكال لان كون النفاس بمنزلة الحيض ان كان من جهة التصريح بهذا المعنى
فلا يخفى ان من صرح بهذا العموم صرح بتخصيصه بالتوامين وان كان من جهة ما دل على ان النفاس حيض احتبس فقد عرفت غير مرة انه لا ينفع في ترتب احكام
الحيض بالمعنى الاخص لان هذا ليس تنزيلا شرعيا حتى يترتب عليه جميع احكام ذي المنزلة كقولهم الطواف بالبيت صلوة بل هو اخبار عن الواقع بان النفاس
في الاصل هو دم الحيض احتبس لغذاء الولد وهذا لا يدل الا على ثبوت ما ثبت لمطلق الحيض من الاحكام لا ما ثبت للحيض المطلق الذي لا يراد به في الاخبار

الا المعنى الاخص المقابل للاستحاضة والنفاس واضعف من ذلك توهم عموم المنزلة بحيث يجدي لما نحن فيه من قوله ع في بعض الاخبار المثبتة لاحكام المستحاضة
ان الحائض كالنفساء لما عرفت سابقا من انه لا يجدي في تنزيل النفاس منزلة الحيض مضافا الى منع العموم فيهما بملاحظة مورد ذلك النص واما حكمهم بوجوب
تخلل اقل الطهر بين الحيض والنفاس فقد عرفت انه منصوص مجمع عليه في الحيض المتأخر بل المتقدم ايضا لما عرفت سابقا من الروايتين في دم النفاس
مع حكاية الاجماع عن ق ودعوى عدم الفصل بينه وبين المتأخر من الشارح في الروض واما جعل النقاء المتخلل بين اجزاء النفاس الواحد نفاسا فلانه
وجهه ثم لو سلمنا ثبوت العموم في ادلة اعتبار كون اقل الطهر عشرة لكنها مخصصة بما دل على كون الولادة امارة ومعرفا للنفاس وعلى ان اكثر النفاس
عشرة او ثمانية عشر فاذا فرضنا انها رأت الدم عقيب الاول فانقطع على مقدار عادتها كالستة ثم رأت البياض في العشرة ثم ولدت الثاني ورأت
الدم فاما ان يرفع اليد عن عموم ادلة تحيض النفساء مقدار عادتها فيخصصها بمن لم تر بعده قبل اقل الطهر نفاسا اخر واما ان يرفع اليد عن عموم
ادلة امارية الولادة الثانية للنفاس فيقال ان نفاسها نفاس واحد هو عشرون مثلا او يقال بان دم الولادة الثانية ليس بنفاس واما ان يقال بان عموم ادلة الطهر
جعل اكثر النفاس عشرة مخصصة بما عدا ما بين النفاسين ومن الظاهر عند المتأمل المنصف اولوية التخصيص في العموم الاخير ومع التكافؤ فالمرجع الى اصالة الطهر بناء على
عدم جريان استصحاب النفاس موضوعا واحكاما ومن هنا ظهر ان ما ذكره كاشف اللثام من عدم الدليل على امتناع تعاقب النفاسين مستقيم وان ما اورد
عليه من ان جوازه يحتاج الى دليل بعد ما ثبت الحاق النفاس بالحيض في اعتبار اقل الطهر سقيم ثم انه ذكر الشارح في الروض انه يترتب على تعدد النفاسين
ما لو ولدت الثاني لدون عشرة من ولادة الاول ولم تر بعد ولادة الاول الا يوما والعاشر وانقطع في باقي الايام المتخللة بينهما فانه يحكم بكونها طهرا وان رأت
بعد ولادة الثاني في العشرة وانقطع عليها بخلاف ما لو كان نفاسا واحدا كما هو ظاهر عبارة المص هنا فانه يلزم كون الدمين والنقاء المتخلل بينهما نفاسا
كما سيأتي انتهى وتبعه في جامع المقاصد وحاشية الروضة والحدائق وظاهرهم ان اللازم من تعدد النفاس كون الدم بعد ولادة الثاني محسوبا من النفاس الثاني
فقط ولو رأته فيما دون العشرة من الاول فلا يحكم بان الدم الثاني في نفاسية النقاء الحاصل قبل ولادة الثاني وبعدها المتخلل بينه وبين الدم الاول
فكان النفاس الاول قد انقطع ولعله خلاف مقتضى سببية الولادة التي هي المنشأ لحكمهم بالتعدد فان مقتضاها امتداد ايام كل واحد الى عشرة
ويكون الدم في الايام المشتركة بين الولادتين معدودا من كل من النفاسين له حكم كل منهما فلو رأت الاول من الولادة الاولى والخامس من ولادة الثانية
وكانت خامسا من الاولى والعاشر من الولادة الثانية كان كل من النقاءين المتخللين نفاسا ولعله الظاهر من كاشف الغطاء حيث قال ولو اجتمع كل من التوأمين
الذي كان مبدأ النفاس من الدم الاول ثم ان تخلل بينه وبين الدم الثاني اقل الطهر عشرة ايام او اكثر كانا نفاسين مستقلين والا فان كان الدم الثاني
والاول وما بينهما من الزمان لا يزيد على عشرة ايام كان المجموع من الدمين والباطن بينهما نفاسا واحدا وان زاد الدم الثاني على العشرة من حين الدم
الاول اخذت ما كمل العادة او العشرة على قول والزائد استحاضة والاقوى جعله نفاسا مستقلا وطريق الاحتياط غير خفي انتهى الا ان ما ذكره من
القول بتكميل العشرة من الدم الثاني وجعل الزائد استحاضة لم اجده لاحد من اصحابنا اذ الظاهر المصرح به في كلام جماعة اتفاقهم على ان عد ايام النفاس
من الولادة الثانية وكيف كان فيمكن الاستناد لما ذكره الجماعة بان دم الثاني منسوب عرفا الى الولادة الثانية وان كان معدودا شرعا منهما
بناء على مقتضى السببية المتقدمة او يقال ان ما دل على امتناع تخلل اقل الطهر بين اجزاء النفاس الواحد مختص بالنفاس الذي اوجبته ولادة واحدة
والاولى وجها لما ذكروه سيما مع اعتراف بعضهم كالمحقق الخونساري في حاشية الروضة بتداخل ايام النفاسين فيما يتفقان فيه وطريق الاحتياط لا
يخفى ثم انه هل يلحق بالولد المنقطع قطعا التوأمين فيكون لكل منها نفاس او يحكم بنفاس واحد للمجموع ويكون مستثنى مما دل على تحديد النفاس بعشرة فيجعل
ابتدائه من ظهور الجزء الاول وينتهي من انفصال الجزء الاخير او انفصال الجزء الذي يصدق الولادة بسقوطه منفردا لاشتماله على معظم اجزاء الولد او منضما
الى ما سبق من الاجزاء او يحد بحد النفاس من ظهور الجزء الاول وان انتهى الحد قبل الانفصال فيحكم بالاستحاضة او من انفصال الجزء الاخير او ما
يصدق بسقوطه الولادة كما تقدم فيكون السابق على الولادة استحاضة وجوه اختارها جماعة قال المص في النهاية لو سقط عضو من الولد
وتخلف الباقي ثم رأت الدم فهو نفاس انتهى ولا اعرف له وجها مع عدم تحقق الولادة بسقوط القطعة كما لا وجه لتخصيص ادلة تحديد النفاس
ولا العتمدة من انفصال الجزء الاخير مع كون الدم المصاحب نفاسا وحكمها كالحائض فيما يحرم عليها ويجب ويستحب ويكره لانه دم حيض احتبس
لغذاء الولد ومنه يعلم ان النفاس لا يفارق الحيض في الخواص الا في امور بعضها يتعلق بالفرق بين نفس الحيض والنفاس وبعضها يتعلق بالفرق
بين الحائض والنفساء ويمكن ارجاع الكل الى نفس الحيض والنفاس ومنه يعلم ان الاستثناء في كلام المص منقطع عند التحقيق فان احكام النفساء
والحائض غير احكام الحيض والنفاس وكيف كان فمن الامور المذكورة الاقل فانه في الحيض ثلثة وفي النفاس لحظة ومنها الاكثر فانه في اكثره
خلافا بخلاف اكثر الحيض ومنها ان الحيض دليل على البلوغ بخلاف النفاس فان البلوغ يعلم بالحمل وربما يجاب عن ذلك بان دلالة الحمل عليه
لا يمنع من دلالة النفاس الا ان يراد الدليل الفعلي ومنها ان العدة ينقضي بالحيض دون النفاس لانه مسبوق بالوضع الذي به تنقضي العدة
نعم في العدة الى الاشهر لا تنقضي بالوضع كعدة المطلقة الحامل من الزنا تنقضي به ومنها ان النفساء لا ترجع الى نسائها بخلاف الحائض ومنها ان النفساء

لا ترجع الى عادتها في النفاس بخلاف الحائض بالرجوع في المقامين رواية شاذة ومنها انها لا ترجع الى التميز ولا الى الروايات عند الاكثر بخلاف الحائض ومنها
الخلاف في اشتراط تخلل اقل الطهر بين الحيضين اتفاقا بخلاف النفاس المتأخر والظاهر المتقدم لا خلاف فيه ومنها عدم اشتراط اقل الطهر بين النفاسين كما
لو رأت الدم بعد الولادة ثم رأت اليوم العاشر منها فهو النفاس كما عن السرائر والجامع والشرائع وكتب المصنف ومن تأخر عنه بل عن لك انه هذا الحكم مقطوع
به في كلام الاصحاب ويدل عليه حصر النفاس عرفا لعدم اعتبار الاتصال بالولادة وحكم العرف نعم يشكل مع عدم الصدق وعدم العلم به مع عدم العلم بكونه الدم المحتبس
ولذا تأمل فيه صاحب المدارك فالاولى الاستدلال له بظهور الاجماع كالاستدلال له بعدم اعتبار كون العشرة من مبدأ الولادة لا من حين رؤية الدم وقد يستدل له
برواية مالك بن اعين في النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم قال اذا مضت منذ يوم وضعت ايام عدة حيضها واستظهرت بيوم فلا بأس ان يغشاها فانه
وما ورد من قول النبي لاسماء بنت عميس بعد سؤالها عن الغسل منذ كم ولدت ولا يبعد دعوى انصرافها الى مقارنة الدم الاول بحكم الغلبة وكيف كان فربما
يستفاد من اطلاق الفتاوى شمول الحكم لما اذا رأت الدم الولادة بعد العاشر ايضا لعدم كونها معتبرا لما دون العشرة لكن قيده جماعة كجامع المقاصد ومن تبعه بما
اذا كانت غير معتادة او اعتادت العشرة واما معتادة ما دونها فيشترط عدم تجاوز الدم عنها ولعله لما تقرر عندهم في الحيض من ان الدم المتجاوز عن
العادة اذا لم ينقطع على العشرة ليس بحيض فليس بنفاس ايضا ويشكل بان المستند في هذا الحكم فيما تقدم في الحيض هو الاخبار الدالة على رجوع المستحاضة
الى عادتها وجعل ما عداها استحاضة وان كانت مختصة بما عدا العدة الاولى للمستحاضة الا انك قد عرفت في تلك المسألة ثبوت الحكم في العدة
الاولى بتنقيح المناط ولذا تأمل في الحكم المذكور جماعة تبعا للصاحب لعدم هذا الدليل فقوى فيما سمعت لانها حيث لم تر الا العاشر وما بعده لم يصدق عليها
المستحاضة حتى ترجع الى عادتها وتدع ما سواها وكون النفاس حيضا لا يجدي لان الحكم بكون ما تراه الحائض بعد العادة وتجاوز عن العشرة استحاضة
انما هو لمن استمر بها الدم الى ما بعد العادة والعشرة لا من لم تر الا بعد العادة كما لا يخفى وح فلا يبعد جعل العاشر حيضا للصدق العرفي المتقدم وجعل ما
عداها استحاضة لما دل على ان اكثرها عشرة وما بعدها بينه وبين ما احتمله في كرصد انه ينبغي على اعتبار عادة الحيض في نفاس المعتادة ان يكون الخارج
عنها استحاضة وان انقطع على العشرة ويضعفه ان اعتبار عادة الحيض في نفاس المعتادة لم يستنبط الا من الاخبار الدالة على النفساء بقدر العادة
وجعل ما عداها استحاضة بعد الاستظهار او معه وهذه الاخبار اما ان يختص بمن استمر دمها الى العادة وتجاوز عنها كما هو ظاهرها او لا وجوابا
فلا ريب في خروج المفروض عنها سواء انقطع الدم على العشرة او تجاوزها فيجب الرجوع في حكمه الى قاعدة الامكان والصدق العرفي وادلة كون النفاس كالحيض
في كون اكثره عشرة فلا وجه لما ذكره وان كانت الاخبار بحيث يشمل المفروض اما بالعموم اللفظي او بتنقيح المناط فلا يخفى انه بعد ما عرفوا بان هذه الاخبار
لا اشكال في جعل ما بعد العادة نفاسا اذا استمر الدم من الولادة الى ما بعد العادة وانقطع على العشرة ولذا ذكروا ان الزائد على العادة عند استمرار الدم
اليها وانقطاع الدم على العشرة نفاس فهي ح لا تدل على كون خصوص العادة معتبرة الا في حق من تجاوز دمها عن العشرة اما المنقطع عليها فهو نفاس بحكم
هذه الاخبار ان كان بعد العادة والعشرة فحكمها حكم المستحاضة فافهم فتحصل مما يستفاد من الادلة موافقا لما ذكرت ان الدم قبل العادة اتصل بالولادة
او انفصل ثم استمر الى ما بعد العادة والعشرة فحكمها حكم المستحاضة في الحيض في وجوب جعل عادتها لا غير نفاسا لان دعوى اختصاص الاخبار الواردة
في المعتادة بمن اتصل دمها بالولادة او قريبا منها وان كانت غير بعيدة الا ان الاعتبار بهذا الاتصال بعيد فلا فرق بين من استمر دمها من حين الولادة
الى ما بعد العشرة وبين من حدث دمها في الخامس مع كون عادتها الستة او السبعة فلو رأت معتادة السبعة الخامس الى ما بعد العشرة فنفاسها ثلثة ايام وهكذا
واما لو لم تر الا ما بعد العادة ثم رأت وعبر العشرة فالظاهر خروجه عن مورد الاخبار فمقتضى الصدق تحقق النفاس من زمان الرؤية الى العاشر فربما يشكل اذا كان عدده اكثر
من العادة كما اعتادت في الحيض ثلثة او اربعة فلم تر النفاس الا خامس الولادة وعبر العشرة فهل يجعل الستة نفاسا لما عرفت من اختصاص الاخبار برؤيات
في العادة ثم استمر فيرجع في هذا الى عموم النفاس او يجعل النفاس بمقدار عادتها الثلثة او الاربعة لان المستفاد من الاخبار على وجه الكلية ان النفساء
المستحاضة كالحائض المستحاضة لا وقت لها الا ايامها سواء رأت من الولادة الى العادة او لم تر الا بعد العادة فهي كالحائض لم تر الدم الا بعد ايامها وعبر
عن عادتها عن العشرة ولعل هذا هو الاقوى هذا كله عند من يقول بهذه الكلية في النفاس يعني كل دم تجاوز عن العشرة والعادة فالنفاس العادة اما
على ما اخترناه من انه يجب على المعتادة زيادة تمام العشرة على العادة استظهارا فالمعتادة كالمبتدئة والمضطربة فهذه الكلمات ساقطة راسا والمتجه
عليه ما ذكره المص من الاطلاق تبعا للشيخ المحقق وعلى اي تقدير فلا اشكال في انه لا يوجد شيء مما بعد العشرة وان كان متمما للعادة لان اكثر النفاس
عشرة وليس هذا التحديد كتحديد اكثر الحيض في ان المراد منه ان اكثر ايام الدم عشرة فيكون تحديد المقدار الدم فقط بل المراد منه تحديد الايام القابلة
لوقوع النفاس فيها من يوم الولادة سواء وقع فيها مقدار العشرة او لم تقع فيها الا مقدار يوم ولذا حكموا بانها لو لم تر الا الحادي عشر لم يكن نفاسا مستندين
في ذلك الى ان اكثر النفاس عشرة والمرتبة على ما ذكرنا من التحديد كان ظاهر العبارة تفسير المقدار الدم الاجماع على ان مبدأ العشرة من حين الولادة وعلى
انه لا يعتبر اتصال الدم بالولادة ولو رأته اي العاشر والاول خاصة فالعشرة نفاس اجماعا على الظاهر المستظهر من بعض العبائر اما الدمان فلصدق النفاس عليهما
واما النقاء فلكون المرأة في ايامه نفساء عرفا اذ لا يعتبر في مثل هذا المشتق تلبس الذات بالمبدأ على الدوام فيشمله ح كلما دل على ان النفساء تكف عن الصلوة ايام

تقرير تحديد

اذ ان هذا التزام بتقييدها بمن رأت الدم مستمرا غير مفصول بالنقاء بعيد جدا ومن هنا ظهر ان الطهر في النفاس الواحد لا يتحقق على مذهب القول المشهور
مع ان الطهر مطلقا لا ينقص عن عشرة لعموم النص والاجماع خرج منه النفاسان المفصولان بما دون العشرة لما تقدم سابقا فما ذكره كاشف اللثام من الايراد على
من استدل في المسألة بما تقدم من عدم نقص الطهر عن عشرة كالسرائر والمعتبر والذكرى وغيرها بالنقض بالطهر بين النفاسين لعله في غير محله لكونه مما خرج بحيث
ذكر انه لم يثبت اجماع على الكلية المذكورة كان لتوقفه في الحكم المذكور مجال لفقد النص الدال عليه نعم ربما يحسن الايراد هنا من مثل صاحب الحدائق ممن
يرى جواز الفصل باقل الطهر بين اجزاء الحيضة الواحدة ويحصر اعتبار الفصل بالعشرة بين الحيضتين وقد عرفت الحال فيه ثم ان الحكم بنفاسية العشرة هنا
مقيد كما في السابق عند من يرى اكثر النفاس عشرة بما لا يكون المرأة معتادة لما دونها مع تجاوز الدم العشرة والا فالنفاس في مسألة الكتاب هو الاول قال في
الروض ويترتب على كون الاول نفاسا خاصة امكان الحكم بالحيض من الثاني عشر فصاعدا ان استفادت منه مميزا او لم تر في العاشر ورأت الثاني عشر وما بعده
الى ثلاثة فيحكم بكونها حيضا لامكانه انتهى وهو حسن هذا كله على مذهب من يحد الاكثر بالعشرة واما من يحده بثمانية عشر فلو لم تر بعد الاول الا الخامس عشر
واستمر ثلاثة فان كانت غير معتادة او كانت في ضمن عشرة او كان في غير ايام عادتها فالظاهر الحكم بكونها نفاسا لعموم دليل النفاس في الدم عقيب الولادة ولا ينافيها
قاعدة الامكان لان ذلك لعموم دليل الامتناع وان صادف ايام العادة فهل يرجح عموم ادلة الحيض في العادة وجهان ولا يبعد ترجيح دليل النفاس هذا اذا
اجتمع شرائط الحيض اما اذا كان اقل من ثلاثة مثلا فالظاهر تعين كونه نفاسا لانه في وقت امكانه مع الصدق عرفا كما ذكر بعضهم لا العاشر اذ لا يفرق العرف
جزما بين من رأت لحظة ثم رأت العاشر او رأت الثاني عشر لكن ذكر في المنتهى تفريعا على هذا القول انه لو رأت ساعة بعد الولادة ثم انقطع عشرة ايام ثم رأته
ثلاثة ايام فانه يحتمل ان يكون حيضا لانه بعد ايامه بعد طهر كامل وان يكون نفاسا لانه في وقت امكانه فعلى الاول لو رأته اقل من ثلاثة كان دم فساد لانه اقل من عدد
الحيض بعد طهر كامل فكان فسادا وعلى الثاني يكون نفاسا ولم اقف على نص في ذلك انتهى وفيه مواضع للنظر يعرف مما قدمناه سابقا

المقصد الرابع

في غسل الاموات وهو فرض بالضرورة من الدين لكنه على الكفاية بلا خلاف بين اهل العلم كما عن المنتهى وكذا باقي احكامه من التكفين والصلاة عليه والدفن
باجماع العلماء كما عن التذكرة ومذهب اهل العلم كما عن المعتبر وبلا خلاف كما عن الغنية وهي الحجة بعد ظهور جملة من الاخبار الواردة في جملة من احكام الميت
دون ما يقال من انا نعلم ان مقصود الشارع وجود الفعل في الخارج لا من مباشر معين فان ذلك لا يثبت الا سقوط الواجب بفعل اي مباشر كان وهذا لا يوجب الوجوب
الكفائي على جميع المباشرين لان غير الواجب قد يسقط به الواجب ولذا يسقط وجوب الاستقبال بالميت بفعل صبي بل بهيمة او ريح عاصف بل صرح جماعة بجواز تغسيل
الصبي المميز للميت وح فيحتمل ان يكون امر الميت واجبا على بعض مستحبا على آخر ويسقط الواجب بفعلهم مع انها مضت في مقابل من يقول بوجوبها على الولي
عينا فان امتنع فعلى غيره كفاية كما اختاره في الحدائق حيث قال ان الذي يظهر لي من الاخبار ان توجه الخطاب بجميع هذه الاحكام يعني احكام الاحتضار ونحوها
انما هو الى الولي كاخبار الغسل والصلاة والدفن والتلقين كما ستقف عليها واخبار توجيه الميت الى القبلة وان لم يصرح فيها بالولي الا ان الخطاب فيها لاهل
الميت دون كافة المسلمين فيمكن حمل اطلاقها على ما دلت عليه تلك الاخبار ولا اعرف للاصحاب مستندا فيما صاروا اليه من الوجوب الكفائي الا ما يظهر من دعوى
الاتفاق حيث لم ينقل فيه خلاف ولم يناقش فيه مناقش الى ان قال نعم لو اخل الولي بذلك ولم يكن هناك حاكم شرع يجبره على القيام بذلك ولم يكن ثمة ولي
انتقل الحكم الى المسلمين بالادلة العامة كما يشير اليه اخبار العراة الذين وجدوا ميتا قذفه البحر ولم يكن عندهم ما يكفنونه وانهم امروا بالصلاة عليه وتمام تحقيقها
ان الوجوب كفاية شامل للولي وغيره وان كان الولي او من يأمره اولى بذلك فيكون هذه الاولوية اولوية استحباب وفضل كما يفهم من عبائرهم في مسألة التغسيل
وقوله انه فرض على الكفاية واولى الناس به اوليهم بميراثه وصرح في المنتهى حيث قال ويستحب ان يتولى تغسيله اولى الناس به انتهى ثم اخذ في رد القول بالاستحباب
بانه فرع الدليل على الوجوب الكفائي اولا وانهم ذكروا في الصلاة انه لا يجوز التقدم بدون اذن الولي والظاهر انه لا فرق بين الصلاة وغيرها **اقول** اما ما ذكره
من ظهور الاخبار في الوجوب عينا على الولي ففيه انا لم نعثر على خبر ظاهر في ذلك عدا ما يتراءى مما ورد في الغسل والصلاة من انه يغسل الميت اولى الناس به وانه
يصلي على الجنازة اولى الناس بها ولا يخفى على المتأمل في تلك الاخبار ان المراد بها ثبوت كون الولي احق بذلك من غيره بمعنى انه حق له وحقيق به لا انه يجب على الولي
ان يفعل ذلك اي في مقام اثبات حق له لا في مقام اثبات تكليف عليه وليس في ارادة المعنى الاول مخالفة لظاهر الجملة الخبرية كما لا يخفى ويشهد لما ذكرنا قوله
في ذيل الرواية الثانية او يأمر من يحب فان التعبير عن الاذن بلفظ الامر عن المأمور به احب تريبه (?) عند الذوق السليم على ان المقام مقام اثبات حق ومنصب للولي
لا مقام الزامه بكلفة والا كان المناسب ان يقول او يستأجر احدا ويشهد له ايضا ما وقع في الزوج من انه احق بزوجته من ابيها واخيها وولدها فان التعبير
بالاحق ظاهر او صريح في ان المقام مقام اثبات الحق واظهر من ذلك قوله في رواية طلحة بن زيد اذا حضر الامام الجنازة فهو احق الناس بالصلاة عليها
وفي آخر فهو احق ان قدمه الولي والا فهو غاصب بمعنى ان الولي اذا لم يقدم الامام الاصل فهو غاصب لحقه والحاصل ان المتأمل في هذه الاخبار يتضح له ان مساقها
ما ذكرنا واما ما نسبه الى ظاهر الشرائع فلم يعلم وجهه وان اي كلام منه يدل على ما ذكره فان اراد به التعبير بقوله واولى الناس به الخ فهذا التعبير قد صدر
منه ومن غيره من المشهور في باب الصلاة على الميت نعم ما نسبه الى المنتهى تبعا للمحقق الاردبيلي ربما يشهد له تأييد الحكم منه بمرسلة الصدوق
يغسل الميت اولى الناس به الا ان كلامه على استحباب المباشرة او تعيين ذلك بعيد بل جزم بعض المعاصرين وغيره بنسبة الاستحباب الى الشرائع من

جهة العبارة المذكورة نسبه ما اختاره في المسألة الى ظاهر كلام الشهيد واصحابه حيث قال في الذكرى النظر الاول في الغاسل واولى الناس به اوليهم بميراثه
وكذا باقي الاحكام لعموم آية اولي الارحام ثم ذكر الآية والروايات المتقدمة بعضها قال في الحدائق وربما اشعر هذا الكلام بحمل الوجوب على كافة المسلمين كما هو
المشهور بل على الولي خاصة ويؤيده قوله في الكتاب المذكور على اثر هذا الكلام فرع لو لم يكن ولي فالامام وليه مع حضوره ومع غيبته فالحاكم ومع عدمه فالمسلمون
ولو امتنع الولي ففي اجباره نظر من الشك في ان الاولوية نظرا له او للميت انتهى قال وهذا كالصريح في تعلق الوجوب بالولي خاصة دون المسلمين المعبر عنه بالوجوب
الكفائي انتهى وليت شعري اي اشعار للكلام الاول باختصاص الوجوب بالولي سيما مع استدلاله بآية اولي الارحام الظاهرة بل الصريحة فيما ذكرنا في مساق
الاخبار من كونها في مقام اثبات الحق للولي لا الزام التكليف عليه واي صراحة او ظهور في الفرع الذي ذكره الشهيد اجمل فانه لم يزد على ان الولاية تنتقل الى
كافة المسلمين مع عدم الولي الخاص والعام بمعنى ان لمن يشاء منهم ان يصلي ولهم ان يقتدوا بمن شاؤوا وهذا ترتيب في مراتب الولاية لا في مراتب التكليف كما لا
يخفى نعم ما يحكى عن السيد المرتضى من جواز اخذ الاجرة على تجهيز الميت لعله موافق لمختار صاحب الحدائق بناء على ما استدل له غير واحد بان الوجوب مختص
بالولي فلو استنهض بموافقة السيد لكان اولى ان يطلع على هذا بعدما ذكره السيد على ما استدل به له وكيف كان فينبغي في المقام اشكال ذكره
صاحب الحدائق وغيره توضيحه ان الوجوب الكفائي على كافة المسلمين ينافي اعتبار اذن الولي فان الواجب الكفائي لا يناط صحته من بعض المكلفين باذن بعضهم
الآخر بل كلهم فيه سواء فان لازم اعتبار الاذن في الصحة كون الوجوب على غير الولي مشروطا باذن الولي لان شرط المكلف به اذا كان خارجا عن قدرة المكلف
راجع الى شرط التكليف لما ثبت من ان الواجب بالنسبة الى المقدمة الغير المقدورة مشروط لا مطلق فهو واجب مطلق على الولي ومشروط في حق غيره
باذنه فان لم يأذن لغيره فغيره غير مخاطب بالتكليف الكفائي فيكون الوجوب المطلق معينا في حقه لا غير نعم هو مخير في المباشرة والاذن للغير فان اذن
لغيره شاركه في الوجوب الكفائي الا ان الوجوب المطلق لا يتعداهما ويبقى غيرهما على صفة عدم الوجوب لفقد الشرط ويمكن دفعه بان شرط المكلف به هو احد
الامرين من اذن الولي وامتناعه من الاذن والفعل ولا ريب ان فقدهما الموجب لفقد الوجوب لا يتحقق الا بامتثال الولي اذ لا واسطة بين عدم كل من الاذن
والامتناع وبين الامتثال فلا يفقد الوجوب الا بعد امتثال الولي فالفعل بالنسبة الى غير الولي مع اذنه يتصف بالوجوب فعلا وكذا مع امتناعه عن الاذن والفعل
واما مع عدم الامرين فلا وجوب من جهة تحقق الامتثال وح فيصدق على كل مكلف انه واجب عليه بقول مطلق الا ان الفعل بالنسبة الى الولي غير مشروط و
بالنسبة الى غيره مشروط باذن الولي او امتناعه من الاذن والفعل ولا يتصف الفعل في حق الغير بعدم الوجوب الا اذا تحقق الامتثال وهذا حال كل واجب
كفائي وتوهم انه قد يتحقق عدم الاذن والامتناع مع عدم تحقق الامتثال كما اذا لم يتضيق وقت الفعل فان الولي لو امتنع ح من الاذن والفعل لم يتنجز الوجوب
في حق الغير بمجرد ذلك مدفوع بان المراد بالاذن والامتناع المعتبرين على سبيل البدل في صحة فعل الغير هو الاذن والامتناع عن الفعل المأمور به في
تمام وقته لا الامتناع عنه في هذا الزمان الخاص وثبوت كلا الامرين في تمام الوقت لا يتحقق الا بامتثال الولي او عاقبة (?) وهذا لا ينافي الوجوب الكفائي
المطلق نعم ليس له الاشتغال قبل الاذن وتضيق الوقت لعدم تأتي الفعل الصحيح منه لان المفروض اشتراط الصحة في حقه باذن الولي او امتناعه من
الاذن والفعل في تمام الوقت وهذا لا ينافي ثبوت الوجوب عليه في هذا الزمان اذ ربما يتأخر زمان الواجب عن زمان الوجوب لترتب بعض شروط الوجود او الصحة
فهذا الغير من اول موت الشخص يجب عليه لا على الفور ان يأتي بواجباته مقرونة باذن الولي فيها او امتناعه عنها في تمام الوقت فتأمل ثم انه ربما يقال
بانه لا ثمرة مهمة بين القول بتعين هذه الواجبات ابتداء على الولي وبين القول المشهور ولعله لاتفاق القولين على استحقاق الكل للعقاب مع تركهم الواجب
وفيه ما لا يخفى فان الثمرات بين تحقق الوجوب على غير الولي ابتداء وبين عدم تعلقه عليه الا بعد فقد الولي او امتناعه كثيرة واوضحها جواز استيجار
الولي غيره في هذه الافعال ومنها انه على هذا القول لا يتعلق الوجوب الا بعد العلم او الظن بامتناع الولي او فقده وعلى المشهور لا يسقط الوجوب ويبقى
وجوب الاشتغال الا بعد العلم او الظن بامتثال الولي او ما دونه فلو شك على هذا القول في امتثال الولي فالاصل حمل امره على الصحة وهو الفعل وعلى الآخر
مقتضى الاستصحاب عدم الفعل نعم لو شك في ثبوت الولي اذا خصصنا الولي بمن يمكن فقده فالظاهر اشتغال الذمة بذلك بناء على القول الآخر ايضا
وقد يتوهم نفي هذه الثمرة من جهة ان المشهور لما قالوا باشتراط صحة فعل غير الولي او امتناعه عن الفعل واستيذان اللازم من ذلك شك المكلف في تنجز الطلب
الكفائي عليه لامكان عدم تحقق شرط الفعل بالنسبة اليه وهو اذن الولي او امتناعه مع ان الاصل عدم امتناع المسلم من فعل الواجب ومن الاذن فيه
وفيه ان عدم امتناعه من الفعل والاذن بمعنى فعله لاحدهما لا يوجب سقوط الواجب عن هذا الشخص لاحتمال ان يأذن الولي نفس هذا الشخص او يأذن لغيره
ولا يفعله ذلك المأذون ولا نفس الولي مع ان الاصل عدم فعلهما واصالة حمل امر المسلم على فعل الواجبات انما هو في الواجبات العينية لا الكفائية والا لكان
احتمال فعل الغير للواجب الكفائي مسقطا عن الشخص نعم هذا الاصل حسن على مذهب القائل بتعينه على الولي كما تقدم فيقال ان الاصل عدم اخلاله بما تعين
عليه فعله او الاستنابة فيه ثم ان ما ذكرنا من وجوب جميع احكام التجهيز على المسلمين كفاية انما هو ثابتة لكل ميت مسلم بالغ او بحكمه الشهادتين عدا من جحد
بعض الضروريات كالنواصب والخوارج والغلاة فانهم في الحقيقة كفار وان انتحلوا الاسلام ويدخل المخالف فانه مسلم على المشهور بالنسبة الى احكام
ما بعد موته مما يتعلق بالمباشرة والمواصلة فيشمله عموم ما دل على وجوب تغسيل كل مسلم من الاجماع والنصوص مثل قوله اغسل كل الموتى الغريق واكيل السبع

اقرانها والزام عقيبيدها بمن رات الدم مستمرا غير مفصول بالنقاء بعيد جدا ومن هنا ظهر ان الطهر في النفاس الواحد لا يتحقق على مذهب القول بالعشرة
معان الطهر مط لا ينقص عن عشرة لعموم النص والاجماع خرج منه النفاسان المفصولان بما دون العشرة لما تقدم سابقا فما ذكره كاشف اللثام من الايراد على
من استدل في المسألة بعدم نقص الطهر عن عشرة كالشرائع والمعتبر وكره وغيرها بالنقض بالطهر بين النفاسين لعله في غير محله كون صاحب خبر حيث
ذكر انه لم يثبت اجماع على الكلية المذكورة كان للتوقف في الحكم المذكور مجال لفقد النص الدال عليه نعم ربما يحسن الايراد هنا من صاحب الحدائق ممن
يرى جواز الفصل باقل الطهر بين اجزاء الحيضة الواحدة ويحصل بعبارات الفصل بالعشرة بين الحيضين وقد عرفت الحال فيه ثم ان الحكم بنفاسية العشرة هنا
مقيد كما في السابق عند من يرى اكثر النفاس عادة بعد كون المرأة معتادة لما دونها مع تجاوز الدم العشرة والا فالنفاس في مسئلة الكتاب هو الاول قال في
الروض ويترتب على كون الاول نفاسا خاصة امكان الحكم بالحيض من الثاني عشر فصاعدا ان استفادت منه تمييزا او لم تر في العاشر وان الثاني وما بعده
الى ثلثة مثلا حكم بكونها حيضا لامكانه انتهى وهو حسن هذا كله على مذهب من يحد الاكثر بالعشرة واما من يحده بثمانية فلو لم تر بعد الاول الا الثامن عشر
واستمر ثلثة فان كانت غير معتادة او كانت في غير معتادة او كان في غير ايام عادتها فالظاهر الحكم بكونها نفاسا لعموم دليل النفاس في الدم عقيب الولادة ولا يعارضها
قاعدة الامكان لان ذلك لعموم دليل الامتناع وان صادف ايام المعتادة فهل يرجح عموم ادلة التحيض في العادة وجهان ولا يبعد ترجيح دليل النفاس هذا اذا
اجتمع شرائط الحيض اما اذا كان اقل من ثلثة مثلا فالظاهر تعين كونه نفاسا لانه في وقت امكانه مع الصدق عرفا كما ذكرنا فيمن لم تر الا العاشر اذ لا يفرق العرف
حينئذ بين من رات لحظة ثم رات العاشر او رات الثاني عشر لكن ذكر في المنتهى تفريعا على هذا القول انه لو رات ساعة بعد الولادة ثم انقطع عشرة ايام ثم رات
ثلثة ايام فانه يحتمل ان يكون حيضا لانه بعد ايامه بعد طهر كامل وان يكون نفاسا لانه في وقت امكانه فعلى الاول لو رات اقل من ثلثة كان دم فساد لانه اقل من عدد
الحيض بعد طهر كامل فكان فسادا وعلى الثاني يكون نفاسا ولم اقف على نص في ذلك انتهى وفيه مواضع للنظر تعرفها مما قدمنا سابقا

المقصد الرابع

في غسل الاموات وهو فرض بالضرورة من الدين لكنه على الكفاية بلا خلاف بين اهل العلم كما عن المنتهى وكذا باقي احكامه من التكفين والصلوة عليه والدفن
باجماع العلماء كما عن التذكرة ومذهب اهل العلم كما عن المعتبر وبلا خلاف كما عن الغنية وهي الحجة بعد ظهور جملة من الاخبار الواردة في جملة من احكام الميت
دون ما يقال من انا نعلم ان مقصود الشارع وجود الفعل في الخارج لا عن مباشر معين فان ذلك لا يثبت الا سقوط الواجب بفعل اي مباشر كان وهذا لا يوجب الوجوب
الكفائي على جميع المباشرين لان غير الواجب قد يسقط به الواجب ولذا يسقط وجوب الاستقبال بالميت بفعل صبي او بهيمة او ريح عاصف بل صرح جماعة بجواز تغسيل
الصبي المميز للميت وح فيحتمل ان يكون امر الميت واجبا على بعض مستحبا على آخر ويسقط الواجب بفعلهم مع انها مستحبة في مقابل من يقول بوجوبها على الولي
عينا فان امتنع فعلى غيره كفاية كما اختاره في الحدائق حيث قال ان الذي يظهر لي من الاخبار ان توجه الخطاب بجميع هذه الاحكام يعني احكام الاحتضار ونحوها
انما هو الى الولي كاخبار الغسل والصلوة والدفن والتلقين كما ستقف عليها واخبار توجيه الميت الى القبلة وان لم يصرح فيها بالولي الا ان الخطاب فيها لاهل
الميت دون كافة المسلمين فيمكن حمل الخلاف فيها على ما دل عليه تلك الاخبار ولا اعرف للاصحاب مستندا فيما صاروا اليه من الواجب الكفائي الا ما يظهر من دعوى
الاتفاق حيث لم ينقل فيه خلاف ولم يناقش فيه مناقش الى ان قال نعم لو اخل الولي بذلك ولم يكن هناك حاكم شرع يجبره على القيام بذلك ولم يكن ثمة ولي
انتقل الحكم الى المسلمين بالادلة العامة كما يشير اليه اخبار العراة الذين وجدوا ميتا قذفه البحر ولم يكن عندهم ما يكفنونه وانهم امروا بالصلوة عليه ونحوها مما
ان الوجوب كفاية شامل للولي وغيره وان كان الولي او من يامره اولى بذلك فيكون هذه الاولوية اولوية استحباب وفضل كما يفهم من عبائر في مسئلة التغسيل
وقوله انه فرض على الكفاية واولى الناس به اوليهم بميراثه وصرح في المنتهى حيث قال ويستحب ان يتولى تغسيله اولى الناس به انتهى ثم اخذ في رد القول بالاستحباب
بانه فرع الدليل على الوجوب الكفائي اولا وانهم ذكروا في الصلوة انه لا يجوز التقدم بدون اذن الولي والظاهر انه لا فرق بين الصلوة وغيرها **اقول** اما ما ذكره
من ظهور الاخبار في الوجوب عينا على الولي ففيه انا لم نعثر على خبر ظاهر في ذلك عدا ما ربما يتراءى مما ورد في الغسل والصلوة من انه يغسل الميت اولى الناس به وانه
يصلي على الجنازة اولى الناس بها ولا يخفى على المتأمل في تلك الاخبار ان المراد بها ثبوت كون الولي احق بذلك من غيره بمعنى انه حق له وحقيق به لا انه يجب على الولي
ان يفعل ذلك اي ففيها اثبات حق له لا ففيها اثبات تكليف عليه وليس في ارادة المعنى الاول مخالفة لظاهر الجملة الخبرية كما لا يخفى ويشهد لما ذكرنا قوله
في ذيل الرواية الثانية او يامر من يحب فان التعبير عن الاذن بلفظ الامر عن المامور بمن احب فيه عند الذوق السليم على ان المقام مقام اثبات حق ومنصب للولي
لا مقام الزامه بكلفة والا كان المناسب ان يقول او يلتمس واحدا ويشهد له ايضا ما ورد في الزوج من انه احق بزوجته من ابيها واخيها وولدها فان التعبير
بالاحق ظاهر بل صريح في ان المقام مقام اثبات الحق واظهر من ذلك قوله في رواية طلحة بن زيد اذا حضر الامام الجنازة فهو احق الناس بالصلوة عليها
وفي اخرى فهو احق ان قدمه الولي والا فهو غاصب بمعنى ان الولي ان لم يقدمه الامام الاصل فهو غاصب لحقه والحاصل ان المتأمل في هذه الاخبار يتضح له ان مفادها
ما ذكرنا واما ما نسبه الى ظاهر الشرايع فلم يعلم وجهه وان اي كلام منه يدل على ما ذكره فان اراد به التعبير بقوله واولى الناس به الخ فهذا التعبير قد صدر
منه ومن غيره من المشهور وفي باب الصلوة على الميت نعم ما نسبه الى المنتهى تبعا للمحقق الاردبيلي ربما يشهد له تاييد الحكم فيه بمرسلة الصدوق
يغسل الميت اولى الناس به الا ان حمل كلامه على استحباب المباشرة ليس بذلك البعيد بل جزم به بعض المعاصرين ونظيره نسبة الاستحباب الى الشرايع من

جهة العبارات المذكورة نسبه ما اختاره في المسئلة الى ظاهر كلام الشهيد او صريحه حيث قال في الذكرى النظر الاول في الغاسل واولى الناس به اوليهم بميراثه
وكذا باقي الاحكام لعموم آية اولي الارحام ثم ذكر الاية والروايات المتقدم بعضها قال في الحدائق وربما اشعر هذا الكلام بعدم الوجوب على كافة المسلمين كما هو
المشهور بل على الولي خاصة ويؤيده قوله في الكتاب المذكور على اثر هذا الكلام فرع لو لم يكن ولي فالامام وليه مع حضوره ومع غيبته فالحاكم ومع عدمه فالمسلمون
ولو امتنع الولي ففي اجباره نظر من الشك في ان الاولوية نظرا له او للميت انتهى قال وهذا كالصريح في تعلق الوجوب بالولي خاصة دون المسلمين المعبر عنه بالواجب
الكفائي انتهى وليت شعري اي اشعار للكلام الاول باختصاص الوجوب بالولي سيما مع استدلاله بآية اولي الارحام الظاهرة بل الصريحة فيما ذكرنا في مفاد
الاخبار من كونها في مقام اثبات الحق للولي لا الزام التكليف عليه واي صراحة او ظهور في الفرع الذي ذكره الشهيد اخيرا فانه لم يزد على ان الولاية تنتقل الى
كافة المسلمين مع عدم الولي الخاص والعام بمعنى ان لمن يشاء منهم ان يصلي ولهم ان يقتدوا بمن شاؤا وهذا ترتيب في مراتب الولاية لا في مراتب التكليف كما لا
يخفى نعم ما يحكى عن السيد المرتضى من جواز اخذ الاجرة على تجهيز الميت لعله موافق لمختار صاحب الحدائق بناء على ما استدل له غير واحد بان الوجوب مختص
بالولي فلو استنهض بموافقة السيد لكان اولى من ان يطلع على عدم بحثنا ما ذكره السيد على ما استدل به له وكيف كان فينبغي في المقام اشكال ذكره
صاحب الحدائق وغيره توضيحه ان الوجوب الكفائي على كافة المسلمين ينافي اعتبار اذن الولي فان الواجب الكفائي لا يناط صحته من بعض المكلفين باذن بعضهم
الاخر بل كلهم فيه سواء فان لازم اعتبار الاذن في الصحة كون الوجوب على غير الولي مشروطا باذن الولي لان شرط المكلف به اذا كان خارجا عن قدرة المكلف
راجع الى شرط التكليف لما ثبت من ان الواجب بالنسبة الى المقدمة الغير المقدورة مشروط لا مطلق فهو واجب مطلق على الولي ومشروط في حق غيره
باذنه فان لم ياذن لغيره فغيره غير منجز عليه التكليف الكفائي فيكون الوجوب المطلق معينا في حقه لا غير نعم هو مخير في المباشرة والاذن للغير وان اذن
لغيره شاركه في الوجوب الكفائي الا ان الوجوب المطلق لا يتعداهما ويبقى غيرهما على صفة عدم الوجوب لفقد الشرط ويمكن دفعه بان شرط المكلف به هو احد
الامرين من اذن الولي وامتناعه من الاذن والفعل ولا ريب ان فقدهما الموجب لفقد الوجوب لا يتحقق الا بامتثال الولي اذ لا واسطة بين عدم كل من الاذن
والامتناع وبين الامتثال فلا يفقد الوجوب الا بعد امتثال الولي فالفعل بالنسبة الى غير الولي مع انه يتصف بالوجوب فعلا وكذا مع امتناعه عن الاذن والفعل
واما مع عدم الامرين فلا وجوب من جهة تحقق الامتثال وح فيصدق على كل مكلف انه واجب عليه بقول مطلق الا ان الفعل بالنسبة الى الولي غير مشروط و
بالنسبة لغيره مشروط باذن الولي او امتناعه من الاذن والفعل ولا يتصف الفعل في حق الغير بعدم الوجوب الا اذا تحقق الامتثال وهذا حال كل واجب
كفائي وتوهم انه قد يتحقق عدم الاذن والامتناع مع عدم تحقق الامتثال كما اذا لم يتضيق وقت الفعل فان الولي لو امتنع ح من الاذن والفعل لم ينجز الوجوب
في حق الغير بمجرد ذلك مدفوع بان المراد بالاذن والامتناع المعتبرين على سبيل البدل في صحة فعل الغير هو الاذن والامتناع عن الفعل المامور به في
تمام وقته لا الامتناع عنه في هذا الزمان الخاص وثبوت كلا الامرين في تمام الوقت لا يتحقق الا بامتثال الولي او ما في معناه وهذا لا ينافي الوجوب الكفائي
المطلق نعم ليس له الاشتغال قبل الاذن ويضيق الوقت لعدم تاتي الفعل الصحيح منه لان المفروض اشتراط الصحة في حقه باذن الولي او امتناعه من
الاذن والفعل في تمام الوقت وهذا لا ينافي ثبوت الوجوب عليه في هذا الزمان اذ ربما يتاخر زمان الواجب عن زمان الوجوب لترتب بعض شروط الوجود او الصحة
فهذا الغير من اول موت الشخص يجب عليه لا على الفور ان يأتي بواجبات مقرونة باذن الولي فيها او امتناعه عنها في تمام الوقت فتامل ثم انه ربما يقال
بانه لا ثمرة مهمة بين القول بتعيين هذه الواجبات ابتداء على الولي وبين القول المشهور ولعله لاتفاق القولين على استحقاق الكل للعقاب مع تركهم الواجب
وفيه ما لا يخفى فان الثمرات بين تحقق الوجوب على غير الولي ابتداء وبين عدم تعلقه عليه الا بعد فقد الولي او امتناعه كثيرة واوضحها منها جواز استيجار
الولي غيره في هذه الافعال ومنها انه على هذا القول لا يتعلق الوجوب الا بعد العلم او الظن بامتناع الولي او فقده وعلى المشهور لا يسقط الوجوب في
وجوب الاشتغال الا بعد العلم او الظن بامتثال الولي او ما دونه فلو شك على هذا القول في امتثال الولي فالاصل حمل امره على الصحة وهو الفعل وكان اللازم
مقتضى الاستصحاب عدم الفعل نعم لو شك في ثبوت الولي اذا خصصنا الولي بمن يمكن فقده فالظاهر اشتغال الذمة بذلك بناء على القول الاخر ايضا
وقد يتوهم نفي هذه الثمرة من جهة ان المشهور لما قالوا باشتراط صحة فعل غير الولي او امتناعه عن الفعل واشتراط كان اللازم من ذلك شك المكلف في تنجز الطلب
الكفائي عليه لامكان عدم تحقق شرط الفعل بالنسبة اليه وهو اذن الولي او امتناعه مع ان الاصل عدم امتناع المسلم من فعل الواجب ومن الاذن فيه
وفيه ان عدم امتناعه من الفعل والاذن بمعنى فعله لاحدهما لا يوجب سقوط الواجب عن هذا الشخص لاحتمال ان ياذن الولي نفس هذا الشخص او ياذن لغيره
ولا يفعله ذلك المأذون ولا نفس الولي مع ان الاصل عدم فعلهما واصالة حمل المسلم على فعل الواجبات انما هو في الواجبات العينية لا الكفائية والا لكان
احتمال فعل الغير للواجب الكفائي مسقطا عن الشخص نعم هذا الاصل حسن على مذهب القائل بتعينه على الولي كما تقدم فيقال ان الاصل عدم اخلاله بما تعين
عليه فعله او الاستنابة فيه ثم ان ما ذكرنا من وجوب جميع احكام التجهيز على المسلمين كفاية انما هو ثابت لكل ميت مسلم بل طفل الشهادتين عدا من جحد
بعض الضروريات كالنواصب والخوارج والغلاة فانهم في الحقيقة كفار وان انتحلوا الاسلام ويلحق المخالف فانه مسلم على المشهور بالنسبة الى احكام
ما بعد موته مما يتعلق بالمباشرة والمواصلة فيشمله عموم ما دل على وجوب تغسيل كل مسلم من الاجماع والنصوص مثل قوله اغسل كل الموتى الغريق واكيل السبع

الامن تملى بين الصفين وقوله غسل الميت واجب ونحو ذلك مضافا الى عموادلة وجوب الصلوة على كل مسلم بضميمة عدم القول بالفصل لا ملازمة على وجوب تجهيز الميت لذي منه البحر الا الناسل ولا مخصص لها على انا نتحمل من الاخبار الواردة في بيان تعليل تغسيل الميت وان الوجه فيه هو تنظيف الميت وجعله اقرب الى رحمة الله والى شفاعة الملائكة او انه تطهير للميت من الجنابة الحادثة له عند الموت وايا ما كان فلا يليق المخالف لعدم بقاء شيء منهما فيه ان ظاهر اخبار التعليل هو كون غسل المشروع عندنا كذلك وظاهر الاصحاب ان المخالف لا يجوزون ان يغسل هذا الغسل بل يغسل غسله اي اهل الخلاف الا ان يقال ان ظاهر الاخبار التعليل كون اصل غسل الميت كذلك فيدل على انه لا يجب غسل غيره الا كان الجواب اخص من السؤال كما لا يخفى ويدفعه ان نظر الغسل في اخبار التعليل سواء ارجعوا الى الغسل المتعارف عند الخاصة مضافا الى ان ظاهر مرجع العلة الى بيان المصلحة في ايجاب الغسل من حيث هو في اصل الشرع وهذا المعلم مسلم الاشتغال في غسل اهل الخلاف لكن لا ينافي ذلك ايجاب حكم الاجماع على كلية تغسيل المسلم وان كان وجوب غسل المخالف لا من حيث انه غسل بل من حيث كونها مداراة او احتراما صوريا لاجل اظهار كلمتي الشهادة نعم لا ازيد ذلك عند جواز اثبات وجوب هذا الغسل عموما وجواز الغسل الثابت من حيث تحصيل لكن في غنية عنها مجال التمسك بها لا نخرج من المناقشة لان اقوى تلك العمومات والاطلاقات العام والاطلاق المتقدمان وكل منهما ممنوع الدلالة اما الاطلاق الرواية الثانية فلانه في مقام بيان حكم الغسل عموما مهمل نظير قوله الصلوة الثلاثية من الايات والجمعة او نحوها واجبة واما عموم الرواية الاولى فهو وان كان لغويا الا انه لا يبعد ان يكون بشهادة تفصيل بعض افراده كالغريق وما بعده ثم استثناء الشهيد واردا في مقام تعميم الحكم لجميع اصناف الموتى المتغايرة من حيث اسباب الموت فكانه بمنزلة قولك اغسل كل من مات باي سبب كان الا المقتول بين يدي الامام فهو بالنسبة الى افراد الميت المتغايرة خصوصيا او غير سبب الموت كالمطلق كما تقول احب كل لحم الا لحم البقر وهذا غير بعيد بعد التامل واما المناقشة في الاجماع واتفاقهم على الكلية فانها جماعة في المسئلة وهي في صريحها فان من خالف في المسئلة كالشيخين وسلار والقاضي والحلي ونحوهم من جهة القول بكفرهم كما هو ظاهر بعض وصريح آخرين ثم لو سلمنا عدم ثبوت الاجماع على الكلية كفى في المسئلة ما دل على انه يجب المعاملة مع المخالف معاملة المسلمين المؤمنين في الامور المتعلقة بالمعاشرة التي من اهمها ان لا يعامل مع موتاهم معاملة الكلاب وهذا واضح لمن لاحظ تلك الروايات ثم ان ايجاب هذه المعاملة اما من جهة المداراة معهم لدفع شرهم او لجلب قلوبهم الى الايمان كما قال كونوا دعاة الينا بغير السنتكم واما من جهة احترام موتاهم لتلبسهم بصفة المسلم واما تعبد من جهة الاجماع وعلى اي تقدير فالواجب تغسيلهم على الوجه المعتبر عندهم اذ به يحصل المداراة والاستمالة وبه يحصل احترام كل ملة انما هو بما يكون احتراما عندهم وتغسيلهم غسل اهل الحق ليس كذلك نعم هو احترام عندنا من جهة انا نرى انا خير ونفع اخروي اليهم لكنه غير مطلوب للشارع وكيف يطلب ايصال النفع الاخروي الى من طلب لعنه والدعاء عليه بتضعيف العذاب حيا وميتا وجعله من افضل الاعمال وما ذكرنا ظهر الوجه فيما حكاه المحقق الثاني في حاشية الشرايع من ظاهر الاصحاب ان الواجب هو تغسيلهم غسل اهل الخلاف وهي المداراة انه ربما كان مستندهم في ذلك قوله الزموهم بما الزموا به انفسهم وكانه اخذه من كلام جده في الروض في باب توجيه المخالف الى القبلة من انه غير واجب الزاما له بمذهبه كما يغسل غسل المخالف ويقتصر في الصلوة عليه على اربع تكبيرات وحكى الاقتصار على الاربع في الروض عن بعض الاصحاب معللا بالزامهم على مذهبهم لكن الرواية لا تنهض من قصور كما صرح به بعض ويؤيدها ما ورد في الرواية الفارقة بين دم العذرة ودم الحيض من قوله ارضوا لهم بما رضي الله لهم من الضلال واما ما ذكره ذلك المحقق في الذي سبقهما ان المغسل ان جهل غسلهم غسله غسلنا فلعل وجهه عموما التغسيل خرج صورة القدرة على غسلهم ويمكن القول به ايضا على تقدير الاستدلال في حكمهم الى ما ذكرنا من وجوب المعاملة معهم معاملة المسلم مداراة او احتراما لان تغسيلهم غسلنا وان كان غير مناسب للحاله اما عندهم من جهة الفساد واما عندنا من جهة الصحة والسلالة الا انه خير من الترك المستلزم لعدم المداراة ولهتك حرمة صورة الاسلام ثم لو غسل غسلنا فالظاهر ترتب الاثار عليه من الطهارة وسقوط الغسل بمسه ولو غسل غسلهم فالظاهر انه كذلك وفاقا لجامع المقاصد ولعله للامر به فكان كالبدل الصادر من شخص مجتهد او مقلد بالنسبة الى غيره المخالف له في كيفية الغسل واما تغسيلهم لموتاهم فلعله كذلك وان لم يقع عليه امر من الله فيكون تغسيلهم كصلوتهم الموجبة للقبض المشروط في صحة الوقف فتامل ثم ان معنى كراهة تغسيلهم مع وجوبه استحباب ترك التعرض له وكوله الى مخالف مثله كما يستحب المسابقة الى تغسيل المؤمن الصالح العالم ولا كراهة مع الاختصاص بقي هنا شيء وهو ان ظاهر المحقق الثاني كما عرفت دعوى اتفاق الاصحاب على انه لا يجوز ان يغسل غسل اهل الحق اختيارا ومقتضى ذلك ان خلافهم في الحرمة وعدمها انما هو في تغسيله غسل اهل الخلاف مع ان الظاهر من القول بالتحريم والاستدلال لهم بانهم كفار هو حرمة التغسيل الصحيح دون الفاسد اذ يكفي في الفاسد الحرمة التشريعية كان المتبادر من تحريم صلوة الحائض تحريم الصحيحة لولا الحرمة فتامل ثم ان المحكي عن كشف اللثام في المسئلة تفصيل حاصله على ما حكاه انه قال وبالجملة فجسد المخالف كالجماد لا حرمة له عندنا فان غسل كغسل الجمادات من غير ارادة اكرام له لم يكن به باس وعسى يكون مكروها للتشبيه حرام بالمؤمن وكذا لو اريد اكرامه لرحم او صداقة وان اريد اكرامه لكونه اهلا للخصوص تحلته او لانها لا تخرجها عن الاسلام والناجين حقيقة فهو حرام وان اريد اكرامه لاقراره بالشهادتين احتمل الجواز انتهى واحتمل بتبديل هذه العبارة حمل الجواز والمنع عن الاسلام والناجين حقيقة فهو حرام وان اريد اكرامه لاقراره بالشهادتين احتمل

في كلام المانعين والمجوزين على ما ذكره ليكون النزاع لفظيا **اقول** هذا التفصيل حسن لو قلنا ان غسل الميت من قبيل المعاملات ولا يحتاج صحتها وترتب الاثار عليها على شيء غير ما ظهر من الشارع ولا الى قصد التقرب ومع ذلك فلا حاجة لنا الى اثبات عموم ولا امر بالغسل بل الغسل بنفسه موجب لترتب الاثار عليها على غير ما هو عن طهارة بدن الميت وحصول النفع الاخروي اليه ومع ذلك يكون ايصال خير الى المخالف يتصف تارة بالاباحة واخرى بالحرمة وثالثة بالكراهة لكنه لا بالوجوب لعدم وجوب ايصال النفع الاخروي الى المخالف ولا استحبابه ولو كان هنا اخبار وجب تغسيله غسل اهل الخلاف ولا يصل من ذلك نفع اليه واما تنزيل كلماتهم على ذلك ففي غاية البعد ويجب عند الاحتضار وهو حضور الملائكة لتوفي النفس او حضور الروح او حضور اخوانه واهله عنده توجيهه الى القبلة وفاقا للمحكي عن المقنعة وعن النهاية في باب الصلوة والمراسم والوسيلة والمهذب والكافي والسرائر والمحقق والمصنف هنا وفي المختلف والشهيد والمحقق الثاني بل حكي عن جماعة انه المشهور لمرسلة الفقيه المحكية عن العلل مسندة وعن ثواب الاعمال والدعائم عن ابي عبد الله عن امير المؤمنين قال دخل النبي صلى الله عليه وآله وسلم على رجل من ولد عبد المطلب وهو في السوق وقد وجه الى غير القبلة فقال وجهوه الى القبلة فانكم اذا فعلتم ذلك به اقبلت عليه الملائكة واقبل الله عز وجل عليه بوجهه فلم يزل كذلك حتى يقبض وحسنة سليمان بن خالد بن هاشم عن ابي عبد الله عليه السلم اذا مات لاحدكم ميت فسجوه تجاه القبلة ورواية معاوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله عن الميت فقال استقبل بباطن قدميه القبلة وربما يستدل باخبار ظاهرة في كيفية التوجيه لا في حكمه كالاولى للاحتضار على ما ذكرنا لكن الاوليين قاصرتين دلالة لظهور الاول في الاستحباب بقرينة التعليل كما صرح به في المعتبر ومنع اشعارها بالاستحباب خلاف الانصاف ممن لم يدق سليم وظهور الثاني فيه من جهة ان اصل التسجية وهي تغطية الميت مستحبة مع ان ظاهرها ترتب الحكم لما بعد الموت وارادة الاشراف على الموت من قولهم ان ميت بعيد جدا لان المراد من لفظ الميت هو المشرف على الموت لا من لفظ مات ومن هنا يكون مينا على قوله في ذيل الرواية واذا اغتسل يحفر له موضع تجاه القبلة فيا سا مع الفارق مع ان هذا التجوز ليس باولى من ارادة الاستحباب من الامر ودعوى انجبار قصورها بالشهرة الاولى بالشهرة المستفيضة مدفوعة بعد تسليم انجبار قصور الدلالة بالشهرة بمنع تحقق الشهرة كيف وقد حكي القول بالاستحباب عن المفيد في الغرية والسيد المرتضى والشيخ في الخلاف ويحيى بن سعيد في الجامع والمحقق في المعتبر والمصنف في كره واختاره من المتأخرين جماعة كالمحقق الاردبيلي وصاحب المدارك والكفاية وكاشف اللثام بل ظاهر المحكي من المعتبر وكره ان هذا القول هو المشهور حيث اقتصر في المعتبر على نسبة القول الاول هنا الى المفيد وسلار مشعرا بانهما في اهل الفتوى الى الاستحباب كما صرح بهذا في كره وقال بعد ذكر قول المفيد وسلار ان الباقين على الاستحباب بل عن بعض دعوى الاجماع لكن المحكي عن عبارة انه دعوى الاجماع انما هي بالنسبة الى كيفية الاستقبال في مقابل الشافعي لا في اصل الاستحباب واما رواية معاوية بن عمار فكما يحتمل ان يكون السؤال فيها عن الميت من حيث اصل الاستقبال يحتمل ان يكون من حيث كيفيته بل هو الاظهر نظرا الى اشتهار مخالفة الجمهور في ذلك الزمان كما يظهر من رواية ذريح الآتية وربما يستدل باستمرار سيرة المسلمين على الالتزام به في جميع الاعصار حتى انهم يعلقون فوته من الشنايع على الميت واهله وضعفه ان الناس كثيرا ما يلتزمون ببعض المستحبات كما لا يخفى واما عدهم فوت ذلك من الشنايع فان كان بالنسبة الى الميت فهو لا يدل على المطلوب اذ لا تقصير له على ذلك نعم يلومونه من جهة انه فوت ذلك منه اشتغالا بسوء الخاتمة باعتقاد العوام كما لو مات من غير تلقين وان كان بالنسبة الى وليائه فهو من اجل استبعاد ذلك بدنوا له في مقام شدة الاهتمام في تعاهد الميت لعدم تقويت هذه الفضيلة عليه في اشد الحالات والمسئلة محل اشكال والمتوقف كما عن عدة وترجيح على القول بالوجوب ففي وجوب بقائه كذلك الى ما بعد الموت في ان زمانا او مطلقا ما لم ينقل عن محله او سقوطه بالموت وجوه ظاهر المرسلة بل صريحها الاخير بل وكذا ظاهر الحسنة بناء على ان المراد بالميت المشرف على الموت وفيه تامل ولا فرق في اطلاق الاخبار بين الصغير والكبير ولو تمكن المحتضر بنفسه من التوجه فلا يبعد ان يجب عليه كما صرح به بعض لان الظاهر من الاخبار وجوب وجود التوجيه في الخارج لا عن مباشرة المفروض قدرته على ذلك ولا يبعد تقدم في التكليف على غيره ويتحقق التوجيه بان يلقى على ظهره ويجعل باطن قدميه الى القبلة بحيث لو جلس كان مستقبلا بلا خلاف في ذلك كما عن الذخيرة وعن المعتبر وكره اجماع علمائنا وفي رواية ذريح لا يجعله معترضا كما يفعله الناس ويستحب امور منها ما يتعلق بما قبل موته ومنها ما يتعلق بما بعده فمن الاول التلقين بالشهادتين والاقرار بالائمة ولو اجمالا فان من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة كما في الخبر وفي رواية ابي بصير لقنوا موتاكم شهادة ان لا اله الا الله والولاية وفي رواية الحضرمي والله لو ان عابد وثن وصف ما تصفون عند خروج نفسه ما طعمت النار من جسده شيئا ابدا وفي رواية ابي خديجة ما من احد يحضره الموت الا وكل به ابليس من شياطينه من يامره بالكفر ويشككه في دينه حتى تخرج نفسه فمن كان مؤمنا لم يقدر عليه فاذا حضرتم موتاكم فلقنوهم شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله حتى يموتوا وفي مرسلة هشيم بن واقد ان ملك الموت يتصفح الناس في كل يوم خمس مرات عند مواقيت الصلوة فان كان ممن يواظب عليها عند مواقيتها لقنه شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ونحى عنه ملك الموت ابليس وتلقينه كلمات الفرج لحسنة زرارة يا بن هاشم اذا ادركت الرجل عند النزع فلقنه كلمات الفرج لا اله الا الله الحليم الكريم لا اله الا الله العلي العظيم سبحان الله رب السموات السبع ورب الارضين السبع وما فيهن وما بينهن ورب العرش العظيم والحمد لله رب العالمين وفي مرسلة الصدوق على بعض النسخ كما عن الفقه الرضوي زيادة التحميد قوله وسلم على المرسلين وهو المحكي عن المفيد وجماعة وحكي انه سئل عنه المحقق فجوزه لانه بلفظ القرآن

وفي رواية ابي بصير زيادة وما تحتهن بعد قوله وما بينهن والاقوى ما اشتملت عليه الحسنة لانها اتم واصح ويستحب ايضا تلقينه الاستغفار
والمروي انه يقول الميت اللهم اغفر لي الكثير من معاصيك واقبل مني اليسير من طاعتك وفي رواية اخرى يقول يا من يقبل اليسير ويعفو عن الكثير اقبل مني
اليسير واعف عني الكثير انك انت العفو الرحيم ومن هذين الخبرين بل وسائر الاخبار يستفاد ان المقصود من التلقين متابعة المريض الملقن بلسانه ولو لم
يقدر فبقلبه بخطور الكلمات او عقد القلب بمضمونها ونقله الى مصلاه ففي صحيحة ابن سنان اذا عسر على الميت موته ونزعه قرب الى مصلاه الذي كان
يصلي فيه وفي حسنة زرارة اذا اشتد عليه النزع فضعه في مصلاه الذي كان يصلي فيه او عليه وظاهرهما كغيرهما واكثر العبارات وان كان اختصاص الاستحباب
بصورة اشتداد النزع الا ان تعليله في بعض الاخبار بانه يخفف عليه ان كان في اجله تاخير وان كانت منيته قد حضرت فانه يسهل عليه ربما يدل على كونه
مطلوبا مطلقا فتعميم المصنف تبعا للمحقق في كتبه اجود ونسبه صاحب الحدائق على ما حكي عنه الى الاكثر واعترض عليهم باختصاص الاخبار ونسبه كاعتراضه
لم يصادف المحل الا انه يمكن معارضة هذا التعليل بحيث يخصص بما سبق من ادلة كراهة مس المحتضر وان من مسه فقد اعان عليه ثم ان ظاهر العبارة كاكثر
الاخبار ان المراد بالمكان الذي يصلي فيه ويظهر من الحسنة المتقدمة التخيير ولعل الترديد من الراوي والا فلفظ المصلى في الرواية لا يستعمل في اكثر من معنى
نعم يظهر من المحكي عن الوسيلة جمعه بينهما ولا باس به تسامحا ويستحب ايضا ان يقرء عنده سورة الصافات بل سورة يس بل مطلق القران كما عن كري والمعتبر
وعن الفقه الرضوي اذا حضر احدكم الوفاة فاقرؤا عنده القران وذكر الله والصلوة على رسول الله صلى الله عليه وآله وللمروي عن الكاظم قال لابنه القاسم قم يا بني فاقرء عند
راس اخيك والصافات صفا حتى تستتمها فقرء فلما بلغ ام اشد خلقا ام من خلقنا قضى الفتى فلما سجي وخرجوا اقبل عليه يعقوب بن جعفر فقال له كنا نعهد الميت
اذا نزل به الموت يقرء عنده يس فصرت تامرنا بالصافات فقال يا بني لم تقرء عند مكروب من موت قط الا عجل الله راحته ويستفاد من حكاية يعقوب اشتهار
قراءة يس عند المحتضر ولا باس بالعمل به تسامحا بل لخبر الامام بل النبوي المحكي عن كشف اللثام انه من قرء يس وهو في سكرات الموت او قرئت عنده جاء رضوان
خازن الجنة بشربة من شراب الجنة فسقاها اياه وهو على فراشه فيشرب فيموت ريان ويبعث ريان ولا يحتاج الى حوض من حياض الانبياء وعنه ايما مسلم قرء عنده اذا
نزل به ملك الموت سورة يس نزل بكل حرف منها عشرة املاك يقومون بين يديه صفوفا يصلون عليه ويستغفرون له ويشهدون غسله ويتبعون جنازته ويصلون
عليه ويشهدون دفنه واما ما يستحب بعد موته في امور منها التغميض بان يغمض عينيه بعد موته لئلا يقبح منظره فلمارواية ابي كهمش قال حضرت اسماعيل الموت
وابو عبد الله جالس عنده فلما حضره الموت شد لحييه وغمضه وغطاه بالملحفة والمراد بحضور الموت موته فعلا لا الاحتضار للنهي عن مس الميت عند النزع
ففي رواية زرارة انه قال ابن جعفر وهو في النزع في ناحيته فاذا دنى منه انسان قال لا تمسه فانه انما يزداد ضعفا واضعف ما يكون في هذه الحال ومن مسه في هذه الحال
فكانما اعان عليه فلما قضى الغلام امر فغمض عيناه وشد لحياه ثم ان ما اشتهر بين الناس من غمس قطنة في الماء ووضعها في فم الميت لم اعثر عليه في الاخبار
ولا على من ذكره او شهد له بوجود رواية عدا ما حكاه شارح الوسائل عن بعض معاصريه ولعله قال انه لا باس وان في بعض الروايات شيئا
به وحكي عن بعضهم انه حكى عن بعض كتب الطب انه سبب لراحة الروح في الاخراج والانسلال لان الماء بارد والروح بخار حار وكيف كان ففي الحكم به
اشكال بل ينبغي الدليل بل لعل تعليل منع المس في رواية زرارة المتقدمة بكونه في غاية الضعف فيكون من مسه كمن اعان عليه المنع عن عصر الماء
في فمه لئلا يتاذى بنفسه فيكون ذلك زائدا عليه ومنها اطباق فمه قبل لئلا يقبح منظره او يدخله الهوام قيل ولعله مستفاد من شد لحييه وهو تعليله ومن شاهد
مع انقباضها بلا خلاف ظاهر كما عن غير واحد وعن المعتبر انه لم ينقل عن احد الا ليبين في ذلك رواية ولعله ليكون اطوع للغسل واسهل للدرج في الكفن
ومنها تغطيته بثوب تاسيا بالصادق كما تقدم في رواية ابي كهمش والمشهور انه يستحب ان يكون عنده مصباح ان مات ليلا واسند الى الشيخين واتباعهم
والفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني والمتاخرين بل لم اجد فيه خلافا وعن مع المقاصد نسبته الى الاصحاب وربما استدل لهم برواية عثمان بن
عيسى قال لما قبض ابو جعفر امر ابو عبد الله بالسراج في البيت الذي كان يسكنه حتى قبض ابو عبد الله ثم امر ابو الحسن بمثل ذلك في بيت ابي عبد الله
حتى اخرج به الى العراق ثم لا ادري ما كان وهو مبني على ان المراد بالبيت مسكنه في حياته من البيت الذي مات فيه او البيت الذي يغسل فيه ولذا نفى
واشتهر الاسراج عند موت الاجلاء لكن الانصاف ظهور الرواية في مسكنه حال الحيوة ومع ذلك ينبغي الحكم حال الموت لابتنائه ولعل المقام مما التسامح من جهة
فتوى الفقيه لفرض العلم باستنادهم الى هذه الرواية لا لانها على المطلوب واحتمال وجود رواية اخرى فيكون هذا التسامح لعدم بلوغ الثواب
بالنسبة الى تلك الرواية المحتملة وصدقها بالنسبة الى فتاويهم لا يجدي بعد العلم بخطائهم في دعوى البلوغ بتلك الرواية وبمجرد احتمال الاستحباب التجرد من
الرواية والفتوى لا يصلح للحكم بالاستحباب حتى يترتب عليه الثواب يجوز فعله بقصد الاستحباب القطعي كما هو شان ما يتسامح فيه من المستحبات نعم لو
فعله لاحتمال الاستحباب استحق عليه الثواب وتمام الكلام في الفرق بين قاعدة التسامح المستفاد من الاخبار وبين قاعدة الاحتياط في جلب الثواب
المستفاد من العقل لا يليق بالمقام نعم يمكن ان يستفاد استحباب الاسراج عند من يحوي استحباب الاسراج في بيته الذي كان يسكنه في حيوته او يقال ان الظاهر
ولو بقرينة الغلبة موت الامام في البيت الذي كان يسكنه فيدل على استحباب الاسراج فيه كل ليلة فيدخل فيها ليلة الموت ويستحب ايضا ان يكون عنده
من يقرء القران بلا خلاف ظاهر كما عن غير بعض ويدل عليه المحكي عن الفقه الرضوي المتقدم اذا حضر احدكم الموت فاحضروا عنده القران بناء على ان

حضور الموت يشمل حلوله ويستحب بالخصوص قراءة سورة يس للنبوي المحكي عن كري اذا قرء يس عند موتاكم بل للنبوي من دخل المقابر وقرء يس خفف
عنهم يومئذ وكان له بعدد من فيها حسنات بناء على ان التخفيف المطلق للعذاب لا بالخصوص عذاب القبر والا كان الاستحباب مختصا بما بعد الدفن ومن
دعوات الراوندي انه ما قرء يس عند ميت الا خفف الله عنه تلك الساعة ومن الدعوات ايضا استحباب ان يقرء عنده حال الاحتضار وبعد الموت اية
الكرسي واية السخرة وثلث ايات من اخر البقرة ثم سورة الاحزاب ويستحب التعجيل في تجهيز الميت للامر به والنهي عن التاخير في عدة روايات محمولة على
الاستحباب للاجماع وظاهر النبوي كرامة الميت تعجيله الا في الميت المشتبه موته وهذا الاستثناء في الحقيقة منقطع لان المشتبه ملحق بالاحياء لاستصحاب
الحيوة اجماعا على الظاهر بل كما تقدم في الروايات منها رواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله في الغريق ايغسل قال نعم ويستبرء قلت كيف يستبرء
قال يترك ثلثة ايام قبل ان يدفن وكذلك ايضا صاحب الصاعقة فانه ربما ظنوا انه مات ولم يمت وليستفاد من التعليل في ذيله عموم الاستبراء لكل
مشتبه الموت وفي موثقة عمار الغريق يحبس حتى يتغير ويعلم انه قد مات ثم يغسل ويكفن وسئل عن المصعوق قال اذا صعق حبس يومين ثم يغسل ويكفن
ورواية علي بن حمزة عن ابي الحسن ينبغي للغريق والمصعوق ان يتربص به ثلثا لا يدفن الا ان يجيء منه ريح يدل على موته وفي رواية هشام بن الحكم في المصعوق
والغريق قال ينتظر به ثلثة ايام الا ان يتغير قبل ذلك ورواية عبد الخالق خمس ينتظر بهم الا ان يتغيروا الغريق والمصعوق والمهدوم والمبطون والمدخن
وفي مرسلة الفقيه ينتظر بهم ثلثة ايام وعن الدعائم في الرجل يصيبه الصاعقة لا يدفن دون ثلثة ايام الا ان يتبين موته ويستيقن والظاهر ان
المراد بالتغير تغير ريحه او صفته في بعض اجزائه بحيث يصير له صفة لا يكون عليها الحي كالعلامات التي ذكرها الاطباء وعلى اي حال فالمعيار العلم بالموت
فالتغير فيه علمية كما هو ظاهر موثقة عمار بل ورواية ابن ابي حمزة وكذا تربص ثلثة ايام كما يظهر من موثقة عمار ومن رواية عبد الخالق المغيى فيها الانتظار
بالتغير دون الايام بل وعن رواية اسحق بن عمار حيث علل وجوب الانتظار ثلثا بقوله ربما ظنوا انه مات ولم يمت فدل على انه يجب الانتظار ما دام الاحتمال بل
المستفاد من المحكي عن المعتبر وكري الاجماع على ان حد التربص العلم فعن المعتبر يجب التربص مع الاشتباه حتى يظهر حاله وحده العلم وهو اجماع وعن الذكرى
انه لا يجوز التعجيل حتى يظهر علامات الموت ويتحقق العلم به بالاجماع نعم ظاهر بعض العبارات كظاهر روايتي هشام وعلي بن ابي حمزة ومرسلة الفقيه ورواية الدعائم
كون غاية الانتظار ثلثة ايام ولو لم يعلم بموته فلعل هذه المدة غاية تعبدية او كاشفة في علم الشارع عن الموت واقعا والثاني في غاية البعد والاول وان لم يكن
بعيدا بل هو المتيقن من جهة كون هذه الروايات اخص مطلقا من الاخبار التي علق الحكم فيها بالعلم بالموت الا ان الاظهر حمل ذكر الثلث على ما هو الغالب
من حصول العلم بعد ذلك كما ينبئ عن ذلك تعليل وجوب الانتظار ثلثا في رواية اسحق باحتمال الحيوة الدال على ارتفاع هذا الاحتمال بعد الثلثة ويشهد
له الانصراف بل موثقة عمار على يومين فجعل الثلثة امارة اخرى في مقابل العلم مخالف للاحتياط اللازم في المقام فالظاهر ان المراد به ان يستكشف
موته بملاحظة الامارات التي ذكروها للميت فيعلم موته او يصبر حتى ينكشف حاله ويظهر موته للحس وليس المراد جعل المدة حدا على حدة ويكره طرح
الحديد على بطنه وان يحضره جنب وحائض اجماعا كما عن المعتبر والاخبار الكثيرة منها قوله في رواية يونس بن يعقوب لا يحضر الحائض الميت ولا الجنب عند
التلقين ولا باس ان يليا غسله وفي رواية ابن ابي حمزة قلت لابي الحسن المرئة تقعد عند راس المريض وهي حائض في حد الموت قال لا باس ان تمرضه
فاذا خافوا عليه وقرب ذلك فلتنح عنه وعن قربه فان الملائكة تتاذى بذلك وفي غير واحد منها تتاذى الملائكة بحضورهما وعن الهداية والمقنع التعبير
بعدم الجواز كالمصنف المحكي عن الخصال لا يجوز للمرئة الحائض والجنب الحضور عند تلقين الميت لان الملائكة تتاذى بهما ولا يجوز لهما ادخال الميت في قبره
وما تضمنه ذيل هذا الخبر مما لم يعرف عامل به لكن لا باس بالعمل به لكنه اقوى قرينة على ارادة الكراهة من عدم الجواز ولا باس ان يليا غسله للاصل والا
ويستحب الوضوء للجنب اذا اراد تغسيل الميت ثم ان غاية الكراهة تحقق الموت قبل انصراف الملائكة وفي زوال الكراهة بانقطاع الدم وجه
ضعيف وفي زوالها بالتيمم نظر للاصل والاطلاقات ومن ان التيمم يبيح ما هو اقوى من ذلك مع عموم البدلية وقد صرح بعض من رجح الثاني
بانه لا يشرع التيمم الا مع تضيق هذه الغاية بحيث لو اغتسل لم يدركه حيا ومنه تامل ويكره ايضا بقاء الميت وحده لخبر ابي خديجة لا تدعن ميتك وحده
فان الشيطان يعبث به واولى الناس بغسله بل بجميع احكامه اولاهم بميراثه بلا خلاف كما في الحدائق ظاهرا فتوى بل اجماعا على ما حكي عن ظاهر المنتهى
ومع صدق عموم قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض بناء على ان المراد الاولوية من كل جهة حتى الامور المتعلقة بتجهيزه لا خصوص الميراث ويشهد للتعميم
المذكور حذف المتعلق المعتضد باستدلال الفحول بها في المقام كالفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني ولا يقدح فيه ما عن المحقق الاردبيلي
من ان الاية لا دلالة فيها اصلا هذا كله مضافا الى قوله في رواية غياث يغسل الميت اولى الناس به ونحوها مرسلة الصدوق يصلي على الجنازة اولى
الناس بها بزيادة قوله او من يامره ذلك فان المراد ان كان اولى الناس بارثه ثبت المطلوب وان كان الاولى به من كل جهة كما يدل عليه حذف المتعلق فيكشف
من اولوية الوارث بالارث كونه اولى بالميت في جميع الامور اذ لا يمكن فرض كون غيره كذلك الا لكان ذلك لغيره ثانيا هذا مضافا الى ما يستفاد من
مجموع روايات قضاء الولي عن الميت مما ذكرنا يظهر ما في المدارك من انه لا يبعد ان يكون المراد بالاولى بها اشد الناس علاقة به ان ارادة العلاقة العرفية
وان اراد اشدية العلاقة في نظر الشارع فهو الاولى بالميراث لما يستفاد من الاخبار الكثيرة من ان الميراث للاقرب فليس المراد من الاولى الشخص الا

الاولوية نزلت في قوله في صحيحة الكناسي ابنك اولى بك من ابنك وابن ابنك اولى بك من اخيك الى اخر الرواية وفي قوله في تفسير العياشي للاية المتقدمة ان اقربهم رحما الى الميت اولى به ثم ان ظاهر هذه الادلة كون الاولوية على سبيل الوجوب خلافا لما يظهر من المحكي عن ابن زهرة في باب الصلوة من انه يستحب تقديم الاولى بالميت او من يامره بنا على اتحاد الحكم في الصلوة والغسل وقوا في كاشف اللثام وايده ما في الذخيرة تبعا للمحكي عن المحقق الاردبيلي بل ربما نسب الى المنتهى من جهة عبارة المتقدمة حيث حمل مرسلة الصدوق يغسل الميت اولى الناس به او من يامره على الاستحباب وكيف كان فلا ريب في ضعفه لابتنائه على منع دلالة الاية او تضعيف سند الرواية فيبقى عموما وجوب التجهيز كفاية سليما عن المخصص مضافا الى اعتضادها بالسيرة المستمرة من عدم الالتزام باستيذان الاوليا سيما من يتعسر استيذانه كالنسا والحاكم ولم يسمع الامر باعادة غسل او صلوة لفقد الاذن مضافا الى لزوم الحرج وقد عرفت دلالة الاية سيما مع تمسك الفحول به وضعف السند لو سلم منجبر بموافقة الكتاب وفتوى الاصحاب هذا كله مضافا الى ما ورد في الزوج من انه احق بزوجته حتى يضعها في قبرها بضميمة عدم القول بالفصل بين الزوج وغيره من الاوليا فان المتبادر من الاحق هو المعنى المختص بالشي كما يستفاد ذلك من اطلاقات هذه اللفظة في باب احيا الموات واحراز الشركا في المواريث وغيرها من خصوص ما ورد من انه اذا حضر الامام الجنازة فهو احق بالصلوة عليها وفي رواية فان تقدم الولي والا فهو غاصب فانها صريحة في ارادة الحق اللازم ثم مقتضى الاولوية الوجوبية كون الفعل حقا له فلو تصرف فيه غيره كان باطلا كما يشعر به لفظ الغاصب في الرواية المتقدمة ويلزمه بطلان الفعل ان كانت عبادة ويكفي في اباحة التصرف فيه ما يكفي في التصرف في سائر الحقوق من الاذن الصريح والفحوى وشاهد الحال وان كان ظاهر مرسلة الصدوق حصر الفعل في الولي وما ذونه الا انه محمول على الغالب مما ذكرنا يعلم انه لا يشترط الاذن الخاص بل لو اذن الولي اذنا عاما جاز لكل من يشمله ولو لم يفعل ولم ياذن اعراضا عن حقه واسقاطا له تساوى جميع المكلفين ولا يجب هنا استيذان الحاكم ولو على القول بوجوب استيذانه مع امتناع الولي عن الفعل والاذن كما سياتي لان الاعراض عن الحق بمنزلة اباحته وبذله لغيره بخلاف الامتناع فانه غير راض بفعل الغير وهل يلزم بحقه غير مسقط له فيحتمل ان ينتقل الى الحاكم ومما ذكرنا من كفاية فهم رضا الولي ولو من جهة شهادة القرائن يعلم الجواب عن مخالفة اعتبار الاذن للسيرة واستلزامه الحرج ثم لا فرق في ثبوت الولاية بين ان يكون الشخص قابلا للفعل وغير قابل بالذات او بالعرض فان انتفا المباشرة لا يستلزم انتفا الولاية فلا يسقط حق الاناث في تجهيز الرجال الاجانب ولا حق العاجز عن التجهيز بل يجب استيذانهما في الفعل لعموم الاية المتقدمة ولرواية اكثرها وان كانت مختصة بمن يمكنه المباشرة الا ان المرسلة المتقدمة كالصريحة في التعميم وان الفعل لا بد ان يحصل اما من الولي واما بامره وكذا الموثقة الزوج احق بزوجته حتى يضعها في قبرها بل هي اصرح وانت اذا تاملت في سائر الروايات تجد ظاهرها كصريح المرسلة متقوليا بان مجرد كون امر الفعل بيد الولي من غير تعلق قصد بمباشرة الفعل هذا كله مع وحدة الولي ومع تعدد الاوليا فالمرجع حكم صلوة عد ياتي في باب الصلوة مفصلا ان شاء الله وكيف كان فلو امتنع الولي عن الفعل والاذن سقط وهل يجب استيذان الحاكم ام لا وجهان من ظاهر الموثقة والمرسلة في حصر المصلي في الولي وما ذونه ومن ان المستفاد من سياق الادلة ان ليس لغير الولي مزاحمته ويشترط في صحة فعل غير الولي عدم مزاحمة الولي فاذا علم انه لا يريد الفعل ولا ياذن لغيره فليس في فعله مزاحمة له ولو اوصى الميت الى شخص بتجهيزه فالمحكي عن المشهور تقدمه على الولي بل نسبه في المفاتيح الى علمائنا لعموم دليل الوصية لكون الفعل من دون اذنه غير مشروع فاذا اوصى الميت به فان اراد به الفعل بلا اذنه فهي وصية غير مشروعة وان اراد به الفعل بعد اذنه وان اراد الفعل لا بشرط فوجوبه على الموصى اليه ثابتا على وجوب العمل بمثل هذه الوصايا مع قبولها مراعى باذن الولي فان لم ياذن سقط الفعل عن الوصي لانه غير قادر على الفعل المشروع وهذا واضح [illegible] الفعل لما لو اوصى بالولاية لغير الولي وتفويض امره اليه فهو باطل ايضا لانه تغيير لحكم الشارع كما لو اوصى الشخص بولاية اولاده لغير جدهم بل البطلان هنا اوضح لان الاب له الولاية ما دام الحيوة بخلاف الميت هنا فانه ليس له ولاية في تجهيزه بل الولاية يحدث للولي بعد موته ومما ذكرنا يظهر انه لا اثر لاجازة الولي في حيوة الميت او بعد مماته خلافا للمحكي عن الاسكافي فقدم الوصي على الولي لعموم حرمة التبديل وفيه انه في الوصية المشروعة والفعل بدون اذن الولي غير مشروع ودعوى انصراف ادلة الولاية الى غير صورة الوصية غير مسموعة اللهم الا ان يستظهر من الاخبار ان هذه الولاية مراعاة لحق الميت بل هي الحكمة الاصلية في تشريعها فلا يناسبها ما يخالف الميت وطرح قوله ومخالفة ما امر به والحاصل ان الاخبار بمعونة المقام منصرفة الى غير صورة الوصية ولعله لذا مال في [illegible] في باب الصلوة الى هذا لكنه محل نظر هذا بالنسبة الى غير الحاكم واما بالنسبة الى الحاكم فلا يبعد القول بتقديم الوصي وفاقا للمسالك لان الحاكم ولايته حسبية فهي ثابتة عند عدم الولي ولكن اثبات ولاية الوصي لعموم ادلة العمل بالوصية ولم يثبت توقف الفعل الى اذن الحاكم الا حيث فقد من يتعين عليه الفعل وحاصله الفرق بين ولاية غير الحاكم وولايته فان الاولى ذاتية اصلية فاذا دل دليل على ولاية غيره ثبت المعارضة لكن ادلة الوصية لما كانت مختصة بالنص والاجماع بالوصية المشروعة كنت عموما ولاية الاولياء وحرمة مزاحمتهم في عدم مشروعية فعل الوصي فيكون تلك العمومات رافعة لموضوع عموم حرمة تبديل الوصية وهذا بخلاف ولاية الحاكم فانها موقوفة على عدم الولي فاذا دل عموم على ولاية الوصي لم يجر هنا عموم ولاية الحاكم لارتفاع موضوعها فادلة ولاية الوصي بالنسبة الى ولاية الحاكم كادلة ولاية الاوليا بالنسبة الى ادلة ولاية الوصي فتامل واما دعوى نيابة الحاكم عن الامام فلا يجدي بعد امكان منع ثبوت تقدم الامام على الوصي بمعنى وجوب استيذانه والا فهو اولى بالمؤمنين من انفسهم مع ان في عموم ادلة النيابة بحيث يشمل المقام نظرا ولذا

لانقول

لا نقول بانه يقبل احد اولوية الحاكم من الولي او الوارث بالصلوة مع الاتفاق على ان امام الاصل اولى بها والزوج اولى من كل احد من الاقارب في كل احكام الميت اتفاقا على الظاهر من محكي جملة من العبائر كالمعتبر والمنتهى وحاشية المدارك ومجمع الفائدة والحدائق لرواية اسحق بن عمار الزوج احق بامرأته حتى يضعها في قبرها ورواية ابي بصير عن المرأة تموت من احق بالصلوة عليها قال زوجها قلت الزوج احق من الاب والاخ قال نعم ويغسلها ولا يضر اختصاصها ببعض احكام الميت للاجماع المركب وبعد ذلك كله فلا وجه لمناقشة صاحب المدارك في الحكم من جهة ضعف سند الرواية او معارضتها بروايتي حفص وعبد الرحمن عن ابي عبد الله الدالين على ان الاخ احق بالصلوة من الزوج المحمولين على التقية على ما ذكره جماعة تبعا للشيخ ثم مقتضى اطلاق النص وكلام الاصحاب كما في المدارك عدم الفرق في الزوجة بين الحرة والامة ولا بين الدائمة والمنقطعة بل المطلقة في العدة الرجعية لانها زوجة على ما في بعض الاخبار خلافا للصيمري وردها اجنبية بمقتضى التبيين فالزوج بالنسبة اليها خاطب من الخطاب كما في الروايات يعني اجنبي من الاجانب نعم يمكن ان يقال ان عموم تنزيل الرجعية منزلة الزوجة لا يشمل مثل هذا الحكم ولذا قال في المنتهى لو طلقها مرة فان كان رجعيا ففي جواز تغسيل الاخر له نظر ولا يجوز ان يغسل كل من الرجل والمرأة الاجنبيين الا مثله بلا خلاف ظاهر كما صرح به في محكي الذكرى والروض والحدائق بل عن المعتبر انه عليه اجماع اهل العلم ويدل عليه كثير من الاخبار الاتية في المسائل الاتية انشاء الله ويجوز لكل من الزوجين بالزوجية الدائمة او المنقطعة وفي حكم الزوجة المطلقة الرجعية على اشكال تقدم عن المنتهى تغسيل الاخر اختيارا وفاقا للمحكي عن الشيخ والاسكافي والجعفي والمرتضى وسلار والحلي والفاضلين والشهيد والمحقق الثاني والمحقق الاردبيلي ومن تاخر عنهم وعن المنتهى دعوى الوفاق على تغسيل المرأة زوجها اختيارا ونسبة العكس الى اكثر اصحابنا وعن الخلاف انه يجوز عندنا ان يغسل الرجل امرأته والمرأة زوجها ويدل عليه مضافا الى اطلاق احقية الزوج بالزوجة حتى يضعها في قبرها صحيحة ابن سنان قال سئلت ابا عبد الله عن الرجل يصلح ان ينظر الى امرأته حين تموت او يغسلها ان لم يكن عنده من يغسلها وعن المرأة هل تنظر الى مثل ذلك من زوجها حين يموت قال لا باس انما يفعل ذلك اهل المرأة كراهة ان ينظر زوجها الى شي يكرهونه والظاهر ان التقييد في السؤال لاجل ان الغالب ان الرجل لا يباشر تغسيل المرأة مع وجود النسا مع ان حلية النظر يكفي في ذلك فتامل وصحيحة ابن مسلم الرجل يغسل امرأته قال نعم انما يمنعها اهلها تعصبا وصحيحة منصور قال سئلت ابا عبد الله عن الرجل يخرج في السفر ومعه امرأته يغسلها قال نعم وامه واخته ونحوهما يلقي على عورتها خرقة وصحيحة الحلبي عن الرجل يغسل امرأته قال نعم من وراء الثياب لا ينظر الى شعرها ولا الى شي منها والمرأة تغسل زوجها لانه اذا مات كانت في عدة منه واذا ماتت هي فقد انقضت عدتها خلافا للمحكي عن الشيخ في التهذيبين وابن زهرة في الغنية وجماعة من الاصحاب فخصوا ذلك بحال الاضطرار بل الحاصل من نسبة الشهيد الى كثير من الاصحاب ان الزوجين كسائر المحارم مع نسبة كاشف اللثام الى الاكثر اختصاص جواز تغسيل المحارم بصورة الاضطرار ثبوت قول الشيخ لكثير من الاصحاب فتامل وكيف كان فمستند هذا القول رواية ابي بصير يغسل الزوج امرأته في السفر والمرأة زوجها في السفر اذا لم يكن معه رجل ورواية ابي حمزة لا يغسل الرجل امرأته الا ان لا توجد امرأة وما دل على تغسيل امير المؤمنين لفاطمة صلوات الله عليها وتعليلها بانها صديقة لا يغسلها الا صديق وان مريم لم يغسلها الا عيسى لذلك ويؤيدهما ما حكي عن البحار من انه وجد بخط الشيخ محمد بن علي الجبعي نقلا من خط الشهيد انه لما غسل علي فاطمة قال له ابن عباس اغسلت فاطمة فقال له اما سمعت قول النبي هي زوجتك في الدنيا والاخرة قال الشهيد هذا التعليل يدل على انقطاع العصمة بالموت فلا يجوز للزوج التغسيل انتهى وكيف كان فهي لا تقاوم ما قدمنا من الاخبار مع اشتهارها ومخالفتها لابي حنيفة وموافقتها للاصول والعمومات وهل يشترط في الجواز في الطرفين كونه من وراء الثياب كما عن نهاية الشيخ والمنتهى والبيان وجامع المقاصد والروضة وفي الروض انه المشهور في الاخبار والفتاوى وعن لف نسبته الى اكثر علمائنا ام لا يشترط مطلقا كما عن الاسكافي والجعفي وشرح الرسالة لعلم الهدى ويب والمعتبر ونهاية الاحكام ومجمع الفائدة والمدارك والحدائق والرياض وفيه انه الاشهر او يشترط في تغسيل الزوج للمرأة دون العكس كما عن الاستبصار وكشف اللثام والحدائق اقوال خيرها اوسطها لا استحبابا جوازا للنظر بنا على ان كون الستر بالثياب من تعبديات الغسل بعيد ولاطلاق صحيحة ابن مسلم المتقدمة حيث اكتفى فيها بالقاء الخرقة على عورتها واظهر منها صحيحة ابن سنان الدالة على جواز النظر بالاطلاق الشامل لحالة الغسل وصحيحة ابن مسلم عن امرأة توفيت ايصلح لزوجها ان ينظر الى وجهها وراسها قال نعم والاخبار المقيدة لذلك بكونه من وراء الثياب وان كانت كثيرة الا ان ضم بعضها الى بعض وملاحظة التعليلات الواردة فيها يكشف عن كون ذلك على جهة الاستحباب فانها بين مقيد بكونه من وراء الثوب وفوق الدرع ومرخص لادخال اليد تحت قميصها ومانع عن النظر الى شعرها او شي منها ومقتصر في المنع على عورتها ومعلل لذلك تارة بانه ليس منها في عدة وهي منه في عدة ومبدل لذلك بانها اسوأ منظرا حين تموت بخلاف الرجل مضافا الى ما حكي عن بعض من انه ليس في الاخبار ما يدل على وجوب كون تغسيل المرأة للرجل من وراء الثوب بل ظاهر بعضها بملاحظة التعليل المتقدم بين اختصاص الحكم بصورة موت الزوجة نعم يمكن الاستدلال برواية زيد الشحام قال سئلت ابا عبد الله عن امرأة ماتت وهي في موضع ليس معهم امرأة غيرها قال ان لم يكن فيهم لها زوج ولا ذو رحم دفنوها بثيابها ولا يغسلونها وان كان معهم زوجها او ذو رحم لها فليغسلوها من غير ان ينظر الى عورتها قال وسئلته عن رجل مات في السفر مع نساء ليس معهن رجل قال ان لم يكن له فيهن امرأة فليدفن في ثيابه ولا يغسل وان كان له فيهن امرأة فليغسل

في قميصه من غير ان ينظر الى عورته ونحوها موثقة سماعة عن رجل مات وليس عنده الا نساء قال تغسله امرأة ذات محرم منه وتصب النساء عليه الماء ولا يخلع ثوبه الحديث الا ان الاولى قاصرة سندا بابي جميلة والثانية دلالة بان الظاهر من المرأة ما عدا الزوجة من المحارم مع قوة احتمال الاستثناء المنع عن خلع ثوبه الى حضور النساء ومما ذكرنا يظهر مستند القول الثالث مضافا الى رواية زيد عن الرجل يموت وليس معه الا النساء قال تغسله امرأته لانها منه في عدة واذا ماتت هي لم يغسلها لانه ليس منها في عدة بحمل المنع على كونها مجردة كاصله في الاستحباب ولا يخفى ضعفه ثم الظاهر ان المراد بالثياب المعهودة كما في الروض فلا يقدح انكشاف الوجه والكفين والقدمين نعم قوله في رواية الحلبي المتقدمة ولا ينظر الى شعرها ولا الى شيء منها يدل على وجوب ستر جميع بدنها الا ان يجعل الشيء كناية عن الزينة الباطنة وهل يطهر الثياب بعد تمام الغسل من غير عصر قولان صرح باولهما في محكي الذكرى وجامع المقاصد والروضة والحدائق نظرا الى اطلاق الامر وخلو الاخبار عن التعرض لحال الخرقة التي يستعملها الغاسل وعن الذكرى انه يجوز ان يجري مجرى ما لا يمكن عصره وفي الروض الثاني ونسبه الى المعتبر الا ان كلامه في مسألة تغسيل الميت في قميصه مختص بما اذا تنجس القميص بما يخرج من الميت لا بملاقاة الميت نعم جعله في الروض مقتضى المذهب وهو الاجود مع عدم تعرض الاخبار لانما يدل على عدم تنجس الميت به ما دام ملاصقا للبدن وهذا لا يستلزم طهارته ويحتمل ضعيفا الحكم بعدم تنجسه اولا بملاقاة الميت لان ادلة تنجس الملاقي ليس باقوى من ادلة اعتبار العصر فتأمل ثم لا فرق في الزوجة بين الدائم والمنقطع وفي المطلقة الرجعية والعدة نظر نعم عن المنتهى اما البائن فهي اجنبية قطعا وصرح في الذكرى وتبعا للذكرى جامع المقاصد بانه لا يقدح انقضاء العدة في جواز التغسيل عندنا بل لو تزوجت جاز لها تغسيله وان بعد الفرض انتهى وذكر في حاشيته على الروضة ان هذا الفرض فيما اذا دفن الميت بغير غسل ثم نبش لاقامة الشهادة على شخصه واستشكل ذلك بعض بان الزوجة اجنبية بعد التزويج وباخرى ان اطلاق جواز تغسيل الزوجة ينصرف الى الافراد المتعارفة ويمكن دفع الثاني بان هذه الانصرافات لتشكيكات ابتدائية ترتفع بعد التأمل والا فلو بني على عدم شمول الاطلاقات لكل فرد بعيد الفرض لم يبق قاعدة كلية لان اكثرها مستفادة من الاطلاقات دون العمومات اللفظية اللغوية واما الاول فيمكن ايضا دفعه بان المولى ليس كالطلاق دافعا لعلقة الزوجية وانما هو مانع عن ترتب الاثار الموقوفة على حيوة الطرفين كيف ولو كان كذلك لم يفرق بين صورتي التزويج وعدمه وهل يلحق بالزوجة المملوكة غير المزوجة ولا المعتدة ولا المكاتبة ولا المبعضة كما عن عبد قلبا وجمع البرهان بل عنه كما عن غيره نفي الخلاف عن جواز تغسيل السيد لها كما عن المعتبر مع صلة الزوجة او بشرط كونها ام ولد ولا يلحق مطلقا كما عن المدارك والحدائق اقوال اشهرها اولها اطلاقات التغسيل او اصالة البراءة بناء على جريانها فيما يشك في مدخليته في العبادة واستصحاب المحرمية والاباحة فيما كان المالك في حيوة او العتق ولشابهتها ولا المحرمية في غيرها لو لدا بانتقال الملك ويجوز في ام الولد لرواية اسحق بن عمار الوارد في ان ابا علي بن الحسين اوصى ان تغسله ام ولد له وللثاني الشهادة والمحرمية في ام الولد بالانعتاق ايضا وضعف الرواية المجوزة في ام الولد مع مخالفتها لما ثبت من ان الامام لا يغسله الا الامام الا ان يحمل على المعاونة فلا يبقى لها ظهور في المطلب لان المحكي عن الفقه الرضوي صريح في انها هي التي غسلت عورته عليه السلم والمسألة محل اشكال للموثق نفيها كما عن المنتهى وتردد كثيرة مجال والاحتياط لا يترك على حال ولا يغسل الخنثى المشكل الا محارمه لعدم امكان الوقوف على المماثل ويحكى عن موضع المنتهى ولا خلاف في جواز تغسيل المحارم للميت وانما الخلاف في جواز تغسيلهم له اختيارا والاقوى المنع ايضا وفاقا للمشهور بل عن ظ الحبل المتين الاتفاق عليه حيث قال واما تغسيل المحارم فقد قطعوا بكونه من وراء الثياب واشترطوا فقد المماثل انتهى وفي كلامهم كما عن الحدائق نسبته الى علمائنا لقوله لا يغسل رجل امرأة الا ان لا توجد امرأة ويؤيد صحيحة ابن سنان اذا مات الرجل مع النساء غسلته امرأته او ليه وليصطن بدنها خرقة فان المراد باولية من كان محرما لان الاجنبية لا يتولى الغسل كما سيجي وتاخيرها عن المرأة ظاهر في تأخرها عن المماثل للاجماع المركب بل الاولوية ويؤيد ذلك شمال اكثر الاسولة الواردة في الروايات على التقييد بصورة فقد المماثل فكان الاشتراط كان مركوزا في اذهانهم نعم يحتمل ان يكون التقييد موجها ان الغالب عدم مباشرة المحارم مع وجود المماثل للمانع العرفي دون الشرعي خلافا للمحكي عن السرائر وهي بالمدارك والذخيرة وكشف اللثام بل ظ كلام المص في لف انه مذهب الاكثر حيث قال فيما حكي عنه في لف انه يجوز للرجل ان يغسل امرأته وللمرأة ان تغسل زوجها من وراء الثياب وكذا ل الاجنبيات وكذا كل ذي محرم ذهب اليه اكثر علمائنا ولعله للاصل والاستصحاب والعمومات وخصوص صحيحة ابن حازم عن ابي عبد الله الرجل يخرج في السفر ومعه امرأته يغسلها قال نعم وامه واخته ونحو هذا يلقي على عورتها خرقة والاصل والعمومات مندفعة بما عرفت وظاهر تقييد السؤال في الصحيحة بالسفر الاختصاص مع امكان تقييدها بصحيحة ابن سنان المتقدمة فلا محيص عن القول المشهور والمشهور انه يشترط كونه من وراء الثياب بل عن الحدائق انه المعروف في كلامهم وربما ينسب في كره نسبته الى علمائنا لكن المحكي عن عبارته انه خص معقد الاجماع بتغسيل كون الغسل من وراء الثياب لا اشتراط ذلك نعم شذ لكن ما نقله عن الحبل المتين قال واما تغسيل المحارم فقد قطعوا بكونه من وراء الثياب للاخبار الكثيرة الظاهرة في ذلك والاقوى عدم الوجوب وفاقا للمحكي عن ظ الغنية والكافي والاصباح وكره وصريح جماعة من المتأخرين كصاحبي المدارك والذخيرة وكاشف اللثام وغيرهم بحمل الاخبار على الاستحباب او على صورة وجود الاجنبي او على ان الغرض محافظة العورة كما صرح به في كره دعوى ضم الزوجة اليها بعضها كموثقة البصري وغيره

والاقدم

والاقتصار على ستر عورتها لا تمام البدن كما يجب ونحوها المتقدمة ورواية الشحام وان كان معهم زوجها فليغسلها من غير ان ينظر الى عورتها ورواية زيد بن علي فان كان معه نساء ذوات محرم يؤزرنه ويصببن عليه الماء صبا ويمسسن جسده ولا يمسسن عورته فان الظاهر ان النوع مع التجرد لا مع الثياب الى غير ذلك مما يظهر منه ذلك ويغسل الرجل بنت ثلث سنين مجردة وكذا المرأة ابن ثلث سنين على المشهور بل عن المص في كره وتبعه الحكيين الى جميع علمائنا اما الاول فلان للنساء غسل الطفل مجردا عن ثيابه اجماعا اختيارا واضطرارا ولكن اختلفوا في تقديره وكذا يغسل الرجل الصبية عند جميع علمائنا وان كان اجنبيا اذا كان بنت ثلث سنين مجردة وان كانت اجنبية انتهى ونحوها العبارات المحكية عن التذكرة الا انه لم يقيد البنت بثلث سنين ويدل على الحكم الثاني مضافا الى الاجماع المحقق والمنقول عموما وجوب الغسل السليمة عن المعارض خصوص رواية الحارث بن المغيرة عن الصادق قلت له حدثني عن الصبي الى كم تغسله النساء قال الى ثلث سنين ونحوه لو كان منجبرا بما عرفت ويكفي في الحكم الاول العمومات السليمة عن المخصص المعتضدة بالشهرة المحققة والاجماع المحكي خلافا للمحكي عن المعتبر فمنع منه بناء على ان الاصل تحريم النظر خرج منه تغسيل المرأة للصبي لضعف مبناه اذ لو فرض تسليم حرمة النظر الى العورة فغاية الامر كونها كالمحارم يجب غسلها من وراء الثياب كما اختاره في المحارم ودعوى حرمة النظر الى ما عدا العورة للصبية الغير المميزة مخالفة لما ثبت في النص الصحيح من انها لا تغطي رأسها من الرجل حتى تحيض واستضعف الحدائق هذا الخلاف في جواز النظر مضافا الى السيرة القطعية وللمحكي عن الشيخ في نهاية والحلي فخصا هذا الحكم بصورة فقد المماثل وهو محجوج بالعمومات وتخصيصها بقوله لا يغسل الرجل المرأة الا ان لا يوجد امرأة ضعيف لضعف الرواية مع منع صدق المرأة على الصبية لانها مؤنث المرء ولو سلم الصدق فلا شبهة في الانصراف ثم ان ظ اطلاق الاصحاب الحكم بجواز غسل الصبي والصبية مجردا عدم وجوب ستر العورة كما استظهره منهما في جامع المقاصد ويدل عليه مضافا الى الاصل عدم وجوب ستر العورة لا نفسا ولا لاجل الغسل واطلاق معاقد اجماعهم المطلقة لجواز التجريد باطلاق رواية الحارث وعمار المتقدمتين مع اقتضاء المقام للبيان من السؤال عن الجواز عاريا كما هو المتعارف في غسل الصبيان واعلم ان التحديد الوارد في النص والفتوى انما هو للموت لا الغسل فلو مات على الثلث فلا باس بالغسل في الرابعة لوضوح ان العبرة انما هي بمدة الحيوة ولا يحسب ما بعد الموت منه ومنه يظهر ما في صحيحة حيث عبر بوقوع الغسل قبل الرابعة وما استدركه في الروض وغيره وتامر المرأة المسلمة مع فقد المسلم او ذات الرحم القادرين على التغسيل الرجل الكافر بان يغسل ما تعبدا واما لزوال النجاسة الطارية كما عن التذكرة ثم تامره بتغسيل الميت غسله وكذا الاجنبي يامر الكافرة بالاغتسال كما عن الاسكافي والصدوقين والشيخين وسلار وابن حمزة وابن سعيد بل هو المشهور كما صرح به جماعة وعن كرى اني لا اعلم في الحكم مخالفا سوى المحقق بل وعن كره نسبته الى علمائنا لرواية عمار الساباطي ومرسلة زيد بن علي وهذا الحكم لا يخلو من اشكال لمخالفته للقواعد وعدم الوثوق بالروايتين وعدم تعرض كثير للحكم الظاهر في رجوعهم في المسألة الى عموم اعتبار اسلام المغسل ومن هنا توقف المحقق في المعتبر وحكم بالدفن بغير غسل وحكي ذلك عن ظ الشهيدين والمحقق الثاني والمحقق الاردبيلي وصاحب المدارك وحاشيته وصاحب الحدائق لكن الاقوى في النفس الاول لحصول الظن بصدق الروايتين واشتهارهما بين ارباب الحديث ولا يقدح مخالفتهما للقواعد من جهة اعتبار النية في الغسل بناء على اعتبارها فيه ومن جهة نجاسة الكافر المتعدية الى الميت وكيف كان فهو احوط سيما اذا تمكن المسلم من امر الكافر بالاغتسال في الماء الكثير او الجاري بحيث لا يلزم نجاسة الميت وعلى هذا فلو طرء التمكن من الغسل الاختياري فالاقوى عدم سقوطه وفاقا للشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم للعمومات وعدم كفاية مجرد وجوب الشيء عند الاضطرار لبدليته الا ان يثبت البدلية من دليله كما في التيمم ونحوه ثم ان المستفاد مما ذكره المص وغيره في هذا المقام هو ان اشتراط مماثلة الغاسل او محرميته من الشروط المطلقة ولا يختص بحال الاختيار فلو لم يوجد احدهما سقط الغسل كما هو المشهور بل عن لك انه مقطوع به في كلامهم بل المحكي عن التذكرة بل عن المعتبر الاجماع عليه وكذا عن في صورة موت المرأة واذا لوحظ ذلك مع ما يظهر من محكي المعتبر من عدم الفصل بين حكمي الرجل والمرأة صار الاجماع على الحكمين للنصوص المستفيضة كصحيحة الحلبي عن المرأة تموت في السفر وليس معها ذو محرم ولا نساء قال تدفن كما هي بثيابها وعن الرجل يموت في السفر وليس معه ذو محرم ولا رجال قال يدفن كما هو في ثيابه ونحوها في الاشتمال على حكمي الرجل والمرأة صحيحة الكناني وروايتا داود بن سرحان وزيد الشحام وصحيحة البصري عن امرأة ماتت مع رجال قال تلف وتدفن ولا تغسل ونحوها رواية سماعة وصحيحة ابن ابي يعفور عن الرجل يموت في السفر مع النساء ليس فيهن رجل كيف يصنعن به قال يلففنه لفا في ثيابه ويدفنه ولا يغسلنه خلافا للمحكي عن الشيخين والحلبي في الكافي وابن زهرة في الغنية الا ان الاخير جعله احوط وزاد كالحلبي اعتبار تغميض العينين وتبعهم في المفاتيح فاوجبوا تغسيلها من وراء الثياب لموثقة في رواية ابي حمزة لا يغسل الرجل المرأة الا ان لا يوجد امرأة ولرواية ابن سنان عن مولانا الصادق المرأة اذا ماتت مع الرجال فلم يجدوا امرأة تغسلها غسلها بعض الرجال من وراء الثوب ويستحب ان يلف على يديه خرقة ورواية جابر عن ابي جعفر في رجل مات ومعه نسوة ليس معهن رجل قال يصببن عليه الماء من خلف الثوب ويلففنه في اكفانه من تحت الستر ويصلين عليه صفا والمرأة تموت مع الرجال ليس فيهم امرأة قال يصبون الماء من خلف الثوب ويلففونها في اكفانها ويصلون ويدفنون ورواية ابي بصير عن الصادق اذا ماتت المرأة مع قوم ليس لها فيهم محرم يصبون عليها الماء صبا ورجل مات مع نسوة ليس فيهن له محرم فقال ابو حنيفة يصببن عليه الماء صبا فقال عليه السلم بل يحل لهن ان يمسسن منه ما كان يحل لهن ان ينظرن اليه وهو حي فاذا بلغن الموضع الذي لا يحل لهن النظر اليه ولا مسه وهو حي صببن عليه الماء صبا ورواية زيد بن علي عن ابائه عن علي اذا مات الرجل في السفر مع النساء ليس فيهن امرأته ولا ذو محرم من نسائه قال يؤزرنه الى الركبتين ويصببن

الا ان لا يوجد امرأة

عليه

عليه الماء صبا ولا ينظرن الى عورته ولا يمسسنه بايديهن ويطهرنه هذه الروايات ضعيفة سندا مع قصورها لانه بعضها ومع ذلك فالكل قابل للحمل على الاستحباب
كما عن الاستبصار وفيها دلالات ... ومع ذلك يشكل فيه ذلك ايضا من جهة النهي عن التغسيل والامر بغسل الميت كما هو في شابه لكن الاشكال مختل ايضا من جهة
النهي عن التغسيل والامر بغسل الميت كما هو في شابه لكن الاشكال في غير محله لمكان الادلة السابقة على الحرمة ثم ينبغي تقييده بما اذا لم يستلزم نظرا او لمسا لعورة
ثم ان هنا اخبارا شاذة لم يعمل بها ظاهر المحدث من اصحابنا منها ما دل على وجوب تيمم الميت كما عن حنيفة وعن كرة ونقلت الاتفاق على نفيه بل على وجوب
تغسيل مواضع التيمم حتى باطن الكفين وهو ايضا متروك لكن عن ط وير ويتجه جواز العمل به وينبغي تقييده بما اذا لم يستلزم المحرم ومنها ما دل على انه يغسل
منها مواضع الوضوء ومنها انه يغسل كفاه او الكل شاذ لا قائل به ظاهرا والاحوط الجمع بين الكل في العمل حيث لا يستلزم محرما ويجب ازالة النجاسة العرضية
عن بدنه بلا خلاف ظاهرا كما عن ... ومجمع البرهان والذخيرة والحدائق وعن كره ونه ونجع الاجماع عليه كما عن المعتبر وكرى بتوقف التطهير عليها واولوية ازالتها
من ازالة النجاسة الحكمية وصون ماء الغسل عن النجاسة ولخبر يونس الآتية ومقتضى التعليل الاول والثالث الوجوب الشرطي ومقتضى الثاني النفسي ومقتضى
الكل عدم وجوب تقديمها على الغسل الا ان ظاهر الفتاوى ومعاقد الاجماعات هو وجوب الابتداء بها لكن التامل التام فيها يقتضي ان الوجه في كلامهم
راجع الى اصل الغسل لا الى الابتداء به وذكر الابتداء من باب الفرد الغالب المتعارف ولكونه اسهل واسلم عن سراية النجاسة الى المواضع الاخر من بدنه وهذا نظير
ما ذكروه في غسل الجنابة من وجوب ازالة النجاسة اولا ثم الاغتسال ثانيا كما عبر به في عد بل عن الغنية ان المفروض على من اراد غسل الجنابة البول ثم غسل ما
بدنه من نجاسة ثم النية الى اخر كلامه ثم صرح هو بانعقاد الاجماع على ذلك بل في الحدائق انه قد صرح الاصحاب من غير خلاف يعرف بازالة النجاسة اولا ثم الغسل ثانيا
اشفاقا بل للاخبار الواردة في غسل الجنابة ايضا وجوب تقديم الازالة ويؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه ان المستدلين بالدليلين المذكورين قد عنونوا المسئلة
بما ظاهره وجوب الابتداء مع ما عرفت من ان شيئا من الدليلين لا اشعار فيه بوجوب الابتداء ففي محكي المعتبر الواجب ان يبدء امام الغسل بازالة النجاسة عن بدنه
وفي محكي كره يجب ان يبدء بازالة النجاسة من بدنه اجماعا وفي محكي كرى يجب ازالة النجاسة عن بدنه اولا وفي الروض يجب ازالة النجاسة العرضية من بدنه اولا
لتوقف التطهير عليها واولوية ازالتها على الحكمية ولخبر يونس وكيف كان فلا يبقى للمتامل شبهة في ان مرادهم بهذه العبارات بيان اصل الوجوب لا وجوب
التقديم وان كان ظاهرها يوهم ذلك كما اعترف به في جامع المقاصد في باب غسل الجنابة في شرح قول المص وعد يجب ازالة النجاسة اولا ثم الاغتسال ثانيا وما
ذكرنا يظهر فساد ما اعترض في المدارك على جده قده في الروض حيث يظهر منه ان وجوب الازالة هنا نظير وجوبها في غسل الجنابة فيكفي طهارة كل جزء من البدن
قبل غسله ويتبعه في ذلك بعض من تاخر عنه واعترض على كاشف اللثام حيث صرح بذلك ايضا في شرح قول المص ويجب ان يبدأ الغاسل بازالة النجاسة
عن بدنه بل يظهر من كلامه ان هذا هو المراد من الفتاوى ومعاقد الاجماعات هذا كله مع خلو كثير من كلمات الاصحاب التي حكاها كاشف اللثام عن بيان وجوب التقديم
الازالة بل في بعضها تقديم الازالة من دون الوجوب وفي بعضها وجوب الازالة من دون التقديم نعم قد صرح في بعضها بالامرين مع انه لا دليل على وجوب التقديم
بعد ما عرفت المراد من معاقد الاجماعات كما لا يخفى على من تتبع الاخبار نعم قد يظهر من بعضها الامر بغسل الفرج والظاهر انه للاستحباب في كل غسل من الاغسال الثلثة
كما يظهر من رواية الحلبي ومرسلة يونس وموثق ... ظهور بعض الاخبار في ذلك كان سبيله سبيل الاخبار الواردة في غسل الجنابة الامرة بوجوب غسل النجاسة اولا
ثم الغسل ثانيا كما لا يخفى نعم في رواية العلاء بن سيابة عن رجل قتل وقطع راسه في معصية الله انه يغسل منه اولا الدم ثم يصب عليه الماء صبا الخبر لكن
الوجه في ذلك ان مقطوع الراس لا يمكن الابتداء بتغسيله الا بعد غسل الدم من راسه ورقبته وشبههما فالاستدلال بها على وجوب التقديم ولو في صورة عدم
توقف تغسيل عضو عليه غلط نعم هو من ادلة وجوب تقديم ازالة نجاسة كل عضو على غسلها بضم العين وهو كاف في ذلك بعد الاجماعات المنعقدة
الحكمية وما دل على انها كغسل الجنابة او عينه بناء على المشهور من اشتراط طهارة محال الغسل فيه كما تقدم في محله نعم قد يستشكل بان ازالة النجاسة هنا
ممتنعة للاخبار ... الازالة لبقاء الميت المعروض كونه نجس العين قبل الغسل فلا انما يحمل الالتزام بكفاية مجرد مسح النجاسة عنه لئلا يمتزج عينها بما
الغسل بهما بناء على ان نجس العين لا يتنجس بغيره لكن الاشكال يندفع بانه بعد ما ثبت الاجماع بل الضرورة ثبوت الطهارة للميت بعد الغسل بالضم ان
كان ملوثا قبله بالنجاسة العرضية فيدور الامر بين الالتزام بعدم انفعال الميت بالنجاسة العرضية وبين الالتزام بالعفو عن ملاقاة ماء الازالة للنجاسة العينية
وبين كفاية الغسل بالضم لرفع العينية والعرضية لكن الاول ضعيف بما ثبت في محله من انفعال الاعيان النجسة بملاقاة نجاسة اخرى وضعيف الثاني
ايضا بان الالتزام بالعفو عن ملاقاة ماء الغسل بالضم للنجاسة العرضية ليس باولى من الالتزام بالعفو عن ملاقاة ماء الغسل بالفتح للنجاسة العينية
فيرجع الى ... كفاية الغسل بالضم لازالة العينية والعرضية فتعين الثالث وبما ذكرنا ظهر ان المراد بوجوب الازالة الوجوب الشرطي نظير وجوبها
لغسل الجنابة لاجل الغسل واما وجوب الازالة نفسا او اشتراط ... النجاسة بعد الغسل فهو امر اخر سيجيء تعرض المص له وكان هذا مراد من استدل في هذا
المقام بان ازالة النجاسة العينية اولى من الحكمية ومما ذكرنا ظهر ما في كلام كاشف اللثام في تقرير الاشكال الثاني ودفعه حيث قال في مقام تضعيف
القول المشهور بعد ان منع اعتبار طهارة المحل في غسل الجنابة قال وتزيد هنا ان بدن الميت نجس ينجس الماء لا يطهر الا بعد الغسل فالتقديم ممتنع الا
ان تجوز الطهارة من نجاسة دون اخرى ولم يتعرضها القائلان الفاضلين وكل من ذكر تقديم الازالة ارادوا ازالة العين لئلا يمتزج بماء الغسل وان لم

يحصل

يحصل التطهير انتهى وفيه ان ليس المقصود من طهارة المحل من نجاسة دون اخرى الا زوال الاحكام الشرعية المترتبة على النجاسة ... المترتبة على
النجاسة الغير المترتبة على اخرى ولا استبعاد في ذلك اصلا واما ما استظهره من الفاضلين وغيرهما فان ارادتهم بنوا على عدم تنجس الميت بالنجاسة العرضية
كما هو احد الوجوه الذي ذكرنا انه لابد من التزام احدها فلا معنى لقوله فان لم يحصل التطهير الخ وان ارادتهم بنوا على ان النجاسة العرضية لا يحصل
التطهير منها بمجرد ازالة العين وانما تحصل مع حصول الطهارة من النجاسة العينية الحاصلة بالغسل ففيه انه مناف لما اختاروه في باب غسل الجنابة
للتحقق مع هذا الغسل حكما من وجوب طهارة محل الغسل بل ينافي ما استدلوا به هنا من وجوب صون ماء الغسل عن النجاسة اذ لا فرق في هذا
النجاسة العرضية بين بقاء عينها وزوالها ثم ظ المص هنا الالتزام بالمذهب المشهور في جميع كتبه حتى في نهايته مدعيا فيها الاجماع مع انه اختار
في غسل الجنابة من تلك الكتاب عدم اعتبار خلو المحل من النجاسة فلعل الخصوصية في هذا الغسل للاخبار او الاجماع او المراد منه صون الغسل
بالماء القليل مع كون النجاسة في غير الجزء الاخير من العضو فانه مع منتهى العيدين كما هو الغالب يعتبر طهارة المحل ايضا كما صرح به في محكي النهاية
ثم يشرع في تغسيله مقارنا للنية كما عن الخلاف والكافي والمهذب بل هو المش كما عن جامع بل نسبه في جامع المقاصد تارة الى المتاخرين كافة
الى المحقق في المعتبر واخرى جعله مقتضى المذهب بل عن المعتبر وكره ومع صد حكاية الاجماع عن ت على اعتبارها وان ذكر كاشف اللثام وغيره
انا لم نجده في الخلاف ويدل عليه الاصل وعموم الكتاب والسنة الدالة على اعتبار نية التقرب في كل عمل خرج ما خرج ولكونه مثل غسل الجنابة كما في صحيحة
ابن مسلم بل عينه كما في المستفيضة وفي الجميع نظر لمنع الاصل بعد اطلاق ادلة الغسل ومنع دلالة العموم على اعتبار كون كل عمل عبادة يعتبر فيه
التقرب كما قرر في موضعه والصحيحة ظاهرة في المشابهة في اصل العمل والنية على تقدير اعتبارها خارجة عن الفعل نفسا وخارجا مع ان المعتبر في غسل
الجنابة انما هي نية المغتسل وهي هنا ممتنعة ونية الغاسل تحتاج الى دليل ومنها يظهر الجواب عن المستفيضة الا ان يق ان امر الشارع بتغسيل الميت
غسل الجنابة يستفاد منه بقرينة كون الغرض منه رفع الجنابة الحكمية او الحقيقية عنه التي لا تحصل الا بعد اتيان هذا العمل على وجه العبادة انه امر بتولي
هذه العبادة عنه لا بتولي مجرد الفعل الصوري الذي لا يترتب عليه اثر فهو في الحقيقة نائب عن الميت في ايجاد هذه العبادة فوجوب النية قوي مع انه لو
كان المحكي عن السيد في مصرياته وعن المص في منتهاه من عدم وجوبها معللا بانه ازالة الخبث ضعيف لان ازالة الخبث انما يترتب على تحققه
على وجه العبادة كما عرفت استفادته من ادلة وجوب تغسيله غسل الجنابة مع انه لو كانت مجرد ازالة الخبث لسقط التكليف بمجرد وقوع هذا الفعل
الخارجي في الوجود كيفما اتفق كما هو الحال في ازالة الخبث والظ ان احدا لا يلتزم بذلك على المختار فهل تعتبر في كل غسل من الاغسال الثلثة نية
مستقلة الاقوى نعم بناء على جعل النية الصورة المخطرة للاصل وعموم اعتبار النية في كل عمل ولو كان جزءا من واجب خرج ما خرج واما على جعلها
عبارة عن الداعي فالاقوى الاكتفاء بنية واحدة والاحوط نية الجميع في الابتداء وتجديد النية لكل من الاخيرين عند الشروع فيه واحوط منه الجمع
في الاول بين نية الجميع ونية خصوصيته فافهم ويترتب على كون هذا الغسل عبادة جميع خواص العبادات مثل عدم اجتماعه مع الحرام فلا يجوز ايقاعه
بالماء المغصوب بل ولا في المكان المغصوب بناء على القول به في الطهارات ومثل عدم جواز وقوعه ممن لا شعور له او لا تميز له كالطفل والمجنون اما المميز
ففي صحته منه قولان والاحوط بل الاقوى عدم الصحة ولو قلنا بشرعية عباداته وصحتها لعدم وجوبه عليه فصحته منه وسقوطه عمن يجب عليه يحتاج الى
الامر الا ان يكتفى بما ورد من محبوبية هذا الفعل وكثرة الثواب فيه وان من غسل مؤمنا كان له كذا وغير ذلك والتمسك بها لا يخ عن تامل ثم لا اشكال
في ان المعتبر نية فاعل الغسل حقيقة والغسل عبارة عن اجراء الماء على المحل فاذا اجتمع الصاب والمقلب فالمحكي عن المحقق والشهيد الثاني وجماعة
ممن تاخر عنهم اعتبار النية بالصاب معللين بانه الغاسل حقيقة وحكي عن كرى انه قال لو اشترك جماعة في غسله نووا ولو نوى الصاب وحده اجزء
لانه الغاسل حقيقة ولو نوى الاخر فالاقرب الاجزاء لان الصاب كالالة انتهى وعن مجمع صد انه ليس بشيء **اقول** والمقلب لا يصدق منه الا التقليب
كما هو الظاهر من معناه فالظ عدم العبرة بنيته لانه كالالة ولذا يجوز ان يكون المقلب طفلا غير مميز بل بهيمة بل يكفي تقليب الريح ويحتمل ان يتوهنا
بكفاية النية من المقلب لصدق الغاسل عليه اذا قصد الغسل بتقليبه فيكون كما لو وقع الميت تحت ميزاب وشبهه وقلبه بقصد الغسل كما احتمل
في كره وليس ببعيد ويؤيده اطلاق ما تقدم في تغسيل المحارم للميت من جواز صب الاجانب الا ان نحمل تلك الاطلاقات على الصورة الثانية
او الثالثة وهي ان يشترك مع الصاب في الغسل وهذا ايضا على وجهين احدهما ان يصب الماء في موضع ويجريه الاخر الى موضع اخر بيده وهذا وان لم يكن مقلبا من هذه الجهة
الا ان المقلب في العرف لا يخ عن هذا الفعل كما لا يخفى ولا ينبغي الخلاف والاشكال هنا في اشتراط النية من كل منهما في عمله كما صرح به في مع
صد معللا بامتناع ابتناء فعل احدهما على نية الاخر والثاني ان يصب احدهما الماء بحيث يعم جميع العضو حيث لا يحتاج الى استعمال الاخر
ويستعمل الاخر الماء ايضا في جميع المحل بحيث يكون وقوع الصب من الصاب كالانصباب من الميزاب والظ جواز النية من كل منهما وتركها لان
كل واحد منهما غاسل حقيقة فاذا لوحظ صدق الغسل من الصاب وقيامه كان المقلب كاللاغي الا ان يريد الاهتمام في ايصال الماء وتنظيف
الميت فيكون عمله مستحبا واذا لوحظ صدور الفعل من المقلب في قيامه كان الصاب كالالة والميزاب ويمكن حمل كلام الشهيد على هذا الفهم

الثالث

الثالث بقرينة فرض الاشتراك في الغسل وعكس التعبير عن غير المضاف بالمطلب تعليله بان الصافي لا لانه فتامل وكيف كان فلا اشكال في استحباب
غسله بماء ولا بماء فيه شيء من السدر وكيفيته كغسل الجنابة الا انه يجب غسل الشعر كما سيأتي في مسئلة ترجيل الشعر وبه صرح كاشف
الغطاء وفي بعض الاخبار الامر باكثار الماء عند وفور شعر الميت ثم بماء فيه شيء من الكافور وكذلك ثم بالماء القراح بفتح القاف اي الخالص من السدر و
الكافور لا من كل شيء كذلك بلا خلاف في كونه كغسل الجنابة في الترتيب بين الاعضاء وفي وجوب تثليث الاغسال عن الغنية والخلاف الاجماع عليه
خلافا للمحكي عن سلار وربما استظهره جماعة من سكوت الفقيه وكرى والتنقيح وغيرها عليه وهو ضعيف كالاستناد الى ما دل على انه يكفي للميت
الجنب غسل واحد اذ لا يخفى ان الوحدة في مقابل انضمام غسل الجنابة لا في مقابل تعدد الاغسال واضعف من هذا القول ما نسب الى ابن حمزة من سقوط
الترتيب بين الاغسال حيث قال في محكي الوسيلة والواجب ستة اشياء تنجية الميت من النجس وغسله مجردا عن ثيابه غير عورته وتغسيله ثلث مرات على
ترتيب غسل الجنابة ثم عد من جملة المندوبات غسله اولا بماء السدر وثانيا بماء جلال الكافور وثالثا بماء القراح انتهى واستصوب كاشف اللثام
نسبة استحباب الخليط الى ابن حمزة وكان غرضه ان ابن حمزة قايل باستحباب الترتيب من جهة استحباب الخليط اذ لا يتصور ترتيب بدون الخليط
لا انه قايل بوجوب الخليط مع استحباب الترتيب كما فهمه المصنف والشهيد مدة وهو جيد وان خطاه بعض المعاصرين وكيف كان فالقول على فرض وجود
القائل به ضعيف جدا مخالف للاجماعات المستفيضة وان كان يتراءى من اطلاق رواية الحلبي يغسل الميت ثلث غسلات مرة بالسدر ومرة بالماء يطرح
فيه الكافور ومرة اخرى بالماء القراح ثم يكفن الحديث مع امكان دعوى ظهوره في الترتيب عن ابن سعيد موافقة ابن حمزة في استحباب الخليط ولعله
لاطلاقات كونه كغسل الجنابة ولا ريب في ضعفه ويدل على ما ذكرنا مضافا الى الاجماع المنقول عن جماعة والغنية المعتضد بالشهرة العظيمة بل اصالة
الاحتياط على القول به في نحو المقام صحيحة ابن مسكان عن ابي عبد الله قال سئلته عن غسل الميت فقال اغسله بماء وسدر ثم اغسله على اثر ذلك
بماء وكافور وذريرة ان كانت واغسله الثالثة بماء قراح قلت ثلث غسلات لجسده كله قال نعم قلت يكون عليه ثوب فاغسل قال ان استطعت ان يكون
عليه قميص فاغسله من تحته وقال الحلبي ان يغسل الميت يلف على يده الخرقة حين يغسله وظاهر الفتاوى بل الروايات كون الترتيب شرطا مطلقا في الكيفية
غير ساقط كما يشهد له جعله كغسل الجنابة فلا وجه لاحتمال الاجزاء لو اخل بالترتيب كما احتمله المصنف في محكي كره ونه خصوصا لو اراد الاعم من الاخلال عمدا
ثم ان ظاهر العبارة كالمحكية عن ف والمصباح والجمل والعقود والهداية والفقيه والمقنع والوسيلة والغنية والاصباح والاشارة والكافي والمعتبر وفع
اعتبار كون السدر بحيث يصدق على الماء انه ماء السدر بهذه العبارة ورد النص في غير واحد من اخبار الباب وظاهر عدم تحققه باقل المسمى وان اكتفى
في الاضافة بادنى ملابسة خلافا لصريح جماعة كالشهيدين في البيان وضه والمحقق الثاني وظاهر بل عن المدارك تبعا للشيخ في مجمع الفائدة
ان المشهور انه يكفي في الخليط مسماه ولعله للصحيحة السابقة والاصح تقييدها بغيرها مما دل على وجوب تغسيله بماء السدر ويشهد له ما دل على وجوب
تغسيله بماء السدر ويشهد لما دل على وجوب تغسيله بالسدر اذ لا شبهة في عدم تحقق هذا العنوان باقل مسمى الخليط ويمكن ان يكون مراد من
اكتفى بالمسمى الاكتفاء بتحقق المسمى عند اضافة الماء اليه بحيث يكون منشأ لتحقق الاضافة كما انه يمكن ان يكون مراد من عبر بماء السدر هو المسمى
بناء على كفاية الاضافة بادنى ملابسة وكيف كان فالظاهر اتحاد المراد من العبارتين عند الفقهاء الى زمان كاشف اللثام فقابل بينهما ولذا لم يذكرها
في مقابل المسمى الا القول بسبع ورقات وكيف كان فيعتبر ان لا يبلغ في الكثرة بحيث يسلب اطلاق الماء وفاقا للمصنف والشهيدين في غير كرى والمحقق
الثاني وغيرهم وعن ئق انه المشهور للاصل وتنزيله منزلة غسل الجنابة وقوله في الصحيحة السابقة بماء وسدر ولا ينافيه قوله في باقي الروايات يغسل
بماء السدر اذ لو سلم شموله للمضاف فاللازم تقييده بالصحيحة الدالة على اعتبار الاطلاق وكذا قوله يغسل بالسدر بل هو ظاهر في انه يغسل بالماء مصاحبا
لشيء من السدر نعم في مرسلة يونس الامر بغسل راسه برغوة السدر على وجه يظهر ان المراد الاجزاء به في الغسل الواجب الا ان الغسل بالرغوة
لما لم ينفك عن صب الماء بعده لازالة الرغوة امكن الاجزاء به في الكلام لظهور المطلب مع ان الرغوة لا يغسل بها بل يمسح بها فالغسل بالرغوة
هو الغسل بالماء المسبوق بمسح الرغوة وعلى فرض ظهوره فلا يعارض ما ذكرنا من الادلة ومنه يضعف تقوية الجواز كما عن المدارك وجزم به وتوقف
فيما يستظهر من عبارة المفيد وسلار حيث قدرا الاول السدر برطل والثاني برطل ونصف قال في كرى قال الفاضل يشترط كون السدر والكافور
لا يخرجان الماء الى الاضافة لانه مطهر وقدر المفيد السدر برطل وابن البراج برطل ونصف اتفق الاصحاب على ترغيته وهما يوهمان الاضافة
ويكون المطهر هو القراح والغرض من الاولين التنظيف وحفظ البدن عن الهوام بالكافور لانه رائحته تطردها انتهى وفيه ان الرطل ومع
النصف لا يوجب منع المقدار الكثير من الماء الذي يصرف في تغسيل الميت ثم انه قد نسب الى المفيد في المقنعة والقاضي في المهذب ايجاب الرطل
اما الرطل والنصف لا انه صرح بعض بعدم ظهور عبارتهما في الوجوب كيف كان فلم اجد في الروايات ما يدل على رجحانه فضلا عن وجوبه وان
كان احوط اذا لم يوجب اضافة الماء ونحوه في الضعف ايجاب سبع ورقات من السدر كما نسب في يع الى القيل واذا لم يظهر قائله ولا دليله عدا رواية
تضمنت الامر بالقاء سبع ورقات في الماء القراح الذي يغسل به الميت اخيرا ومنه يظهر عدم المدرك لاستحباب هذا المقدار في ماء السدر كما هو ظ

ره ومع صد والاحوط بل الاقوى لزوم الزيادة عليها اذا لم يصدق على الماء الممزوج بها ماء السدر والواجب من الكافور هو اقل الواجب في السدر
وحكي عن المفيد التقدير بنصف مثقال وكذا ابن سعيد وينبغي القطع بحمل كلام الثاني على الاستحباب الا ما عرفته من قوله باستحباب الخليط بل وكذا
الاول على ان كلامه ليس نصا في الوجوب على ما قيل وكيف كان فالقول بالوجوب ضعيف لعدم الاخبار البيانية الا في الموثق المقدر له بنصف حبة
بناء على ان المراد من الحبة المثقال لعدم المنع وفي فقه الرضا اوقية من الكافور وفي رواية تغسيل الامير للنبي صلوات الله عليهما وعلى آلهما ثلثة مثاقيل
وحكي عن جماعة من القدماء انه يؤخذ من جلال الكافور بل عن صاحب المدارك في حاشيته منه على المدارك عن اكثر الفقهاء ان الكافور يجب من جلاله
يعني الخام الذي لم يطبخ ونقل عن الشيخ علي عن الشيخ في شرحه على نهاية ولده حيث اوجب ان يكون من الجلال ان الكافور صمغ يقع من شجر وكلما كان
جلالا وهي الكبار من قطعه لا حاجة له الى النار ويقال له الخام وكلما يقع منه صغارا في التراب فيؤخذ ويطرح في قدر ويغلى فذلك لا يجزي في الحنوط انتهى
ثم قال في الحاشية المذكورة لعل منشأ ذلك ما يقال ان مطبوخه يطبخ بلبن الخنزير ليشتد بياضه او بالطبخ وربما يحصل له العلم العادي بالنجاسة
من حيث ان الطابخ من الكفار لكن ظاهر الاخبار اجزاء المطبوخ ووجهه عدم حصول اليقين بالنجاسة ولذا ما فصل المتاخرون وربما حكم باستحباب الخام
ولعل وجهه الخروج عن الخلاف وشبهة النجاسة انتهى كلامه ثم المراد بالقراح هو الخالص عن السدر والكافور اما مطلقا او على وجه يصدق عليه الخلوص عنهما
لا عن كل شيء فلا يقدح خلطه بما عداهما مع ابقاء الاطلاق وهل خلوصه عنهما رخصة كما يفهم عن الروضة ونبه عليه الامر بالقاء سبع ورقات او عزيمة
كما هو ظاهر الفتاوى والنصوص سيما الامر بها بغسل الاناء عن السدر والكافور وانه بقية مائهما ولا ينافي ذلك الخبران الامران بالقاء سبع ورقات
في القراح مع التقييد في احدهما بالورقات الصحاح واشتمال الاخر على غرائب كما اعترف به غير واحد وجهان ثم مقتضى ظاهر جعله كغسل الجنابة او
عينه جواز غمس الميت في الكثير فيسقط الترتيب ح وفاقا للمحكي عن المصنف وولده والشهيدين والمحقق الثاني وبعض من تاخر عنهم وربما يضعف
التشبيه بعدم ظهوره في العموم بحيث يشمل ذلك فيبقى الاصل سليما ومعتضدا بظاهر الاخبار المفصلة لكيفيته ولذا استشكل في كره ونه وتردد واحتمل
العدم فيه مع صدق قواه كاشف اللثام وتبعه شيخنا المعاصر وفيه ان هذا انما يتطرق في صحيحة ابن مسلم الدالة على التشبيه دون المستفيضة الدالة
على ان الميت جنب يغسل غسل الجنابة وكذا الاخبار الدالة على ان المقصود تنظيف الميت فالقول باجزاء الارتماس لا يخ من قوة وان كان الاحوط
خلافه ومحل الخلاف اجزاء الارتماس عن الترتيب بين الاعضاء لا جواز الترتيب على وجه الارتماس بان يغمس كل جانب في الماء او يغمس لكل بعضه غسل
عضو واحد فانه جائز اتفاقا كما ان الاجتزاء بالارتماس عن الترتيب بين الاغسال غير جائز اتفاقا والاحوط الصب في الاعضاء ايضا خروجا عن خلاف
من اوجب ذلك في غسل الجنابة ولم يكتف بالارتماس لعضو في الماء وان كان ضعيفا ثم ان وجوب تثليث الغسلات بالخليطين والقراح مختص
بحال التمكن من الماء والخليط وان فقد احدهما فان كان المفقود هو الماء بان لم يكف الموجود منه الا لغسل واحد ففي وجوب استعماله في القراح
او وجوب خلطه بالسدر لان اختيار الاول في كرى لانه اقوى في التطهير ويضعف ذلك لو جوز كون ماء الخليطين مضافا والاقوى وجوب خلطه
بالسدر وفاقا للمصنف والشهيد الثانيين وعد اليه في البيان لان العجز على الجزء انما يتحقق في الجزء الاخير من المركب المتدرج في الوجود الخارجي
وربما توهم التخيير من جهة ان نسبة العجز الى الجزئين على السواء والامر لا يتعلق بالنسبة اليهما تدريجا فلا مرجح لتعلقه بالاول وفيه ان المستفاد من
ادلة عدم سقوط الميسور بالمعسور وجوب ايجاد الجزء المقدور على النحو الذي وجب ايجاده حال انضمامه غير المقدور اليه والغسل بالقراح وجب ايجاده
بكونه بعد استعمال الخليطين فلو اتى به عند العجز لا به لا على صفته التي وجب ان يوجد عليها ودعوى ان الغسل بالسدر ايضا كان متصفا بكونه
قبل استعمال الاخيرين فهو ايضا بهذه الصفة معسور فيكشف ذلك عن ان تعذر الانضمام اوجب تعذر الصفتين والقبلية مع قطع النظر عن
صفتيهما مشتركان في كون كل واحد ميسورا على البدل فالواجب احدهما على البدل مدفوعة بان صفة القبلية لا يقتضي لتعين محل الفعل
وزمانه بخلاف صفة البعدية فالجزء الاخير من المركب يتعذر الاتيان به في محله بخلاف الجزء الاول وهذه ضابطة مطردة في كل فعلين بينهما
ترتيب فان الواجب عند تعذر الجميع هو اختيار الاول ومما ذكرنا يظهر الوجه فيما اعترف به في كرى بعد اختيار تقديم القراح اذا لم يكف الماء
الا لغسلة من انه لو كفى غسلتين وجب تقديم السدر لوجوب البدأة به ثم قال ويحتمل الكافور لعظم نفعه انتهى والصواب على ما اخترناه
خلط الماء الباقي بالكافور ثم الاقوى وجوب التيمم عما تعذر من الغسلات كما عن البيان ومع صد والروض وغيرها لعموم البدلية ونفاه في
كرى معللا بحصول مسمى الغسل وفيه نظر ولو انعكس الفرض في اصل المسئلة بان وجد الماء وفقد السدر والكافور غسل ثلثا بالقراح
عند المصنف بل الاكثر ظاهرا وقيل لان المامور به شيئا متمايزان وان امتزجا في الخارج كما هو مدلول قوله في صحيحة ابن مسكان اغسله بماء
وسدر وعليه فليس الاعتماد في ايجاب الخليطين على ما دل على الامر بتغسيله بماء السدر حتى يرتفع الامر بارتفاع المضاف اليه وبعد تسليمه لا نسلم
فوات الكل بفوات الجزء بعد قيام الدليل على عدم سقوط الميسور بالمعسور انتهى وفيه ان المامور به شيء واحد هو الغسل ومتعلقه ايضا شيء
واحد مركب من شيئين ممتزجين على ما هو مدلول قوله اغسل بماء وسدر وليس معنا اغسله بماء واغسله بسدر وان كان الاصل في العطف

يقتضي ذلك الا ان العطف على هذا النحو يجري في اولو كثير كما لا يخفى ثم اذا سلم دلالة اغسله بماء وسدر على كون المامور به شيئين متمايزين لم يمكن
التعبير عنه في بعض الاخبار الاخر بماء السدر لان التركيب العقلي الاعتباري المنتزع من التركيب الخارجي بمنزلة المركب الخارجي في عدم سقوط جزء
الميسور بتعسر جزء الاخر فان ماء السدر ليس من قبيل ماء الرمان كما هو واضح ثم لو سلم تغاير عنواني الاضافة والعطف في المؤدى كان اللازم الحكم
مادل على وجوب الغسل بماء السدر على ما دل على وجوب الغسل بماء وسدر لان الاول كالتقييد للثاني فتأمل ثم لا وجه لما ذكره اخيرا بقوله وبعد تسليم
الى آخره اذ لا دليل على وجوب المتعدد من الشيئين المتمايزين خارجا للمامور بهما على وجه الاجتماع الا ادلة عدم سقوط الميسور بالمعسور والا فهي لا يجدي
الى الاستدلال بها في التكاليف المستقلة كما انها لا تجري في التركيبات العقلية الحاصلة بسبب الاضافة او التوصيف كماء الرمان ونحوه فالتحقيق
ان لا فرق في هذا المقام بين التركيب الاضافي والعطفي والاول غير قادح من حيث كونه تركيبا عقليا كما ان الثاني لا ينفع لان التركيب الخارجي
انما هو في متعلق المامور به اعني الغسل لا نفسه لاولى التمسك بادلة عدم سقوط الميسور بالمعسور حيث انها جارية في المقام عرفا وان كان المامور
به شيئا واحدا وهو الغسل فان العبرة في مجاري تلك الادلة موارد اجراء العرف اياها لا بمجرد التركيب الخارجي ومما يستدل في المقام بما دل على
كون المحرم كالمحل في الغسل وغيره الا انه لا يقربه كافورا اذ المتعذر عقلا كالمتعذر شرعا وفيه ان المتعذر شرعا كالمتعذر عقلا دون العكس مع ان
الحكم الثابت في مورد خاص لتعذر شرعي لا يسري الى التعذر العقلي كما لا يخفى ثم قضية ادلة عدم سقوط الميسور بالمعسور كما عرفت سابقا هو وجوب
اتيان الميسور على النحو الذي يؤتى به عند الانضمام ولازم ذلك الوجوب مراعاة الترتيب بين امتثال الوجوب لغسل بالقراح الذي هو تكليف مستقل
فيجب التمييز بالنية محافظة على الترتيب فلا وجه لما اعترض على المحقق والشهيد الثانيين في ايجابهما التمييز بين الغسلات بالنية الا ان يدعى
ان الترتيب انما كان معتبرا مع وجود الخليطين وتغاير الغسلات والمفروض انتفاء المغايرة بانتفاء الخليط وفيه تأمل وهل يحكم بترتيب آثار
الغسل الاختياري على الغسل الاضطراري ام لا فيجب بملاقاة الميت لغسل الملاقاة والغسل للمس وجهان بل قولان اقواهما الثاني وفاقا
للشهيدين والمحقق الثاني وجماعة للاصل وانصراف ما دل على ارتفاع الاحكام بعد الغسل الى الغسل التام دون الناقص وان كان مامورا
به عند الاضطرار ولو قلنا بان الامر الاضطراري يقتضي الاجزاء عقلا كما حقق في الاصول الا ان الاجزاء لا يستلزم ترتب الآثار الوضعية المترتبة
على الفعل الاختياري فمعنى بدلية الاضطراري عنه ترتب بعض آثاره عليه مثل جواز الدفن فيما نحن فيه لحصول الخفة في حدثه وخبثه بعد هذا الغسل
فهو بمنزلة مسح عين النجاسة للصلاة الذي اوجبه بعض عند تعذر ازالتها بالماء حيث يكفي في بدليته عن الغسل والامر بها جواز ايقاع الصلاة
فيه قبل وجدان الماء ومما ذكرنا يظهر عدم الاجزاء ووجوب الاعادة اذا تمكن من الغسل التام خلافا لما عن المدارك فاستظهر الاجزاء تبعا للشيخ
المحقق الاردبيلي بناء على ان الامر بالبدل الاضطراري يقتضي الاجزاء عن الاختياري وهو حسن لو ثبت كون الاسقاط بنفس البدل عند
الاضطرار كما في وضوء ذي الجبيرة والاقطع بل وضوء التقية دون ما اذا ثبت كون السقوط بواسطة الاضطرار الا انه وجب البدل من باب الاكتفاء
به ما دام تعذر الاختياري وشك فيما ثبت فيرجع الى اصالة عدم ترتب الاثر من زوال الحدث والخبث الموجبين لتغسيله بالغسل الاختياري
وكيف كان فالظاهر عدم الخلاف بين المفرقين في عدم وجوب الاعادة لو تمكن من الغسل الاختياري بعد الدفن وعن الرياض دعوى الاجماع فيه
بعد تسليم حرمة النبش حتى للاستدراك الغسل التام انه حسن اذا استلزم النبش المحرم على الاطلاق اما لو اتفق خروجه ففي سقوط تغسيله
نظر من اطلاق كلامهم في التقييد بقولهم قبل الدفن كما في كلام الشهيدين والمحقق الثاني وعدم انصراف العموم الى الميت المدفون ومن
قضية ما تقدم من وضع الاجزاء التي لا يفرق فيها بين ما قبل الدفن وما بعده اذا لم يزاحمه حرمة النبش ودعوى تنزيل الدفن منزلة انتهاء وقت
التكليف عرية عن البينة فوجوب الاعادة لا يخلو من قوة ولو خيف من تغسيله ولو على وجه الصب ايقاع العضو من غيره كذلك تناثر جلده كالمحترق
والمجدور تيمم بالتراب بلا خلاف بين الاصحاب كما عن المدارك وغيره وعن كره ان عليه اجماع العلماء وعن المنتهى انه اذا مات انسان ولم يمكن
غسله تيمم بالتراب كالحي عند جميع الفقهاء الا ما عن الاوزاعي ويدل عليه مضافا الى عموم البدلية رواية زيد بن علي عن آبائه صلوات الله
عليهم ان قوما اتوا رسول الله فقالوا يا رسول الله مات صاحب لنا وهو مجدور فقال يمموه وقد يناقش في عموم البدلية بانها يدل عليه
اذا كان المبدل المؤثر في رفع الحدث هو خصوص الماء دون الماء مع الخليط مع ان ادلة البدلية ظاهرة في مقام رفع الحدث دون هذا الغسل
المشروع لرفع خبث الميت وحدثه كما انه قد يناقش في الرواية بضعفها ومعارضتها بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن في ثلثة
نفر كانوا في سفر احدهم جنب والثاني ميت والثالث على غير وضوء وحضرت الصلوة ومعهم من الماء ما يكفي احدهم من يأخذ الماء ويغتسل به وكيف
يصنعون قال يغتسل الجنب ويدفن الميت ويتيمم الذي عليه الوضوء لان غسل الجنابة فريضة وغسل الميت سنة والتيمم للآخر جائز و
هذه المناقشات واضحة الاندفاع لمن تأمل اما ضعف المناقشة في عموم البدلية فلان قوله في صحيحة حماد هو بمنزلة الماء تدل على وجوب استعمال
التراب حيث وجب استعمال الماء سواء كان الواجب استعمال مطلق الماء او استعمال الماء الخاص كماء السدر والكافور والمضايقة في نسبة

التطهير الى الماء المصاحب للسدر بل يمكن اشتراك السدر معه في احداث الطهارة مخالف لما هو المركوز في اذهان المتشرعة من استقلال الماء في الطهورية
ولما دل على انحصار الطهور في الماء والتراب مثل قولهم هو احد الطهورين ونحو قولهم في باب الطهور انما هو الماء والتراب ونحو ذلك مدح فيجب استعمال
التراب بدل ماء السدر والكافور كما يجب بدل القراح مع انه لو فرض فقد الخليطين فلا خلاف في وجوب استعمال الماء القراح ولو في غسلتين
فمع تعذر الماء يجب بدله فيصير التيمم بدلا اضطراريا عن غسل اضطراري يترتب عليه عدم تطهير الميت به وعدم سقوط غسله عند التمكن
من الماء والخليط نعم يمكن القول بسقوطه لو تمكن من الماء دون الخليط واما ضعف المناقشة في سند الرواية فواضح بعد انجبارها بما من الشهرة المحققة
والمستفاضة من حكاية الاتفاق واما المعارضة بصحيحة ابن الحجاج فلان المروي في التهذيب هذه الرواية بطريق مرسل وسند الفقيه وان كان صحيحا الا ان
الموجود فيه على ما حكي هو قوله ويدفن الميت بتيمم ويتيمم الذي عليه الوضوء فيخرج الرواية عن المعارضة الى المعاضدة وكيف كان فلا اشكال في اصل
المسئلة انما الاشكال والخلاف في وجوب تعدد التيمم بتعدد الاغسال كما عن كره ومع صد والروض وغيرها للاحتياط اللازم في المقام وعموم كون
التراب بمنزلة الماء او يكفي تيمم واحد كما عن كره للاصل وكون غسل الميت بمجموع غسلاته عملا واحدا بمنزلة غسل الجنابة وظهور ما دل على كون الميت
جنبا في انه يكفي له ما يكفي المجنب من التيمم مع ان حكمة التعدد ظاهرة الاختصاص بصورة استعمال الماء فهذا هو الاقوى وفاقا لجماعة من متأخري المتأخرين
بل لظاهر النص وفتاوى الاصحاب كما شهد في كرى وكشف اللثام والرياض وان كان الاحتياط لا ينبغي تركه والمعروف في كيفيته ان المباشر يضرب بيده
فيمسح بها وجه الميت نظير المريض العاجز عن مسح يديه على الارض ولو باعانة القادر وربما كان في هذا كلام لعدم خروج ضرب اليدين على الارض عن
مفهوم التيمم الا ان الظاهر المتشرعة من افعال التيمم فلعله يختص بمن يقدر على المسح بها بحيث يسند اليه المسح فيكون كمن تيمم باعانة القادر دون من
لا يقدر فتأمل ويستحب في تغسيل الميت امور منها وضعه على ساجة او سرير بلا خلاف كما عن غير بل مطلق ما يرفعه عن الارض كما هو معقد اجماع
الغنية والظاهر ان ارتفاع المحل لئلا يعود ماء الغسل وكونه خشبا او ساجة مستحب حفظا لبدن الميت عن التلطخ كما يظهر عن جماعة منهم الشهيد
وفي رواية يونس اذا اردت غسل الميت فضعه على المغتسل مستقبل القبلة ويحتمل قويا ان يراد منه بيان استحباب الاستقبال لا غير ويكون
ذكر المغتسل لكونه الموضع المعد عادة للتغسيل كما يشهد به تسميته بالمغتسل فينحصر وجه الاستحباب فيما ذكرنا من التعليل تبعا للجماعة ومنها
ان يكون في حال الغسل مستقبل القبلة وفاقا للمحكي عن المحقق واكثر الاصحاب بل عن المشهور للامر به في عدة نصوص فظاهرها الوجوب كما عن ط
وهي … ومع صد … ومجرد اشتمال الروايات على كثير من المستحبات لا يوهن في الدلالة كما لا يوهنها حكاية الاجماع عن … الغنية
والمعتبر على الاستحباب لان الظاهر منها كونها في مقابل من نفى رجحان الاستقبال على هذا الوجه نعم في الصحيح عن الميت كيف يوضع على المغتسل
موجها وجهه نحو القبلة او يوضع يمينه ووجهه نحو القبلة قال يوضع كيف تيسر فاذا طهر وضع كما يوضع في قبره وظاهره عرفا التخيير فلا
يصغى الى ما قيل من ان مدلول الرواية هو نفي وجوب المتعسر هو كذلك قطعا لا الى ما قيل من ان المراد هو ايجاب ما تيسر من هيئتي الاستقبال
الواردتين في السؤال فالقول بالاستحباب لا يخلو من قوة والاحتياط لا يترك ومنها ان يكون حال الغسل تحت الظلال للاتفاق المحكي عن كره
والمعتبر ومع صد ولصحيحة علي بن جعفر عن الميت يغسل في الفضاء قال لا بأس وان يستر احب الي وفي رواية طلحة بن زيد يستحب ان يجعل بين
الميت وبين السماء ستر وعن المعتبر ان طلحة بن زيد وان كان بتريا الا ان روايته منجبرة برواية علي بن جعفر واتفاق الاصحاب انتهى وفي هذه
الاعتذار دلالة على انه لا يرى التسامح في ادلة السنن ومنها وقوف الغاسل على جانبه كما عن المقنعة وط وسم وهي لقول الصادق ولا يجعله
بين رجليه بل يقف على جانبه وصريح المحكي عن جماعة استحباب الوقوف على يمينه بل عن الغنية الاجماع عليه ولعله لعموم رجحان التيامن والا
فلم نعثر على نص فيه ولذا انكره كاشف اللثام تبعا للمحقق وكانهما لا يريان التسامح بمجرد فتوى المشهور ومنها غمز بطنه وهو مستحب في الغسلتين الاولتين
اي قبلهما اجماعا على ما حكي عن ف والغنية والمعتبر ومجمع البرهان لرواية الكاهلي بل مرسلة يونس في الغسلة الثانية قيل ولعل الحكمة فيه ان
لا يخرج منه شيء بعد الغسل لضعف الماسكة وعن الحلي انكار ذلك ولا يستحب مسح في الثالثة قيل اجماعا بل يكره لما فيه من النصوص لكثرة الخارج
كما في كرى وهو كاف بعد الانضمام الى فتوى جماعة بها بل عن ف الاجماع عليها وعن الفقه الرضوي ولا تمسح بطنه في الثالثة على كل حال فلو خرج شيء غسل
والمشهور لا يجب اعادة الغسل ولا يجوز قياسه على الحدث الخارج من الحي في اثناء الغسل وان دلت الروايات على انه كغسل الجنابة وسيأتي الكلام في
ذلك والحكم المذكور ثابت في كل ميت الا الحامل التي مات ولدها في بطنها حذرا من الاجهاض والنبوي اذا توفيت المرأة وارادوا ان يغسلوها
فليبدؤا ببطنها ولتمسح مسحا رفيقا ان لم تكن حبلى وان كانت حبلى فلا تحركها وفي … لو اتفق الاجهاض بسببه لزم الفاعل بنسبه عشر
ديتها … اعترف بعض المعاصرين بعدم وجدان ذلك في نسخ البيان ومع ذلك فدليله غير واضح ومنها الذكر لله تعالى حال الغسل … الدعاء
بما في رواية سعد الاسكاف عن مولانا الباقر ايما مومن غسل مومنا فقال اذا قلبه اللهم ان هذا بدن عبدك المومن قد اخرجت روحه منه وفرقت
بينهما فعفوك عفوك الا غفر الله عز وجل له ذنوب سنة الا الكبائر وفي صحيحة ابراهيم بن عمر عن الصادق ما من مؤمن يغسل مومنا وهو يقول وهو
يغسله يا رب عفوك عفوك الا عفى الله عنه ومنها صب الماء الى حفيرة وليكن تجاه القبلة لرواية سليمان بن خالد اذا غسل يحفر له موضع المغتسل

تجاه القبلة وفي دلالتها على استحباب الاستقبال بالحفيرة بل اصل الحفر نظر بل الظاهر انه في مقام بيان الاستقبال بالميت عند التغسيل لا ان الا سهل وكيف كان فلا باس بان يسال في البالوعة وهي الموضع المعد لصب الماء ويكره ارساله في الكنيف وهو الموضع المعد لقضاء الحاجة لمكاتبة الصفار وفي الروض ان البالوعة للبول ملحقة بالكنيف ومنها تليين اصابعه برفق على المشهور بل عن المعتبر انه مذهب اهل البيت لقوله في رواية الكاهلي ثم تلين مفاصله فان امتنعت عليك فدعها وعن العماني المنع من ذلك لقوله اذا غسلتم ميتا فارفقوا به ولا تغمزوا له مفصلا وعن الشيخ حمله على ما بعد الغسل ومنها غسل فرجه اي جنسه الشامل للقبل والدبر بماء ممزوج بالحرض والسدر قبل الغسل الثاني كما في الروض وهو الاشنان والسدر امام الغسل الاول لقوله في الرواية المتقدمة فابدء بفرجه بماء السدر والحرض ويستحب ايضا غسل الفرجين بماء الكافور والحرض قبل الغسل الثاني كما في الروض وعن صح لقوله في الرواية المتقدمة في بيان الغسل الثاني وابدء بفرجه بماء الكافور واصنع كما صنعت اول مرة اغسله ثلاث غسلات بماء الكافور والحرض ومنه يعلم استحباب تثليث غسلات الفرج ومنها تكرار غسل كل عضو من اعضائه ثلاثا للرواية المتقدمة وعن كره الاجماع على تثليث غسل اعضائه كلها من اليدين والفرجين والراس والجنبين ومنها ان يوضئ قبل الغسل وبعد ازالة النجاسة العرضية لصحيحة حريز الميت يبدء بفرجه ثم يوضا وضوء الصلوة ورواية عبد الله بن عبيد يطرح عليه خرقة ثم يغسل فرجه ويوضئ وضوء الصلوة ونحوهما وظاهرهما الوجوب ولذا قال جماعة مضافا الى عموم قولهم في كل غسل وضوء ويضعفه ان هذا كغسل الجنابة او عينه فليس فيه وضوء والاخبار وهي دالة لكثرة عطف المستحب على الوضوء فلا يفيد ازيد من الرجحان محمولة على الاستحباب بقرينة خلو باقي الروايات السابقة عنه بل دلالة بعضها على عدمه كرواية يعقوب بن يقطين قال سئلت العبد الصالح عن غسل الميت افيه وضوء الصلوة قال غسل الميت تبدء بمرافقه فتغسلها بالحرض ثم تغسل وجهه وراسه بالسدر الخ فان الاعراض عن ذكر الوضوء مع وقوع السؤال عنه كالصريح في عدم وجوبه بل يظهر منه مضافا الى خلو اكثر الاخبار المشتملة على المستحبات عنه وكونه كغسل الجنابة بل عينه عدم استحبابه ايضا كما عن ظ الحدائق والسرائر والمراسم وعن ظ تذكرة فانه يتوضا الميت قبل غسله فمن عمل به كان جائزا غير ان حمل الطائفة على ترك العمل بذلك لان غسل الميت كغسل الجنابة ولا وضوء في غسل الجنابة والاقوى الاستحباب للاخبار وفتوى المشهور والاحتياط ومنها ان ينشفه بعد الفراغ من غسله بثوب لروايات الحلبي ويونس وعمار ولئلا يسرع الفساد الى الكفن بالبلل وعن المنتهى والمحقق الاجماع عليه وبقي من المستحبات امور لم يذكره المص هنا منها غسل يدي الميت ثلاثا قبل الغسل اتفاقا كما عن جماعة بل قبل كل واحد من الاغسال كما يظهر من مرسلة يونس ثم اغسل يديه ثلث مرات كما يغتسل الانسان من الجنابة الى ان قال في بيان الغسل بالكافور وافعل به كما فعلت في المرة الاولى ابدا بيديه ثم بفرجه الخ ومنها غسل الغاسل يديه بعد كل غسل الى المرفقين للمرسلة المتقدمة ومنها غسل راسه برغوة السدر عن المعتبر اتفاق فقهاء اهل البيت عليه وعلى غسل يديه بها الآن ظ المرسلة الاقتصار على الراس ويظهر منها كون ذلك من الغسل الواجب فيكون فيه دلالة على جواز الغسل بمضاف الا ان في الاعتماد عليه في مقابل ظهور الاخبار في اعتبار اطلاق الماء اشكالا ومنها ان لا يقطع الماء في كل غسلة مستحبة او واجبة حتى يتم غسل ذلك العضو نسبه في الحدائق الى الاصحاب وعن كره حكايته عن الاسكافي والجعفي والشيخ وعن هي انه يستحب لمن يصب الماء ان لا يقطعه ومنها اغتسال الغاسل قبل التغسيل حكي عن البحار نسبته الى بعض الاصحاب وعن الفقه الرضوي توضا اذا ادخلت الميت القبر واغتسل اذا غسلته ولا تغتسل اذا حملته وفي الاستشهاد به ما لا يخفى ومنها ان يجعل في دبره شيء من القطن لئلا يخرج منه شيء لمرسلة يونس وعن ف الاجماع عليه ومنها كثرة الماء لرواية الكاهلي ومنها الرفق بالميت للاخبار ومنها لف الغاسل على يديه خرقة ومنها فتق قميصه لينزع من تحته قيل لانه احفظ واعون للميت عن التلطخ بالثوب لو كان فيه نجاسة متيقنة او محتملة وفي صحيحة ابن سنان ويخرق قميصه اذا غسل وينزع من رجليه وظاهرها كون ذلك بعد التغسيل فيخالف العلة المذكورة وكيف كان فلا اشكال في استحباب فتق القميص اذا اريد نزعه بلا خلاف وظ في ذلك انما الخلاف في ان نزع الثوب لتغسيله مجردا مستور العورة مستحب كما عن صريح المعتبر وغيره بل عن لف وتق انه المشهور معللا في المعتبر كما عن كره بان الثوب ينجس بما يخرج من الميت ولا يطهر بصب الماء فينجس الميت والغاسل او المستحب تغسيله في قميصه كما عن العماني مدعيا تواتر الاخبار على ذلك وظ المحكي عن الصدوق وصريح المدارك والحدائق وربما ينسب الى ظ لف وكره لصحيحة ابن مسكان وحسنة ابن خالد وان استطعت ان يكون عليه قميص تغسله من تحت القميص وصحيحة ابن يقطين ولا تغسله الا في قميص وما ذكر من تغسيل النبي في قميصه وانه مخير بينهما كما يظهر من عبارة مع ص وحكي عن ق مع دعوى الاجماع عليه لعله للجمع بين الاخبار اقوال والمراد ان المراد بغسله في قميصه ان كان هو ترك القميص عليه بحيث يكون جميع بدنه مستورا به فلا دليل على استحبابه لان الاخبار المذكورة محمولة على ارادة عدم التغسيل مجردا مكشوف العورة فلا ينافي تأدي وظيفة ستر العورة بنزع القميص ووضع خرقة على العورة كما في حسنة الحلبي اذا اردت غسل الميت فاجعل بينك وبينه ثوبا يستر عنك عورته اما قميصه او غيره ونحوها الرضوي مع ان صريح مرسلة يونس المعتضدة باجماع الخلاف استحباب كشف ما عدا العورة لامرها بجميع القميص على العورة وان اريد به استحباب ترك قميصه عليه لستر عورته بالنسبة الى نزع القميص والستر بخرقة اخرى لعله الظ من هذا القول حيث جعلوه في مقابل المشهور القائلين باستحباب النزع والتجريد

فلا ينافي هذا القول استحباب كون ما عدا العورة عاريا ففي استحبابه ايضا اشكال والاقوى التخيير لحسنة الحلبي المعتضدة باجماع ف لما عرفت من ان الاخبار الامرة بغسله في قميصه مسوقة لبيان مرجوحية كونه مكشوف العورة لا في مقابل الامر منه وفي ستره بخرقة اخرى قال في ف على انه عند يستحب غسله عريانا مستور العورة اما بقميصه او ينزع القميص ويترك على عورته خرقة وقال الشافعي يغسل في قميصه وقال ابو حنيفة ينزع قميصه ويترك على عورته خرقة دليلنا اجماع الفرقة وعملهم انه مخير بين الامرين انتهى وربما يستظهر استحباب الغسل في القميص من الاخبار الواردة في تغسيل احد الزوجين والمحارم من وراء الثياب ويضعفه ان الظ عدم الخلاف في رجحان ذلك في تغسيل احد الزوجين والمحارم ولو فرض وجود الخلاف فيه فينبغي القطع بضعفه للاخبار الكثيرة المتقدمة ولذا ذهب كثير من الاصحاب الى وجوبه هناك ثم انه قد صرح المحقق والشهيد الثانيان وبعض من تاخر عنهما باذن الوارث في فتق القميص فلو لم ياذن او كان غير اهل للاذن لم يجز وفيه اشكال لمنافاة اطلاق الاذن من المالك الحقيقي مع جريان السيرة على عدم الاستيذان وفي الضمان ايضا اشكال لاطلاق الاذن الشرعي فكان الوارث استحقه مفتوقا ويحتمل اباحة الفتق مع الضمان جمعا بين ادلة الاستحباب والضمان ومنها ستر العورة بخرقة ونحوها مع امن اطلاع الغاسل وغيره عليه والا وجب اجماعا على الظ المصرح به في محكي المعتبر والظ عدم استحباب ستر عورة الصبي الذي يجوز للنساء تغسيله مجردا لان جواز نظر المرأة يدل على جواز نظر الرجل كما عن المعتبر وكره ومنها البداءة في غسل الراس واللحية بالشق الايمن نسبه في محكي المعتبر الى فقهائنا وفي كره الى علمائنا ويدل عليه رواية الكاهلي وعن جد في الاول عن ضعفها من جهة محمد بن سنان بعمل الاصحاب على مضمونها ويكره في تغسيل الميت امور منها اقعاده على المشهور بل نسبه في كره الى علمائنا وعن ف الاجماع عليه واجماع العامة على استحبابه وعن الغنية الاجماع على انه لا يجوز ان يقعد الميت وظ الحرمة كما عن ابن سعيد النص عليها ولعله لظاهر قوله واياك ان تقعده وهو محمول على الكراهة كما ان الامر باقعاده في رواية البقباق محمول على التقية كما عن جملة من الاصحاب تبعا للشيخ قدس الله اسرارهم ومنها قص اظفاره وترجيل شعره اي تسريحه وجزه ونتفه على المشهور بل عن كره والمعتبر الاجماع عليه وكذا عن ف وعن غيره انه ادعى الاجماع او لا على عدم الجواز كما عن المنتهى نسبته الى علمائنا وعن ظ والمقنعة التعبير بعدم الجواز الا ان الظ ارادة الجميع الكراهة نعم عن سيلة والجامع التصريح بالتحريم وقربه في تق ولعله لظاهر الاخبار المستفيضة منها مرسلة ابن ابي عمير لا يمس من الميت شعر ولا ظفر وان سقط منه شيء فاجعله في كفنه ونحوها غيرها نعم وقع التعبير في غير واحد منها بالكراهة وهو لا ينافي التحريم والانصاف ان ليس للاخبار مناف عن التحريم الا اعراض معظم الاصحاب عن ظاهرها فالاحتياط لا يترك البتة ثم لا فرق في اطلاق النصوص والفتاوي بين كون الاظفار طويلة او قصيرة ولا بين كون الوسخ تحتها وعدمه كما نص عليه في محكي هي بل عن الشيخ الاجماع على عدم جواز تنظيفها عن الوسخ بالخلال وفي رواية الكاهلي ولا تخلل اظفاره ومع ذلك فعن كره انه ينبغي اخراج الوسخ من بين اظفاره بعود لين وان شد عليه قطنا كان اولى ونحوه في كره بالاجماع الشيخ ورواية الكاهلي ولعل نظر المص في كره الى منافاة الوسخ من جريان الماء ولا تنافي بين كراهة التنظيف ووجوب رفع المانع فلعل المراد من الرواية وكلام الشيخ ما لم يبلغ حد المانعية وقال في ض بعد حكاية اجماع الشيخ على تحريم القص والترجيل وعلى تنظيف اظفاره من الوسخ بالخلال ان المشهور الكراهة في الاولين اما الوسخ تحت اظفاره فلا بد من اظهاره انتهى وعلى كل حال فلو سقط شيء من ظفره وشعره بنفسه او بسقط فالمعروف انه يدفن معه كما عن المص والشهيدين والمحقق الثاني وفي المحكي عن المنتهى وهي انه قول علمائنا وعن ظ خيرة انه لا خلاف فيه وعن تبه للمص الاجماع على انها تطرح في كفنه وعن كره لو سقط من الميت شيء غسل وجعل معه في اكفانه باجماع العلماء لان جميع اجزاء الميت في موضع واحد اولى انتهى وعن كاشف اللثام ان هذا التعليل يعطي الاستحباب كما هو نص الجامع **اقول** والظاهر من التعليل اولوية كونها مع الميت لا اولوية اصل الدفن فان كان ما في الجامع كك فلا خلاف يظهر في وجوب اصل الدفن ويدل عليه مضافا الى ما عن هي وغيره من انه جزء الميت فيدفن معه مرسلة ابن عمير السابقة ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الميت يكون عليه الشعر فيحلق عنه او يقلم ظفره قال لا يمس منه شيء اغسله وادفنه وعن الاردبيلي التوقف فيه لعدم صحة الخبر ولانه يحتمل ان يكون السؤال عن جواز حلق الشعر وقلم الظفر فاجاب بالنهي عن مس شيء بل بغسل يعني الميت ويدفن من غير تعرض لحلق شعره او قلم ظفره وفيه نظر الا انه يبقى الاشكال في ان المراد بالغسل المامور به في الرواية هي الاغسال المعهودة بالمياه الثلثة او مطلق الغسل بالماء القراح تعبدا وان كان مما لم ينفعل بالموت ومن جملة المكروهات تغسيل الميت بالماء المسخن بالنار بلا خلاف وعن هي نسبته الى علمائنا للاخبار ومنها صحيحة ابن المغيرة عن الباقر والصادق لا يقرب الميت ماء حميما وظ مطلق الحار الا انه يدعي انصراف الماء الحار بالنار وعن الصدوق وانه ذكر الا ان يكون شتاء باردا فتوقي الميت مما توقي منه نفسك وهو المستند لاستثناء جماعة صورة شدة البرد وظاهره مراعاة جانب الميت لا ان المحكي عن الشيخ انه قال او يخشى الغاسل من البرد انتفت الكراهة وحكى بعض المعاصرين عن بعض مشايخه تفسير الرواية بما يوافقه يعني توقي نفسك وتوقي الميت بل توقي نفسك ومنها التدخين بالعود وغيره عند الغسل على المشهور خلافا للجمهور فاستحبوها وعن الباقر لا تقربوا موتاكم النار يعني الدخنة وقول علي لا تجمروا الاكفان ولا تمسوا موتاكم الطيب الا الكافور فان الميت بمنزلة المحرم ولو ورد هنا حديثين يتضمنان واجبات الغسل واكثر السنن المذكورة وكثيرا ما لم يذكر احدهما ما في مرسلة ابراهيم بن هاشم عن رجاله عن يونس عنهم

قال إذا أردت غسل الميت فضعه على المغتسل مستقبل القبلة فإن كان عليه قميص فأخرج يده من القميص واجمع قميصه على عورته وارفعه من رجليه
إلى فوق الركبة وإن لم يكن عليه قميص فألق على عورته خرقة واعمد إلى السدر فصيره في طشت وصب عليه الماء واضربه بيدك حتى ترتفع رغوته
واعزل الرغوة في شيء وصب الآخر في الإجانة التي فيها الماء ثم اغسل يديه ثلاث مرات ثم اغسل فرجه ونقه ثم اغسل رأسه بالرغوة وبالغ في ذلك واجتهد أن
لا يدخل الماء منخريه ومسامعه ثم أضجعه على جانبه الأيسر وصب الماء من نصف رأسه إلى قدميه ثلاث مرات وادلك بدنه دلكا رفيقا وكذلك ظهره
وبطنه ثم أضجعه على جانبه الأيمن ثم افعل به مثل ذلك ثم صب ذلك الماء من الإجانة واغسل الإجانة بماء قراح واغسل يديك إلى المرفقين ثم صب الماء
في الآنية وألق فيه حبات كافور وافعل به كما فعلت في المرة الأولى ابدأ بيديه ثم بفرجه وامسح بطنه مسحا رفيقا فإن خرج منه شيء فأنقه ثم
اغسل رأسه ثم أضجعه على جانبه الأيسر واغسل جانبه الأيمن وظهره وبطنه ثم أضجعه على جنبه الأيمن واغسل جنبه الأيسر كما فعلت أول
مرة ثم اغسل يديك إلى المرفقين والآنية وصب فيه الماء القراح واغسله بالماء القراح كما غسلته في المرتين الأولتين ثم نشفه بثوب واعمد إلى
القطن فذر عليه شيئا من حنوط وضعه على فرجه قبله ودبره واحش القطن في دبره لئلا يخرج منه شيء وخذ خرقة طويلة عرضها شبر فشدها
من حقويه وضم فخذيه ضما شديدا ولفها في فخذيه ثم أخرج رأسها من تحت رجليه إلى الجانب الأيمن واغرزها في الموضع الذي لففت فيه الخرقة وتكون
الخرقة طويلة تلف فخذيه من حقويه إلى ركبتيه لفا شديدا والثاني ما عن ابن محبوب عن ابن سنان عن عبد الله الكاهلي قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن
غسل الميت فقال استقبل ببطن قدميه القبلة حتى يكون وجهه مستقبل القبلة ثم تلين مفاصله فإن امتنعت عليك فدعها ثم ابدأ بفرجه
بماء السدر والحرض فاغسله ثلاث غسلات وأكثر من الماء وامسح بطنه مسحا رفيقا ثم تحول إلى رأسه وابدأ بشقه الأيمن ثم ثن بشقه الأيسر من
لحيته ووجهه فاغسله برفق وإياك والعنف واغسله غسلا ناعما ثم أضجعه على شقه الأيسر ليبدو لك الأيمن فاغسله من قرنه إلى قدميه وامسح
يدك على ظهره وبطنه ثلاث غسلات ثم رده على جانبه الأيمن ليبدو لك الأيسر فاغسله بماء من قرنه إلى قدميه وامسح يدك على ظهره وبطنه بثلاث غسلات ثم رده
على قفاه فابدأ بفرجه بماء الكافور واصنع كما صنعت أول مرة اغسله ثلاث غسلات بماء الكافور والحرض وامسح يدك على بطنه مسحا رفيقا ثم تحول
إلى رأسه واصنع كما صنعت أولا بلحيته من جانبيه كليهما ورأسه ووجهه بماء الكافور ثلاث غسلات ثم رده إلى جانبه الأيسر حتى يبدو لك الأيمن
فاغسله من قرنه إلى قدميه ثلاث غسلات وأدخل يدك تحت منكبيه وذراعيه ويكون الذراع والكف مع جنبه ظاهرة كلما غسلت شيئا منه أدخلت
يدك تحت منكبيه وفي باطن ذراعيه ثم رده على ظهره ثم اغسله بماء قراح كما صنعت أولا تبدأ بالفرج ثم تحول إلى الرأس واللحية والوجه حتى تصنع
كما صنعت أولا بماء قراح ثم أزره بالخرقة ويكون تحتها القطن تذفره به إذفارا قطنا كثيرا ثم تشد فخذيه على القطن بالخرقة شدا شديدا حتى لا تخاف
أن يظهر شيء وإياك أن تقعده أو تغمز بطنه وإياك أن تحشو في مسامعه شيئا فإن خفت أن يظهر من منخريه شيء فلا عليك أن تصير ثم قطنا وإن لم تخف
فلا تجعل فيه شيئا ولا تخلل أظفاره وكذلك غسل المرأة الحديث والواجب من جميع ذلك ما تضمنه صحيح سليمان بن خالد قال سألت أبا
عبد الله عليه السلام كيف يغسل الميت قال بماء وسدر واغسل جسده كله واغسله أخرى بماء وكافور ثم اغسله أخرى بماء قلت ثلاث مرات قال نعم فإذا فرغت
من غسله وجب تكفينه كفاية بالإجماع بل الضرورة وفيه أجر جزيل والواجب ستره في الكفن لا بذله وإن كان مستحبا كما في صحيحة معوية بن
طريف من كفن مؤمنا كان كمن ضمن كسوته إلى يوم القيامة ولا يعتبر فيه نية التقرب وإن توقف الثواب عليها وكذا التحنيط [illegible]
لأنهما فعلان واجبان لكنه لو أخل بها لم يبطل الفعل وهل يأثم بتركها يحتمله لوجوب العمل ولا يأثم إلا بالنية لقوله لا عمل إلا بنية وعدمه وهو الأقوى لأن
القصد يوقعهما في الوجود لذاته قال ولكن لا يستتبع الثواب إلا إذا أريد بها التقرب انتهى ولا ريب أن ما قواه هو المتعين نعم ربما يحصل الثواب
مع عدم النية بناء على ظواهر الأدلة ما لم يثبت العكس وهو ضعيف وأضعف منه ما ربما يحكى عن بعض من نسبة القول بحصول الثواب مع عدم القصد إلى الأردبيلي
قده وما يعلم ما بينه وبين ما اختاره بعض مشايخنا من توقف صحة التكفين على النية فلو وقع من دونها وجب إعادته لأنه من التعبديات التي لا يعلم
حصول الغرض منها بمجرد الوجود الخارجي وكيف كان فالواجب في الكفن ثلاثة أثواب على المشهور بل عند الكل إلا سلار فاكتفى بواحد ساتر للبدن بل عن
المبسوط بالإجماع المحكي عن الخلاف والغنية وعن التذكرة والتنقيح والأخبار المستفيضة ففي رواية عبد الله بن سنان ولا يضر فيها إلا سهل بن
زياد عن أبي عبد الله قال الميت يكفن في ثلاثة أثواب سوى العمامة والخرقة يشد بها وركيه لكيلا يبدو منه شيء والعمامة والخرقة لا بد منهما وليستا من
الكفن وفي موثقة سماعة قال سألته عما يكفن به الميت قال ثلاثة أثواب وفي رواية إسماعيل بن يونس عن أحدهما قال الكفن فريضة للرجال ثلاثة أثواب
والعمامة والخرقة سنة وغير ذلك نعم في صحيحة زرارة المروية قلت لأبي جعفر العمامة للميت من الكفن قال لا إنما الكفن المفروض ثلاثة أثواب أو
ثوب تام لا أقل منه يوارى فيه جسده كله فما زاد فهو سنة إلى أن يبلغ خمسة فما زاد فمبتدع والعمامة سنة ولعلها مع الأصل هي سند سلار فيه مع مخالفتها لما عرفت من التخيير في
الواجب بين الأقل والأكثر لا مع كون الأكثر مستحبا لأنه في مقام بيان ما عدا المستحب ولا مع مغايرة بينهما بوجه كما في الفصول فلذلك لا بد إما
من ارتكاب التأويل فيه بجعل [illegible] بالثلاثة حالتي الاختيار والاضطرار أو يجعل أو بمعنى الواو [illegible]

أو فقط ليوافق نسخة الكافي أو تمام كلمة العطف وهو المعطوف كما في الروض وعن كثير من نسخ الشيخ والجملة على الأولين مستأنفة يعني ثوب من تلك
الأثواب تام والمراد به اللفافة وكلمة تام على الثالث خبر مبتدأ محذوف أو بدل من ثلاثة أثواب وأما من حملها على التقية أو غير ذلك مما قيل وكيف كان
فهذه الرواية لو لم تكن دليلا للمشهور فلا تنهض دليلا عليهم ثم لا إشكال في كفاية الواحد حال الاضطرار فإنه يجب دفنه بغير كفن فببعضه أولى ومنه
الثلاثة أولها مئزر بكسر الميم وسكون الهمزة وهو عندهم كما في الحدائق ما يستر ما بين السرة والركبة ويجوز كونه إلى القدم بإذن الورثة أو الوصية النافذة
واحتمل الاكتفاء بما يستر العورة لأنه شرع لسترها وهو ضعيف لوجوب حمل المطلق على المتعارف وحكمة الحكم غير ملحوظة ويستحب أن يستر ما بين
صدره وقدمه وكيف كان فهو متعين ولا بد منه على المشهور بل عن ف والغنية والمعتبر والتذكرة ونهج الإجماع عليه لكن لا يخفى أن معاقد الإجماعات في الثلاثة
الأخيرة أصل التثليث في مقابل سلار لا خصوصيات الثلاثة كما لا يخفى على من تأمل في عباراتهم ويؤيده ذكر القميص في معاقد الإجماعات مع أنهم
يذكرون الخلاف فيه بل ربما يختار بعضهم عدم وجوبه كالمحقق في المعتبر حيث قال الواجب يعني الكفن ثلاثة أثواب مئزر وقميص وإزار هذا مذهب
فقهائنا أجمع عدا سلار ثم قال بعد ذلك اختلف الأصحاب في القميص فأوجبه الشيخان وعلم الهدى والأقرب عندي ما ذكره ابن الجنيد من التخيير بين الأثواب
الثلاثة يدرج فيها الميت وبين قميص وثوبين انتهى ونحوه في دعوى الإجماع على الثلاثة ثم عنوان الخلاف في القميص الذكرى ولم يزد في نهج على أن قال
بعد قول الماتن والواجب منه مئزر وقميص وإزار الخ اقتصر سلار على لفافة واحدة والأخبار والإجماع على خلافه انتهى ولا يمنع عبارات ف والغنية
وكيف كان فيكفي في المسألة مضافا إلى نسبته إلى علمائنا في المنتهى بل إجماع ف والغنية قوله يكفن المرأة في خمسة درع ومنطق وخمار ولفافتين
فإن المنطق هو ما يشد في الوسط فهو المئزر وزيادة لفافة الثديين بعيد جدا وعن الرضوي أنه يكفن الميت في ثلاثة قميص ولفافة وإزار و
قريب منها الأخبار المشتملة على اعتبار الإزار المنجبر قصور سندها ودلالتها بما عرفت من نقل الإجماع بل عدم تحقق الخلاف إلا من صاحب المدارك و
تلميذه الأسترابادي وإن نسب الخلاف إلى الصدوق والإسكافي الآن في الغنية ما سيأتي ففي صحيحة ابن سنان قال قلت لأبي عبد الله كيف أصنع
بالكفن قال تؤخذ خرقة فتشد بها على مقعدته ورجليه قلت فالإزار قال إنها لا تعد شيئا إنما تصنع لتضم ما هناك لكيلا يخرج منها شيء وما يصنع
من القطن أفضل منها ثم يخرق القميص إذا غسل وينزع من رجليه الحديث بناء على أن الراوي توهم كفاية الخرقة عن الإزار فرده بأن الخرقة لا تعد
شيئا من الكفن بل هو لحفظ الميت عن أن يخرج منه شيء وحاصله أن الإزار لا بد منه والإزار المئزر كما عن الصحاح وغيره وإن كان المراد به في كلام
أكثر الأصحاب اللفافة الشاملة كما هو المتعارف الآن في عرف العرب وحكي أيضا عن بعض أهل اللغة لأن المتتبع في الأخبار المتفرقة هنا وفي آداب
دخول الحمام وما ورد في الاستمتاع من الحائض إذا ائتزرت بإزار وفي كراهة الإزار فوق القميص وغيرها يتضح عنده أن المراد به منه المئزر مع أن
الإزار بالمعنى الآخر هو الثوب الشامل للبدن ما عدا الرأس وهي الملحفة ومنه يظهر الاستدلال برواية معاوية بن وهب وفيها سهل وأم سهل عن
أبي عبد الله قال يكفن الميت في خمسة أثواب قميص لا يزر عليه وإزار وخرقة يعصب بها وسطه وبرد يلف فيه وعمامة يعتم بها ويلقى فضلها على صدره وفي
رواية الشيخ على وجهه بناء على دلالة الإجماع والأخبار على عدم وجوب الخرقة والعمامة بل عدهما من الكفن فبقي القميص والإزار واللفافة وعرفت أن
الإزار هو المئزر ورواية يونس بن يعقوب عن أبي الحسن الأول قال سمعته يقول إني كفنت أبي في ثوبين شطويين كان يحرم فيهما وفي قميص من قمصه
وعمامة كانت لعلي بن الحسين فإن الظاهر أن أحد ثوبي الإحرام هو الإزار المرادف للمئزر لأن التكفين فيه لا يستلزم الائتزار به فهذه الروايات ونحوها
غير مجدية في المقام ومن جميع ذلك يظهر ضعف ما عن الأردبيلي قده من التأمل في مستند المشهور وتعدى عن ذلك صاحب المدارك فخالف المشهور وأفرط تلميذه
المحدث الأسترابادي وبالغ في الطعن على المشهور في إيجاب المئزر وتبعهم جماعة وقال في المدارك إن المستفاد من الأخبار اعتبار القميص والثوبين الشاملين
للجسد أو الأثواب الثلاثة وبمضمونها أفتى ابن الجنيد في كتابه فقال لا بأس أن يكون الكفن ثلاثة أثواب يدرج فيها إدراجا أو ثوبين وقميصا
وقريب منه عبارة الصدوق في الفقيه فإنه قال والكفن المفروض ثلاثة قميص وإزار ولفافة سوى العمامة والخرقة فلا يعدان من الكفن وذكر قبل
ذلك أن المغسل للميت قبل أن يلبسه القميص يأخذ شيئا من القطن ويذر عليه ذريرة ويجعل شيئا من القطن على قبله ويضم رجليه جميعا ويشد
فخذيه إلى وركيه بالمئزر شدا جيدا لئلا يخرج منه شيء ومقتضاه أن المئزر عبارة عن الخرقة المشقوقة التي يشد بها الفخذان والمسألة قوية الإشكال
ولا ريب أن الاقتصار على القميص واللفافتين والأثواب الثلاثة الشاملة للجسد مع العمامة والخرقة التي يشد بها الفخذان أولى انتهى **أقول**
أما الأخبار الدالة على اعتبار ثلاثة أثواب أو ثوبين ما عدا القميص فلا تدل على اعتبار شمولها ما عدا القميص لأن الثوب غير مأخوذ فيه الشمول للبدن
ولذا كان القميص أحد الأثواب من غير تجوز بل ظاهر صحيحة زرارة وصريح صحيحة معاوية بن وهب المتقدمتين كون العمامة والخرقة من الأثواب الخمسة
وليس هنا دليل آخر على اعتبار شمول ما عدا اللفافة لا خصوصا عدا ما يتخيل من حسنة حمران ثم يكفن بقميص ولفافة وبرد يجمع فيه الكفن ولا عموما
عدا ما يتخيل من عموم وجوب الكفن في الأثواب بدعوى ظهور لفظ الثوب والتكفين فيه في الثوب الشامل ويضعف الأول أن اللف لا يستلزم
الشمول والثاني بمنع ظهور ما ذكر في الثوب الشامل كما عرفت ومنه يظهر ما في المحكي عن الذخيرة حيث قال إن غاية توجيه القول المشهور أن في بعض الأخبار
أنه يلف بالإزار ثم اللفافة فيكون المراد بالمئزر لا ما يلتحف به فإنه فوق الثياب وفيه تكلف مع أنه على تقدير التسليم لا يكفي لتخصيص الأخبار السابقة و

محل اشكال انتهى وفيه مع ما تقدم سابقا في معنى الازار انه اي عمود دل على اعتبار شمول الاثواب الثلثة للبدن حتى يحتاج اخراج الازار الى مخصص وفيه نظر
ما في استنهاض صاحب المدارك لكلام ابن الجنيد حيث عبر عما عدا القميص بالثوب بان اراد من ذلك نسبة اعتبار شمول ما عدا القميص للبدن اليه اذ معروف
ان ذكر الثوب لا يدل على الشمول والا فاستنهاضه لكلام المحقق في المعتبر اولى لانه ذكر في مسئلة القميص ان الوجه ما قاله ابن الجنيد من كذا وكذا الى
اخر عبارة ابن الجنيد نعم ربما حكي بعض نسبة هذا القول الى المعتبر بل والى ظ العماني والصدوقين والجعفي وعباراتهم المحكية لا تدل عليه ثم ان هنا
قولا ثالثا حكي عن بعض المعاصرين وهو التخيير بين المئزر والثوب الشامل وكانه للعمل بالمطلقات وللجمع بين المقيدات او لطرح الكل والرجوع الى
البرائة وفي الجميع نظر والثاني من الاثواب قميص والمراد به الواصل الى نصف الساق لانه المتعارف في تلك الازمان ولا عبرة بغير المتعارف ولو المتعارف
في غير ذلك الزمان او عند غيرهم نعم يجوز كونه اقصر بقليل بحيث لا يخرج عن المتعارف فلو ان قميص قصير اذ لا يخرج عن المتعارف بمجرد العضو
نعم كونه الى القدم او قريب منه لا يجوز الا باذن الورثة او الوصية النافذة ويتعين القميص هو المشهور بل عن قد والغنية الاجماع عليه للاصل والاخبار
الكثيرة وعن الاسكافي التخيير بينه وبين ثوب شامل واستوجهه المحقق في المعتبر وقد تقدمت عبارتهما وتبعهما الشهيد الثاني وجمع ممن تاخر
عنهم لرواية محمد بن سهل عن ابيه قال سئلت ابا الحسن عن الثياب التي يصلي فيها ويصوم ايكفن فيها قال احب ذلك الكفن يعني قميصا قلت يدرج
في ثلثة اثواب قال لا باس والقميص احب الي وارسل الصدوق عن ابي الحسن في الرجل يموت ايكفن في ثلثة اثواب بغير قميص قال لا باس والقميص احب الي
والظ ان هذه الرواية السابقة ارسلها الصدوق منقولة بالمعنى وكيف كان ففي التعويل على ظاهرها في الخروج عن ظ الروايات اشكال فالاحوط لا
بل الاقوى تعين القميص والثالث منها ازار وهو ثوب شامل للبدن وقيل لابد من زيادة على ذلك بحيث يمكن شده من قبل راسه ورجليه والاقوى
فيهما عرضا ان يشمل البدن ولو بالخياطة وفي الفرق بين الطول والعرض نظر فالاكتفاء بالخياطة في الاول ايضا له وجه واعتبر بعضهم الاحلاف فيه
نصا فحوي وان خلى بعض الاخبار عن ذكره لو صح اعتبر لتم انه ذكر المحقق الثاني انه يراعي في جنس هذه الاثواب التوسط باعتبار اللائق بحال
الميت عرفا فلا يجب الاقتصار على ادون المراتب وان ماكس الوارث وكان الوصي فاجلا للاطلاق اللفظ على المتعارف واستحسنه في الروض لان
العرف هو المحكم في امثال ذلك مما لم يرد فيه تقدير شرعي وتبعهما على ذلك غير واحد من متاخري المتاخرين ولعل مستنده ما يستفاد من ادلة اعتبار
الميت من ماله الكفن فان المتبادر منه هو الكفن اللائق بحاله الذي لا يوجب مهانته في انظار الناس كما يستحق المفلس من ماله اللباس اللائق
الامر به دنيوية واعتناء دنيوي بالميت كفى استحقاقه له من ماله كيف وقد ورد في كثير من الاخبار استحباب اجادة الكفن وكونه زينة للميت
وان الموتى يتباهون باكفانهم والحاصل ان الكفن عرفا وشرعا احترام الميت واعتناء به في الدنيا والاخرة فهو اولى بمراعاة الشارع كونه لائقا
بحال الميت من اللباس الدنيوي المراعى فيه ذلك وبما ذكرنا يظهر ما عن المحكي عن الاردبيلي من المناقشة في الحكم المذكور من حيث عدم الدليل على
جواز ذلك مع نزاع الورثة او كونهم صغارا ثم قال الا ان يستفاد ذلك من جواز اخذ ما يصدق عليه الكفن ومن العرف انتهى وفيه ان ادلة جواز ما يصدق
عليه الكفن يوجب جواز مزاحمة الوارث اذ ليس للولي ذلك من جواز اخذ ما يصدق عليه الكفن ومن العرف انتهى او غيره ممن يباشر امور الميت الا
تجهيزه الواجب حيث يتحقق بغير ذلك الكفن فلا سلطان له على الوارث في الزائد مع ان ما ذكره يوجب جواز التكفين بل مطلق التجهيز بما فوق اللائق
وان لم ياذن الوارث فما ذكره اخيرا من الرجوع الى العرف هو الاجود بالتقريب الذي ذكرنا نعم لو اختار الولي التكفين بالادون لم يكن اثما وكان الباقي
للورثة لان ادلة وجوب التكفين لم يوجب التكفين الا بمطلق ما يصدق عليه الكفن ولا ينافي ذلك ما ذكرنا من استحقاق الميت للكفن اللائق
فتدبر ثم انه هل يعتبر في كل ثوب من الثلثة ان لا يكون حاكيا كما في الروض تبعا للجامع صد لانه المتبادر من اطلاق الثوب او يكفي ستر ما المجموع لحصول
غرض التكفين به ام لا يعتبر ذلك نصا للاصل والاطلاق وجوه بل اقوال خيرها اوسطها لعدم الدليل على الاول والتبادر غير مسلم بحيث يعني
بمعنى رفع اليد عن الاطلاق واما ما سيجي من اعتبار كون ما يكفن به مما يصلي فيه فهو ضابطة لباب جنس الكفن لا وصفه ويندفع الثالث مضافا
الى شذوذه بل عدم القول به الا من بعض متاخري المتاخرين بما علم ان مقصود الشارع من التكفين هو ستر البدن كما نبه عليه في ظاهر صحيحة
زرارة او ثوب يواري فيه جسده كله وان قيل ان المراد بالمواراة هنا احاطة الكفن بالجسد لكن ارادة الاحاطة لا ينافي ارادتها على وجه
الستر تحقيقا لمعنى المواراة مضافا الى ما عن علل الفضل من انه انما امر بالتكفين ليلقى ربه طاهر الجسد ولئلا تبدو عورته لمن يحمله او يدفنه
ولئلا يظهر على الناس بعض حاله وقبح منظره ولئلا يقسو القلب بالنظر الى مثل ذلك للعاهة والفساد ولان يكون اطيب لانفس الاحياء ولئلا
يبغضه حميمه فيلغي ذكره ومودته ولا يحفظه فيما خلفه واوصى به وامره به واحب يعتبر في الاثواب كونها بغير الحرير المحض اجماعا على الظاهر المحكي عن
جملة من العبائر ويدل عليه مضافا الى الكلية الاتية من اعتبار كون الكفن من جنس ما يصلي فيه الرجل خصوص مضمرة ابن راشد التي عدها في
كرى من المقبولات قال سئلته عن ثياب تعمل بالبصرة على عمل العصب اليماني من خز وقطن هل يصلح ان يكفن فيه الموتى قال اذا كان القطن اكثر
فلا باس ويؤيدها الاخبار الناهية عن التكفين بكسوة الكعبة مع التصريح فيها بجواز بيعها وهبتها والتبرك بها فالظ ان النهي ليس الا

لكونها

لكونهما من الحرير وظ النصوص وكثير من معاقد الاجماع بل صريح اجماع كرى كالاجماع الذي استظهره كاشف اللثام هو عدم الفرق في هذا الحكم بين الرجل والمرئة
فما احتمله المص في المحكي عن نهاية من جواز تكفين المرئة به محل نظر وان كان يشهد له ما سيجي من عموم تنزيل الميت منزلة المحرم منضما الى ما دل على
جواز احرام المرئة في الحرير وهذا اولى مما استند اليه هو من استصحاب جواز لبسه لها وكيف كان فظ المص وجماعة حيث اقتصروا على المنع من ظاهر
ما لا يجوز الصلوة فيه كاجزاء ما لا يؤكل لحمه واستجوده بعض من حيث عدم الدليل على هذه الكلية وانما منع من الحرير لما تقدم من النص والاجماع كما
منع من المتنجس لاجلهما ايضا واما المغصوب فلا يختص بحرمة التصرف فيه بالتكفين لكن في الغنية كما عن نهاية الاحكام والاصباح ومسئلة وقع وعن
والتهذيبين والمحقق الثاني هو اعتبار هذه الكلية بل استظهر من كلمات ثلثة الاجلة كون المسئلة من المسلمات ولذا قال المحقق الاردبيلي
فيما حكي عنه ولعل اشتراطهم كون الكفن من جنس ما يصلي فيه وكونه غير جلد فكان دليله الاجماع انتهى بل صرح بدعواه في الغنية وربما استدل
عليه ايضا باصالة الاشتغال بناء على عدم اطلاق في ادلة التكفين ووجوب الرجوع في امثال المقام عند فقد الاطلاق الى الاحتياط والاقوى الاستدلال
عليه برواية محمد بن مسلم عن الصادق قال قال امير المؤمنين لا تجمروا الاكفان ولا تمسوا موتاكم الطيب الا الكافور فان الميت بمنزلة المحرم وقريب منها
في المحكي عن العلل عن ابيه عن سعد عن محمد بن عيسى عن القاسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن الص دلت على تنزيل الميت في كل الاحكام منزلة
المحرم فاذا انضم اليه ما ورد في الاحرام من وجوب كون ما يحرم فيه من جنس ما يصلي فيه كحسنة حريز بن هاشم كل ثوب يصلي فيه فلا باس ان يحرم فيه دل على
وجوب كون الكفن مما يجوز الصلوة فيه ودعوى ان جعل الامام هذا التنزيل علة لكراهة امساس الطيب وتجمير الاكفان دليل على كون التنزيل
على جهة الاستحباب بمعنى انه ينبغي ان ينزل الميت منزلة المحرم لانه كك لو عملوا الاحرام امساس الطيب كما يحرم امساس ما عدا الكافور ممنوعة
بعد فرض تسليم حرمة وضع الطيب على الميت كما سيجي وهذا بخلاف التلبس بثوب الاحرام فانه من اركان الاحرام فتنزيل الميت منزلة المحرم يدل على
وجوب كسوته اياه وجعل الميت منزلة المحرم لا يوجب حرمة الامساس وانما يوجب كراهته من حيث نفي صورة التعريض للطيب واما عدم امساس ما
محرما بالكافور فهو حكم شرعي وليس العلة فيه مراعاة كونه محرما حال الحيوة ولذا لا يراعى فيه سائر تروك الاحرام وكيف كان فلا محيص عما عليه المشهور المدعى
عليه الاجماع وهل يعتبر مع ذلك ان لا يكون من الجلود كما صرح به جماعة منهم الشهيد في كرى بل يظهر من عبارة الاردبيلي المنقولة بل ظ عبارة الغنية
كونها مظنة الاجماع والاقوى ذلك لا دلالة اعتبار كون الكفن ثوبا حيث ان المتبادر منه وضعا او انصرافا ما عدا الجلود والظ جواز كونه من صوف ما
يؤكل لحمه ووبره على المشهور خلافا للمحكي عن الاسكافي فمنعه في الوبر وربما يحكى عنه المنع عن الشعر ايضا وعلى كل حال فلا دليل اليه مع صدق الثوب
وعن الرياض الاجماع على جواز الصوف ويؤيده بعد الاصل والاطلاقات الرضوي والظ انه لا يعتبر كونه منسوجا لصدق الثوب على الملبود ويظهر ممن
استند المنع عن الجلد الى ان المتبادر من الثوب هو المنسوج كالمعتبر والمدارك اعتبار النسج وفيه نظر واما اعتبار طهارة الاثواب فيدل عليه
مضافا الى الكلية المتقدمة الا ان يراد بها تعيين الجنس لا الوصف كما تقدم في اعتبار الساترية والى الاجماع المحكي عن المعتبر وكرى وكرى ما
سيجي من وجوب ازالة النجاسة عن الكفن مع الامكان هذا كله مع الاختيار واما مع الاضطرار فلا ريب في المنع في المغصوب واما غيره فعن كرى ان فيه
وجوها ثلثة المنع لاطلاق الدليل والجواز لئلا يدفن عاريا مع وجوب ستره ولو بالحجر ووجوب ستر العورة حالة الصلوة ثم ينزع بعدوح والجلد تقديمه
صريح النهي فيه ثم النجس لعروض المانع ثم الحرير لجواز صلوتهن فيه اختيارا انتهى وعن مع صد اسقطها الفرق بين النجس وغيره فاجاز الاول لعدم
وجوب نزعه عن الميت لو استوعب الكفن وتعذر غسله وقرضه ولانه ايل الى النجاسة عن قريب فامره اخف ومنع في الثاني لاطلاق ادلة المنع
كما عرفت في الحرير مع الامر بنزع الجلود عن الشهيد ثم قال ولو اضطر الى ستر عورته للصلوة ولم يوجد الا الممنوع منه امكن الستر باحد هذه الا
من غير ترتب لعدم الدليل عليه مع احتمال وضعه في القبر على وجه لا ترى عورته ثم يصلي عليه انتهى وتوقف في البيان فيما لو دار بين غير الماكول
والحرير والمتنجس وعن الرياض التفرقة بين ما منع عنه للدليل وما منع عنه لعدم الدليل على جوازه وهو مبني على استنادنا في المنع عما لا يؤكل
لحمه الى اصالة الاشتغال وتوقيفية التكفين وقد عرفت الدليل على العدم وفي الجميع نظر فالاظهر وجوب الستر بكل واحد من هذه عند الانحصار
لما استفيد من اخبار علة تكفين الميت ومن كون حرمته ميتا كحرمته حيا ومن ان اصل ستر بدن الميت مطلوب مضافا الى اطلاق ثلثة الاثواب
في بيان الكفن الواجب وانصراف ادلة المنع عن المذكورات الى حال الاختيار ولو قلنا بعدم الوجوب فالظ الجواز باذن الوارث وعدم الحرمة اذ مع قصد
الاحتياط لا يعد ذلك اضاعة للمال ولا تشريعا هذا كله مع الانحصار في واحد واما مع وجود اثنين منها او ثلثة فالاقوى تقديم الثوب
النجس على الحرير وغير الماكول لاطلاق دليل المنع فيهما وعدم شمول دليل اعتبار الطهارة لما نحن فيه اما لكون العمدة فيه نقل الاجماع المنفي في المقام
واما لانه وان كان دليلا لفظيا مط الا ان تقييد الثوب بالطاهر متاخر عن تقييده بكونه غير حرير او مما يجوز الصلوة لا بمعنى الترتيب في التقييد
اللفظي ضرورة عدم الترتيب في ورود القيود على مطلق واحد بل بمعنى ان الملحوظ في نظر الشارع اعتبار وصف طهارة الثوب بعد اعتبار كونه ذا تين
مما يجوز فيه الصلوة بمعنى انه اعتبر كون هذا الجنس الخاص من الثوب طاهرا في حال الاختيار والمفروض عدم التمكن في المقام من هذا الجنس
الخاص الطاهر فيجوز هذا الجنس الخاص وان لم يكن طاهرا وقد اوضحنا ذلك في لباس المصلي عند تحقيق معنى قول الشهيد ان فوات الوصف اولى

وقد اشار الى هذا المطلب هنا ايضا بقوله فى البحر لعرض ذلك ثم وتفصيله ما ذكرنا الا ما يتوهم من ان هذا
من فوائد موضوعنا لو دار الامر بين المتيقن غيره امر عسكا الاتيان دليل واما لو دار الامر بين الجزء وغير الماكول بعينه
يجب تخصيص الممنوع عنه لوصفه عند دوران الامر بينه وبين الممنوع عنه لذاته لانه امر عسكا الاتيان دليل واما لو دار الامر بين الجزء وغير الماكول بعينه
اشكال ولا يجب تقديم الثانى للاجمال والاول للنث ولو دار الامر بين جلد الماكول وبين ثوب الحرير ففى البيان تقديمه على الحرير ولعله لا طلاق حرمته
الحرير والآن الجلد لا يطلق عليه الثوب بخلاف غير الحرير فيجب تقديمه وحمل اشتراط عدم الحرير بما فى الثوب على حال الاضطرار ومن هنا يعلم تقديم ثوب
من غير الماكول على جلد الماكول لانه لا يعد ثوبا الا ان يستفاد من كلمات الشارع اهمية كونه مما يوكل من كونه ثوبا وان اعتبار الثوبية لاجل الاقتصار
فى اوامر التكفين عليه لا لاجل المنع عن غيره ولعله لذا حكم فى جنه بتقديم الجلد على الكل حيث قال الجامع الجزء فيجزى كل مباح لكن يقدم الجلد على
الحرير وهو على غير الماكول من وبر وشعر وجلد ثم النجس ويحتمل تقديمه على الحرير وما بعده وعلى غير الماكول لخاصته والمنع من غير جلد الماكول مطلقا
انتهى ويجب تحنيطه قبل التكفين كما عن عدة وغيره لظاهر قوله فى صحيحة اذا جففت الميت عمدت الى الكافور فمسحت به آثار السجود ومخوها خبر
وفى المحكى عن الدعائم اذا فرغ من تغسيله نشفه بثوب واجعل الكافور فى موضع سجوده وجبهته وانفه ويديه وركبتيه ورجليه ونحوها الوضوء اما
فرغت من غسله حنطه بثلثة عشر درهما وثلث وقيل بعد التأزير بالمئزر كما عن صريح جمع وهى رواية الاحكام وقوط طويه والمقنعة وسيلة بل
قيل كلام المقنعة ثم وهى بعطى الناخير عن لبس القميص ايضا وعن الصدوق انه بعد التكفين حيث قال اذا فرغ من تكفينه حنطه وهو المحكى عن
عبارة الرضوى ومال الى التخيير بعض المعاصرين تبعا لكاشف اللثام وهو ان يمسح مساجده بالكافور على المعروف من مذهب الاصحاب كما فى المدارك بل
ادعا كما عن نهاية نقله وهى وكرة والروض ويدل عليه ظاهر غير واحد من الاخبار الا ان الاولى التمسك بالاجماعات المستفيضة بل الاجماع المحقق
ثم حكى كاشف اللثام عن ظاهر الاستحباب قبلها كانه لاحظ آخر كلامه الموهم لذلك الا ان الاول لكلامه ظاهر فى الوجوب فتأمل فيه المحقق الاردبيلى قدس والمراد
بالمساجد هى المساجد السبعة التى يجب السجود عليها وعن العلامة والمفيد والقاضى والحلبى والمصنف فى المنتهى الحاق طرف الانف الذى يرغم به ولعله
لان الارغام من المساجد مضافا الى رواية الدعائم المتقدمة لكنها ضعيفة وموثقة عبد الرحمن بن ابى عبد الله قال سئلت ابا عبد الله عن
الحنوط فقال اجعله فى مساجده مع ورودها فى مقام البيان لكن الظاهر من المساجد فى الموثقة الواجب منها لان الارغام قد يتحقق وقد لا يتحقق
لان الاحتياط لا يترك وعن الصدوق فى الفقيه انه يجعل على بصره وانفه وعلى مسامعه وفيه ويديه وركبتيه ومفاصله كلها وعلى اثر السجود
منه ويشهد له الروايات المتضمنة بعضها الى بعض لان الاقوى حمل ما لم يرد عنه النهى بالخصوص على الاستحباب لخلو الاخبار البيانية كالموثقة
المتقدمة بل اكثر الاخبار عنها وفى مرسلة يونس ثم اعمد الى الكافور مسحوقا فضعه على جبهته موضع السجود وامسح بالكافور على جميع مفاصله من قرنه
الى قدمه وفى رأسه وفى عنقه وفى منكبيه ومرافقه وفى كل مفصل من مفاصله من اليدين والرجلين وفى وسط راحتيه الى ان قال ولا يجعل فى منخريه
ولا فى بصره ولا فى مسامعه ولا على وجهه قطنا ولا كافورا ونحوه فى النهى الرضوى بزيادة الفم وفى حسنة حمران ولا تقربوا اذنيه شيئا من الكافور وفى
رواية عثمان النوا وفى لا تمس مسامعه بكافور وصحيحة الحلبى لا يجعل فى مسامع الميت حنوطا وعن الاجماع على انه لا يترك على انفه ولا اذنه ولا
عينيه ولا فيه شئ من ذلك فالاقوى كراهة الوضع فى المسامع والبصر والمنخرين وحمل اخبار الرجحان على التقية كما قيل نعم لا بأس بالقول باستحباب ما عدا
هذه المواضع مما تضمنته الاخبار وهى الصدرعا قال الشيخ لروايتى زرارة والحلبى وفيهما ذكر المفاصل كلها والرأس واللحية كما فى رواية يونس المتقدمة
من دون ذكر اللحية كما ان فيها ذكر العنق والمنكبين والمرافق ومنها باطن القدمين وموضع الشراك منهما كما فى رواية الحسين بن مختار وظهر الكفين
كما فى رواية سماعة ويجزى منه الكافور بأقله لاطلاق الاخبار الا انها بين مشتمل على مسح موضع وبين صريح فى وضعه عليه فالاولى وجوب وضعه عليه
على وجه المسح حملا للمطلق على المقيد ثم ان التحديد باقل المسمى هو المشهور بل عن صريح الرياض وظاهر المعتبر وكرة ونهج انه لا خلاف فى كفاية المسمى وان
الاختلاف انما هو فى قدر الفضل بل عن المعتبر وقع التصريح به فى معاقد الاجماعات الا ان الظاهر انها مسوقة لدعوى الاجماع على اصل وجوب
التحنيط والتعبير بالاقل والمسمى او بما تيسر من فتوى ناقل الاجماع لا من معقده ودعوى عدم الخلاف فى المسمى موهونة بما يظهر من كرة ومع
والروض من وقوع الخلاف فى تقدير الواجب واوهن من ذلك التمسك لذلك بالاطلاقات اذ لا يخفى على الناظر فيها ظهور كونها مسوقة لبيان
حكم آخر واما التمسك بقوله فى الموثقة ويجعل شيئا من الحنوط على مسامعه ومساجده وشيئا على ظهر الكفين ففيها مع اشتمالها على ذكر المسامع
لا نقول به انها لا تدل الا على كفاية المسمى فى كل من المسامع والمساجد وظهر الكفين لا على كفايته فى المجموع فيحتمل ان يكون مقدار الحنوط
معلوما عند الشخص مأمورا بوضع شئ منه على كذا وشئ على كذا وحاصل المعنى على وجوب المذكور فى التوزيع بين المواضع لا كفاية المسمى لاجل
الحنوط فالانصاف يقتضى الاعتراف بعدم الوثوق بكفاية المسمى على ما يطمئن به النفس بعد فرض القول بوجوب الاحتياط فى مثل المقام مما
قطع فيه بالتكليف سيما مع مرسلة ابن ابى نجران عن ابى عبد الله اقل ما يجزى من الكافور للميت مثقال وظاهر الصدوق فى الفقيه العمل بمضمونها
هذا كرع لعتبر الى الشيخين والاسكافى وفى رواية اخرى لابن ابى نجران مثقال ونصف وهى اقوى سندا من الاولى الا ان الفاظها غير

معلوم

معلوم نعم عن الجعفى مثقال وثلث لكن العمل بها احوط واشد احتياطا العمل بالاولى ولعل كان القول المذكور لا يخلو من قوة لاصالة البراءة على المختار من
جريانها فى مثال المقام وضعف الروايات فيحمل على الاستحباب كما عن المعتبر ووجوب التحنيط ثابت لكل ميت الا المحرم فلا يجوز تحنيطه ولا وضع الكافور
فى ماء غسله بل يدفن بغير كافور بلا خلاف كما عن هى ومع صد بل اجماعا كما عن تذ ونهاية الفقيه لصحيحة محمد بن مسلم يغطى وجهه ويصنع به ما يصنع بالحلال
غير انه لا يقربه طيبا وموثقة سماعة يغسل ويكفن فى الثياب كلها ويغطى وجهه ويصنع به كما يصنع بالحلال غير انه لا يمس الطيب ونحوهما الروايات
الحاكية لفعل مولينا الحسين بعبد الرحمن بن الحسن حيث مات محرما فى موضع بقى له الابواء ولولا الاجماع على عدم جواز تغسيله بماء الكافور امكن
الخدشة فيه من حيث ظهور الاخبار فى المنع عن التحنيط وفى تغسيله الغسل المعهود المتضمن ادخال الجزء قليلا من الكافور فى الماء الثانى ومقتضى
عموم يصنع به كما يصنع بالحلال جواز تغطية وجهه كما صرح به فى الروايتين وراسه كما فى غيرها خلافا للمحكى عن السيد والعمانى فمنعا من تخمير
راسه للنبوى المعلل بانه يحشر يوم القيمة ملبيا وفى رواية من مات محرما بعثه الله يوم القيمة ملبيا والنبوى ضعيف والتعليل كالروايتين غير دال
واضعف منهما التمسك ببقاء احكام الاحرام له فالمذهب ما عليه المشهور ثم لا فرق بين انواع المحرم حتى من افسد حجه حيث يجب عليه الاتمام ولو
بعد طواف الزيارة ففى ثبوت الحكم له نظر كما فى الروض وغيره من حل الطيب له حال الحيوة ومن اطلاق النص والاول لا يخلو عن قوة وفاقا للمحكى عن
قد فى تذ لقوة انصراف الاطلاقات الى غيره بل يمكن منع ظهور عدم جريان الحكم فى هذا المورد ويستحب فى التحنيط او التكفين امور منها ان يكون قدر
كافور الحنوط فقط او منضما الى كافور الغسل على ما عن تذ من نسبته الى بعض الاصحاب لكن كان ضعيفا مدفوعا بصريح بعض النصوص وظ الفتاوى
ثلثة عشر درهما وثلثا وهى بالمثقال الشرعى تسعة وثلث وبالصيرفى سبعة كاملة هذا هو المشهور فتوى ورواية والاصل فيه ما روى فى عدة اخبار
ان جبرئيل اتى النبى باوقية من كافور الجنة وهى اربعون درهما فقسمها النبى اثلاثا بينه وبين على وفاطمة صلوات الله عليهما وعلى آلهما
الطاهرين فظهر ضعف ما عن الفقه من التحديد بثلثة عشر ونصف مضافا الى مرفوعة ابن هاشم السنة فى الحنوط ثلثة عشر درهما وثلث
اكثره ونحوها المروى عن العلاء بن سنان باسقاط لفظ اكثره ودون هذا المقدار فى الفضل اربعة دراهم كما فى المقنعة وغيرها مدعيا فيه
الاجماع والمعتبر نافيا عنه الخلاف وعن بعض كتب الصدوق ونسخ سم ومن كتب الشيخ وسيلة والاصحاب المعبر عنه مثاقيل لرواية الكاهلى الفضل
من الكافور اربعة مثاقيل وعن بعض النسخ الفضل من الكافور وكيف كان فلا يعرف مستند الاربعة دراهم الا ان الفضل المثاقيل بالدراهم كما
عن تذ وهى معيبة اشكال لمخالفته للظاهر من غير قرينة ولذا طالب ابن طاوس كما عن كرة والحلبى بمستند ذلك لتفسير والامر سهل بعد القطع
باستحباب الاربعة دراهم كان او مثقالا واولى الاربعة درهم فى الفضل كما عن المعتبر وجماعة مدعيا فى الاول عدم الخلاف او مثقال كما فى المحكى
عن الآخرين وقد عرفت ان ظاهر جماعة وجوبه وهو الاحوط ومنها اغتسال الغاسل غسل المس قبل التكفين ان اراد هو التكفين او الوضوء الجامع
لغسل المس للصلوة هذا هو المشهور بل عن الحدائق نسبته الى الاصحاب والظاهر انه لا نص فى المسئلة بالخصوص ولذا علله فى محكى المعتبر بان الاغتسال
والوضوء على من مس ميتا واجب او مستحب وكيف كان فالامر على الفور فيكون التعجيل افضل انتهى ونحوه ما عن كرة فى خصوص الغسل وفى ظاهر هذا التعليل
ما لا يخفى نعم عن هى تعليله بقوله ليكون ابلغ احواله من الطهارة المزيلة للنجاسة والحكمية عند تكفين البالغ فى الطهارة وهذا جيد ويكون
ارجاعه الى ما دل على تعليل وجوب غسل المس بانه لاجل ملاقاته للمؤمنين وقد ثبت ان حرمة المؤمن حيا كحرمته ميتا فاستحب ان لا يلاقى الميت
الطاهر من الجنب والحدث الا طاهرا منهما ويمكن ارجاع ما تقدم عن المعتبر وكرة الى هذا ومحصله استحباب التعجيل لما وجب عليه ليلاقى الميت
ويقلبه مع الطهارة لا مجرد الاستحباب النفسى الثابت فى التطهر فلا يرد انه لا يصير من سنن التكفين ولا يعارضه ادلة استحباب تعجيل
التجهيز كما توهم لان المراد بالتعجيل ما يقابل التوانى والتاخير لا خلاف بعض مستحبات التجهيز فكلما ثبت استحباب شئ فى التجهيز فلا ينافيه
ادلة التعجيل بل الامر كذلك حتى لو كان الاستحباب من باب التسامح فى ادلة السنن كما هو واضح مما فى هذا الباب هذا مع ان تقديم الاغتسال
قد لا ينافى التعجيل اذ قد يتفق التاخير لحاجة مترقبة فلا يزاحم لاستحباب الاغتسال فظهر بذلك ضعف ما طعن به جملة من متاخرى المتاخرين
على استحباب هذا القول اولا بعدم الدليل وثانيا بالمعارضة بادلة تعجيل التجهيز نعم يظهر من بعض الاخبار رجحان تاخير الاغتسال عن التكفين
كصحيحة محمد بن مسلم قلت فالذى يغسله يغتسل قال نعم قلت فيغسله ثم يلبسه اكفانه قبل ان يغتسل قال يغسله ثم يغسل يديه من العاتق ثم
يلبسه اكفانه ثم يغتسل وصحيحة يعقوب بن يقطين ثم يغسل الذى غسله يده قبل ان يكفنه الى المنكبين ثلث مرات ثم اذا كفنه اغتسل وعن
الخصال من غسل منكم ميتا فليغتسل بعدما يلبسه اكفانه ويؤيدها خلو بعض الاخبار الآداب التكفين عن الامر بالاغتسال قبله لكن الصحيحة الاولى
فى مقام بيان جواز التاخير بتقرير الكلام السائل الا انه يغسل يديه وكانه اقل مراتب التطهير مع امكان حملها كالصحيحة الاخرى ورواية الخصال
على ما اذا خيف على الميت كما فى كرة وض وعن مع صد لكن الاولى حملها على ارادة بيان اصل وجوب الاغتسال وانما خص بما بعد التكفين
لغلبة وقوع ذلك وتعارفه بين غسلة الموتى حيث انهم انما يغتسلون بعد تمام تكفين الميت او لغلبة استلزام اغتسال الغاسل تاخيرا

كثيرا

كثيرا في تجهيز الميت اذ لا يبعد ان يقال ان استحباب الاغتسال قد يزاحمه استحباب التعجيل فان المسلم ما سبق عند منافات ادلة التعجيل لادلة
استحباب الفعل بمعنى ان نفس فعل مستحبات التجهيز فان المسلم ما سبق عند منافاتها وانه وان ادى الى تاخير الدفن لا ينافي استحباب تعجيل
التجهيز لانه من جملة التجهيز بخلاف ما اذا اتفق توقف بعض الافعال المستحبة على فعل كثير منافي للتعجيل كما اذا توقف تحنيطه بالمقدار الكامل
على تاخير كثير للذهاب الى محل بعيد لشراء الحنوط ونحو ذلك وكيف كان فقد تبين مما ذكر من مذهب المشهور دليلهم استحباب التطهير لغير
الغاسل ايضا اذا باشر التكفين كما في ق وان غسل الغاسل الى المنكبين كما في صحيحة ابن يقطين او الى المرافق بزيادة غسل الرجلين الى الركبتين
كما في رواية عمار في المرتبة الثالثة من الاستحباب عند المشهور وفي الاولى عند غيرهم تبعا لظاهر المقنعة والمحكي عن المقنع وشم والكافي ثم المصرح
به في كلمات كثير من الاولين كالشهيدين هو كون هذا الغسل والوضوء غسل المس ووضوئه فما ذكره في كره في تعداد الاغسال المسنونة من
استحباب الغسل للتكفين مرويا عن محمد بن مسلم غسل او غيرهذا لكن الحكم باستحبابه ضعيف لان الرواية التي استند اليها في كره وتبعه ابن سعيد في
محكي النزهة بقوله في رواية استحباب الغسل للتكفين هي قوله في صحيحة ابن مسلم الغسل في سبعة عشر موطنا الى ان قال واذا غسلت ميتا او كفنته
او مسسته بعد ما يبرد ولا يخفى ضعفه لا لنهاء على المدعى سيما وان المحكي عن بعض نسخ يب والوسائل وكفنته بالواو مكان او وظهر ايضا مما ذكرنا انه لا
ينبغي الاشكال في جواز الاكتفاء بهذا الوضوء لاجل الصلوة لان المفروض كونه نفس الوضوء الجامع للغسل نعم لو كان وضوء اخر فعل لاجل خفة الحدث
فالظاهر عدم جواز الدخول معه قال في مع صد انهم صرحوا بان الوضوء المستحب تقديمه على التكفين هو وضوء الصلوة فعلى اعتبار نية احد الامرين من
الرفع او الاستباحة لابد من نيتهما ليحصل الفضيلة المطلوبة وح فلا اشكال للتردد في اباحة الصلوة ولا الفرض خلوه عن نية رفع الحدث الا ان
يترتب على استحباب الوضوء مطلقا وان الافضل كونه وضوء الصلوة انتهى **اقول** قد تقدم احتمال ارادتهم صورة وضوء الصلوة لتخفيف الحدث كما
يقيدون الوضوء بذلك كثيرا فلا يحتاج الى تاويل بارادة الافضل ومنها زيادة حبرة على الاثواب بكسر الحاء وفتح الباء الموحدة ثوب يمني وهذا
الحكم مشهور بل عن المعتبر وكره نسبته الى علمائنا بل عن صريح ق والغنية الاجماع عليه وهي كافية في المقام وان لم يكتف بها جملة من الاعلام اولهم
فيما اعلم صاحب ك فنفوا استحباب الزائد وحكوه ايضا عن العماني وفي الحكاية نظر يأتي ومن الحلبي بل كاشف اللثام ان ظ الاكثر استحباب كون اللفافة
المفروضة حبرة وفيه نظر بعد ما عرفت هذا كله مضافا الى رواية يونس بن يعقوب عن ابي الحسن الاول قال سمعته يقول اني كفنت ابي في ثوبين
شطويين كان يحرم فيهما وقميص من قمصه وعمامة كانت لعلي بن الحسين وبرد اشتريته باربعين دينارا لو كان اليوم لساوى اربعمائة دينار وفي صحيحة
ابن سنان البرد لا يلف به ولكن يطرح عليه طرحا فاذا ادخل القبر وضع تحت خده وتحت جنبه فان البرد لو كان من الاثواب الثلثة وجب لفه
على الميت ويمكن الاستدلال ايضا بما تقدم من صحيحة زرارة انما الكفن المفروض ثلثة ثم قال والزائد سنة الى ان يبلغ خمسة فما زاد فهو
مبتدع ثم قال والعمامة سنة بناء على ان المراد الخمسة هي القطاع التي يلف بها الجسد وهي مع الخرقة خمسة وليست العمامة معدودة من الكفن
كما هو صريح صدر الرواية وحسنة الحلبي الاتية الحاصرة للكفن فيما يلف به الجسد فاندفع بذلك توجه الاستدلال بهذه الصحيحة للخلاف للشيخ حيث
انما زاد على الخمسة اذا كانت بدعة والمفروض دخول العمامة والخرقة في الخمسة كما في صحيحة معاوية بن وهب الاتية فيكون اللفافة الزائدة بدعة وحاصل
الدفع ان الصحيحة ناظرة الى مضمون حسنة الحلبي الاتية من عد الخرقة من الاثواب دون العمامة لا الى صحيحة معاوية بن وهب الملحوظة فيها دخول العمامة
والخرقة في الاثواب ولا الى ما رواه ابن سنان المخرجة لهما عن الاثواب بل حكى في كره عن الاكثر ان الخمسة في كلامهم غير الخرقة والعمامة الا ان الظاهر
ان الشيخ في يب وط فهم من الصحيحة ما ذكرنا حيث قال فيهما على ما حكي ان نهاية الكفن خمسة اثواب لفافتان احديهما حبرة وقميص وازار وخرقة
وعلى كل حال فلا ينافي الاخبار المذكورة ما استفاض من ان رسول الله كفن في ثلثة اثواب لجواز ترك المستحب لبيان عدم وجوبه ويمكن ان
يراد من الاثواب الثلثة فيها ما عدا المئزر وترك ذكر المئزر لوضوحه كما في بعض النصوص والفتاوى وعليه يبتني الاستدلال بهذه الاخبار
واستحباب الزيادة كما عن المعتبر وكره وغيرهما حيث ان المذكور في هذه الروايات كون احد الثلثة او اثنين منها مئزرا ويحتمل حمل هذه الحكاية
على التقية لما يظهر من محكي المعتبر وكره من اتفاق العامة على انكار ذلك لكن الاحتمال بعيد نعم يحتمل ذلك فيما ورد من اخبار الكفن مجردا عن
هذه الزيادة مع اقتضاء المقام لبيان المستحب لو كان مثل صحيحة معاوية بن وهب يكفن الميت في خمسة اثواب قميص لا يزر عليه وازار وخرقة
يعصب بها وسطه وبرد يلف به وعمامة يعمم بها ويلقى فضلها على صدره ورواية ابن مسلم يكفن الرجل في ثلثة اثواب والمراة اذا كانت عظيمة
في خمسة درع ومنطق وخمار ولفافتان ونحوهما غيرهما وتمام التحقيق ان ظ بعض الاخبار كون الزيادة لموافقة العامة في ذلك الزمان فيحمل
روايتا يونس وابن سنان المتقدمتان على ذلك فمن ذلك حسنة الحلبي بابن هاشم قال كتب ابي في وصيته ان اكفنه بثلثة اثواب احدها
رداء له حبرة كان يصلي فيه يوم الجمعة وثوب اخر وقميص فقلت لابي لم تكتب هذا فقال اخاف ان يغلبك الناس فان قالوا كفنه باربعة او خمسة
فلا تفعل قال وعممه بعد بعمامة وليس تعد العمامة من الكفن انما يعد ما يلف به الجسد وعضمونها غيرها وفيه يحتمل ان يكون المراد بالثناء

عوام الشيعة الذين لا يتفطنون لرجحان التقية وهذا وان كان خلاف ظ الرواية الا ان ظهورها ليس اقوى من شهادة المحقق والمصنف بتمامية
العامة على نفي استحباب الزائد ثم ان ظ المحكي عن الغنية زيادة لفافة اخرى على الحبرة حيث قال والمستحب ان زاد على ذلك لفافتان احديهما
حبرة وعمامة وخرقة يشد بها فخذاه الى ان قال كل ذلك بدليل الاجماع المشار اليه انتهى وهو الذي صرح به في الفقيه ايضا حيث قال والكفن
المفروض ثلثة قميص وازار ولفافة سوى العمامة والخرقة فانهما لا يعدان من الكفن ومن احب ان يزيد زاد لفافتين حتى يبلغ العدد خمسة فلا باس
بل قال في كره ان الخمسة في كلام الاكثر غير الخرقة والعمامة ومنه يظهر وهن ما قدمناه عن كاشف اللثام من ان ظ الاكثر استحباب كون الحبرة
اللفافة المفروضة واوهن منه ما نسبه في المدارك الى ابي الصلاح من ظهور كلامه في نفي استحباب الزائد على الثلث حيث قال والافضل ان يكون
الملاف ثلثا احديهن حبرة يمانية انتهى والظ انه قده لم يلاحظ ما قبل هذه العبارة وما بعدها فان المحكي عن ابي الصلاح في كره انه قال يكفنه
في درع ومئزر ولفافة ونمط ويعممه ثم قال والافضل ان يكون الملاف ثلثا احديهن حبرة يمانية ويجزي واحدة انتهى وهو كما ترى ظاهر في انه
يستحب مضافا الى زيادة الحبرة على اللفافة الواجبة زيادة لفافة اخرى وكيف كان فمستند الاكثر اما حمل الخمسة في صحيحة زرارة المتقدمة
على ما عدا العمامة والخرقة بناء على خروجهما من الكفن كما صرح بخروج الاولى في نفس تلك الصحيحة وبخروج الثانية في غيرها وحمل الاثواب الثلثة
التي كفن فيها رسول الله على اللفائف الثلث فوق القميص والمئزر وبناء الاستشهاد بعضها على تثليث الكفن ودلالة الصحيحة على ما
ذكره لا يخلو من تامل فلا يبقى في المقام الا اجماع الغنية المعتضد بما في الحدائق من ان الظ انه المشهور بين المتقدمين ولعله كاف في المقام بل يكفي
بما دونه نظرا الى قاعدة التسامح ولا ينافيها حرمة اضاعة المال اذ بعد الحكم بالاستحباب وترتب الثواب على التكفين به ولو من جهة ادلة التسامح
يخرج عن موضوع الاضاعة والا لكان حرمة في مقدمات الاغسال المسنونة اضاعة وهذا واضح ثم انه لو لم يوجد الحبرة فالمصرح به في كلمات
جماعة كالشهيدين والمحقق الثاني اجزاء لفافة عنها وهو المحكي عن يه وبه وشرح الاصباح والمهذب ولم يحضرني من الاخبار ما يدل على ذلك لكن
الظ من عبارة المحقق الثاني في حاشية الشرايع في مسئلة تعذر النمط ان اجزاء اللفافة عن النمط بل عن الحبرة متفق عليه بين الاصحاب
وعن الحدائق في مسئلة النمط انهم صرحوا بانه لو لم يجدها يعني الحبرة جعل بدلها لفافة اخرى فكذلك النمط انتهى وحيث نفع في المقام
باب التسامح انسد باب الاضاعة فلا باس بمتابعتهم بل متابعة بعضهم في محتمل الثواب ثم ان ظ العبارة كالمحكي عن الاصباح والتلخيص
والوسيلة وكتب المحقق قده ان استحباب زيادة الحبرة انما هو للرجل وفي الروض ان المش استحبابها للمراة لعدم ما يدل على التخصيص كعدم
في الاخبار انما يجدي لو وجد دليل عام للرجل والمراة والمفروض ان ما استدل به لاستحباب الحبرة من الاخبار لا يشمل المراة الا ان يستدل
عليه مضافا الى ظهور الاتفاق من عبارة كره حيث قال يستحب عندنا ان يزاد للرجل والمراة المعتضد بالشهرة المدعاة في الروض برواية
سهل كيف يكفن المراة فقال كما يكفن الرجل غير انها تشد على ثدييها خرقة ومنها ان يزاد لمطلق الميت خرقة لفخذيه يسمى الخامسة لا لا يعتبر وهي
الاثواب الثلثة مع العمامة على قول العماني ومن تبعه او مع الحبرة على قول من لم يستحب عدا الحبرة وكيف كان فلا خلاف في استحبابها والاخبار
بها مستفيضة ويستحب ان يكون طولها ثلثة اذرع ونصفا وعرضها شبرا ونصفا كما في رواية عمار او شبرا كما في رواية يونس وطريق شد الفخذين
بها كما في رواية الكاهلي ان يثفر بها اذ قال في كره هكذا وجد في الرواية والمعروف انه يثفر بها اثفارا من ثفر الدابة اثفارا وكيف كان
فعلى تقدير الاثفار فلابد ان يشد احد طرفيها في وسط الميت اما بان يشق راسها او يجعل فيها خيط ونحوه ثم يدخل الخرقة بين فخذيه ويضم به
عورته ضما شديدا ويخرجها من تحت الشداد الذي على وسطه ثم يلف حقويه وفخذيه بما بقي لفا شديدا فاذا انتهت ادخل طرفها تحت الجزء
الذي انتهت عنده ولو شد بها فخذيه على غير هذا الوجه امكن الاجزاء كما في صحيحة ابن وهب يعصب بها وسطه مضافا الى ظاهر اطلاق الفتاوى
ثم ان شد الخرقة بعد ان يجعل في اليته شيء من القطن للروايات بل وفي دبره اذا خاف خروج شيء منه كما في رواية يونس واحش القطن في
دبره لئلا يخرج منه شيء وفي رواية عمار وتدخل في مقعدته من القطن ما دخل وعن الحلي المنع من ذلك لانه مناف لاحترام الميت وفيه
انه عين الاحترام بعد ورود حجامة من النص والفتوى نعم لو لم يخش خروج شيء فالظ عدم الاستحباب لانصراف الروايات والفتاوى على
صورة خوف خروج شيء فالاستحباب مطلقا ايضا ضعيف وتزاد للمراة لفافة اخرى لثدييها بلا خلاف ظاهر لخبر سهل المتقدم في ان المراة
يكفن كما يكفن الرجل غير انها يشد على ثدييها خرقة تضم الثدي الى الصدر ويشدها الى ظهرها ويضع لها القطن اكثر مما يضع للرجل
ويحشى القبل والدبر بالقطن والحنوط ثم يشد عليها الخرقة شدا شديدا ومنها ان يعمم الرجل بعمامة لا لاحد لها طولا ولا عرضا الا العرف
نعم يستحب ان يكون محنكا بها وفي رواية يونس يؤخذ وسط العمامة فيثنى على راسه بالتدوير ثم يلقى فضل الشق الايمن على الايسر والايسر
على الايمن ثم يمد على صدره وتزاد للمراة ايضا نمطا وهو بالتحريك ضرب من البسط له خمل رقيق كما عن النهاية وعن المصباح انه ثوب من
صوف فيه لون من الالوان ولا يكاد يقال للابيض وهذا الحكم ذكره كثير من الاصحاب كما في كره وربما يستدل له بقوله في مرسلة يونس الكفن

فريضة للرجال ثلثة اثواب والعمامة والخرقة سنة واما النساء ففريضتها خمسة اثواب بناء على ان المراد من الخمسة الثلث المفروضة ولفافة الثديين
ولفافة اخرى وجعلها فرضا لتاكد الاستحباب ورواية عبد الرحمن يكفن الرجل في ثلثة اثواب والمراة اذا كانت عظيمة في خمسة درع ومنطق وخمار
ولفافتين بناء على ارادة اللفافة الشاملة لفافة الثديين وفي رواية ابن مسلم تكفن المراة في خمسة احدها الخمار بناء على ان الرابع هي اللفافة
الرابعة لكن لا يخفى ضعف دلالة الجميع ولو دلت فلا تدل على النمط ولو دلت فانما تدل على اتحاده مع الحبرة للرجل كما عن الاقتصاد والسرائر لا
زيادتها على الحبرة حتى يكون لفائف المراة ثلثا كما عن القاضي ولا زيادة لفافتين اخريين على كفن الرجل احديهما النمط حتى يكون لفائفها اربعا كما
عن المقنعة ويه وق وط وسم وكيف كان فكلام الاصحاب المحكية عنهم في كره وكشف اللثام مختلفة جدا والخطب سهل بعد ما عرفت من جواز
العمل بمجرد فتوى فقيه ... وسم يكشف ظنا عن وجود رواية وكيف كان فلو لم يوجد النمط جاز مقامها لفافة اخرى فكذلك الحبرة قال في حاشية
يه فان لم يوجد جعل بدله لفافة كما يجعل بدل الحبرة لفافة اخرى عند فقدها قاله الاصحاب انتهى ومنها ان يزاد المراة قناعا عوض العمامة نسبه الى
الاصحاب في محكي كره ولك ويدل لروايتي عبد الرحمن وابن مسلم المتقدمتين ومنها نثر الذريرة على الكفن وتطيبه بها اتفاقا على الظ المحكي عن
صريح المعتبر وكره لقوله في موثقة سماعة اذا كفنت الميت فذر على كل ثوب منه شيئا من ذريرة وكافور وقريب منها رواية عمار وغيرها فانهن هي من
انه لا يستحب نثرها على اللفافة الظاهرة لم يعلم وجهه كذا يستحب نثرها على القطن الذي يوضع على الفرجين نسبه كاشف اللثام الى الاصحاب ويدل عليه
رواية عمار كما قيل ثم انه قد اختلف في تفسير الذريرة اختلافا فاحشا والمحكي عن المعتبر وكره انها الطيب المسحوق والمراد به الطيب الخاص المعروف
بهذا الاسم الان وتبعهما على ذلك المحقق والشهيد الثانيان وغيرهما وهو الاقوى ومنها ان يجعل مع الميت المؤمن جريدتان تثنية الجريدة وهي
عود النخل بعد ان يجرد عن الخوص وقد يسمى سعفا واستحبابهما ثابت بالاجماع المحقق والاخبار المتواترة لحكاية الاجماع والاصل فيه على ما في المقنعة
ان الله تعالى لما اهبط ادم الى الارض استوحش فسال الله ان يونسه بشئ من اشجار الجنة فانزل الله اليه النخلة فكان يانس بها في حيوته فلما حضر
الوفاة قال لولده اني كنت انس بها في حيوتي وارجو الانس بها بعد وفاتي فاذا مت فخذوا منه جريدا او شقوه مضعفين وضعوهما في اكفاني ففعل ولده
ذلك وفعله الانبياء بعده ثم اندرس في الجاهلية فاحياه النبي وفعله فصارت سنة متبعة الخبر قال الشيخ سمعته مرسلا من الشيوخ ومذاكرة وفي
رواية يحيى بن عبادة عن ابي عبد الله انه مات رجل من الانصار فشهده رسول الله فقال خضروا صاحبكم فما اقل المخضرين يوم القيمة وفيه اشارة
الى قلة الشيعة لان التخضير مختص بهم وفي صحيحة زرارة قلت لابي جعفر ارايت الميت اذا مات لم يجعل معه الجريدة قال يتجافى عنه العذاب والحساب
ما دام العود رطبا وانما العذاب والحساب كله في يوم واحد في ساعة واحدة قدر ما يدخل القبر ويرجع القوم وانما جعلت السعفتان لذلك فلا يصيبه
عذاب ولا حساب بعد جفوفهما انتهى وفي رواية الحسن بن زياد الصيقل ان الجريدة تنفع المؤمن والكافر ونحوها مكاتبة علي بن هلال المروية
عن الفقيه ويستفاد من الصحيحة المذكورة وغيرها مضافا الى اجماعي ق والانتصار اعتبار الرطوبة فيهما بل المحكي عن المعتبر والمحيط وغيرهما
ان اليابس لا يسمى جريدة مضافا الى قوله في رواية محمد بن علي بن عيسى لا يجوز اليابس فالاحوط ايضا اعتبار خرطها عن الخوص عنهما لما في الروض من عدم
تسميتها جريدة الا بعد الخرط وان كان الظ ان ذكر الجريدة من جهة سهولة الوضع في الكفن وعدم الفائدة في الخوص ولذا عبر في الصحيحة المتقدمة
بالسعفتين ثم ان الظاهر عموم الاستحباب للصغير والكبير والتعليل بطرد العذاب لا ينافيه اذ لعله لحسن وضعهما يفيد في مستحق العذاب
دفعه عنه وفي حق غيره لحكمة اخرى وقد تقدم فعل الانبياء لها من لدن ادم الى الخاتم صلوات الله وسلامه عليه وعلى اله وعليهم اجمعين
فصارت سنة متبعة مضافا الى اطلاق الاخبار ومعاقد الاجماع ومما ذكر علم انه يعتبر فيهما ان يكونا من النخل بلا خلاف ظاهر كما عن نق الا ان
المحكي عن ق انه يستحب ان يوضع مع الميت جريدتان خضراوان من النخل او من غيرهما من الاشجار خلافا لجميع الفقهاء ثم ادعى اجماع الفرقة ونحوه
عن السرائر ولعل مرادهما بيان استحباب مطلق الجريدة في مقابل العامة لا عدم الترتيب بين النخل وغيره نعم ربما فهم منه انه لا ترتيب بين غير
النخل كما عن الجعفي والصدوق وفي دلالته على هذا ايضا نظر وان كان يشهد لهذا القول مكاتبة علي بن بلال الى ابي الحسن الثالث في الرجل
يموت في بلاد ليس فيها نخل فهل يجوز مكان الجريدة شئ من الشجر غير النخل فانه روى عن ابائك صلوات الله عليهم انه يتجافى عنه العذاب ما دامت الجريدتان
رطبتين وانها تنفع المؤمن والكافر فكتب يجوز من شجر اخر رطب وعن الرضا اذا لم تقدروا على جريدة من نخل فلا باس بان يكون من غيره بعد ان يكون
رطبا الا ان المشهور منهم الشيخ في محكي يه على تقديم السدر على غيره ولعله لمضمرة سهل قلت فان لم يقدر على الجريدة قال من عود السدر قال
عود الخلاف والاولى الجمع بينهما بحمل المضمرة على كون السدر افضل لا انه متعين بحيث لا يؤدي الوظيفة بغيره وعن المفيد وسلار وابن سعيد
عكس المضمرة وتقديم الخلاف على السدر لم يعلم مستندهم وعن الكليني انه روى الغير يجعل بدلها اي الجريدة عود الرمان ثم ان المشهور في طولها
كما عن جماعة بل عن الانتصار والغنية الاجماع عليه كون كل واحدة بقدر عظم الذراع ولعله المراد عن الوضوح من ان كان الجريدتين كل واحدة
بقدر عظم ذراع ولعل المستند الى رواية يونس عنهم ويجعل له قطعتان من جريد النخل رطبا قدر ذراع يجعل له واحدة بين ركبتيه نصف مما

يلي الساق ونصف مما يلي الفخذ ويجعل الاخرى تحت ابط الايمن ونحوها رواية يحيى بن عبادة انه يؤخذ جريدة رطبة قدر ذراع فتوضع واشار بيده
من عند ترقوته الى يده يلف مع ثيابه بناء على ان الذراع حقيقة في عظمها كما عن كاشف اللثام لو اريد منه مجازا وفي حسنة جميل بن هاشم ان الجريدة قدر
قدر شبر توضع من عند الترقوة الى ما بلغت مما يلي الجلد الايمن والاخرى الى الايسر عند الترقوة الى ما بلغت فوق القميص ولم يروها بالخصوص
وان نفى عنه الباس الصدوق وبعض من تبعه ويمكن حمله على عظم الذراع لانه شبر تقريبا وعن العماني انها قدر اربع اصابع فما فوقها ولم نعثر له على
رواية وعن كاشف اللثام انه يمكن ان يفهم ذلك من رواية يحيى بن عبادة توضع من اصل اليدين الى الترقوة وفيه تامل وفي كره ان الكل جائز
لثبوت اصل الشرعية وعدم القاطع على قدر معين هو حسن لو تكافؤ الاخبار والا فالاقوى هو المشهور والعمل برواية يونس وابن عبادة احوط
وهل تشق الجريدتان او تكونان صحيحتين قال في كره الخبر يدل على الاول والعمل يدل على الثاني ولعل مراده بالخبر ما تقدم عن المقنعة في اصل
مشروعيتهما ومثله مرسل الصدوق مر رسول الله بقبر يعذب صاحبه فدعا بجريدة فشقها نصفين فجعل واحدة عند راسه والاخرى عند رجليه فقيل
له لم وضعتهما فقال انه يخفف عنه العذاب ما كانتا خضراوين ومراده بالعمل تجافي العذاب ما داما رطبتين لان الرطوبة ابقى مع عدم الشق ولذا استحب
الاصحاب كما في ض عن المنتهى لفهما في قطن يحافظ على الرطوبة لكن هذا كعبارة كره ربما يفيد استحباب ترك الشق مضافا الى ظهور الجريدتين في الاخبار
وكلام الاصحاب في غير المشقوقة واما محلهما فالمشهور كما عن جماعة انه يجعل احديهما من جانبه الايمن ملصقة بجلده والاخرى من الجانب الايسر كلتاهما الا
انها بين الدرع والازار وعن الغنية الاجماع عليه ويشهد له حسنة جميل بن هاشم ان الجريدة قدر شبر توضع من عند الترقوة الى ما بلغت مما يلي
الجلد الايمن والاخرى في الايسر عند الترقوة الى ما بلغت من فوق القميص ولا يقدح اشتمالها على ما لا يقول به احد من محل الجريدتين
مطلبا مستقلا يوضع احديهما بجلده ويطرح الاخرى ... مع ما تقدم من حمل الشبر على عظم الذراع تقريبا وعن الصدوقين في الرسالة والفقيه انه يجعل
اليسرى عند وركه ما بين القميص والازار والمنقول عن المشهور واجعل معه جريدتين احديهما عند ترقوته يلصق بجلده والاخرى عند وركه
وليس فيه تعيين الايمن والايسر الا ان يستفاد من الترتيب وعن الجعفي العمل بمضمون رواية يونس المتقدمة سابقا في مقدار الجريدة وعن جماعة تبعا
للمعتبر التخيير ولعله لضعف الروايات سوى رواية جميل بالاضمار واطلاق رواية الفضل بن يسار توضع للميت جريدتان واحدة في الايمن والاخرى
في الايسر بناء على ان السكوت في مقام البيان يقتضي عدم ثبوت كيفية خاصة الا ان حسنة جميل اظهر في الاستحباب بالكيفية الخاصة ولا يقدح الا
من جميل بان اضماره غير من الظهار غيره مع انها معتضدة في الجملة برواية يحيى بن عبادة المتقدمة المروية عن معاني الاخبار بطريق صحيح كما قيل وعن
الانتصار والمحيط ومختصره ان احديهما على الجلد عند حقوه الايمن والاخرى على الايسر بين القميص والازار ولم يعرف له دليل هذا كله مع
عدم التقية واما معها فتوضع حيث يمكن ولو في القبر فيحكي ... الى الاصحاب لمرفوعة سهل قال قيل له جعلت فداك ربما حضرني من
اخافه فلا يمكن وضع الجريدة على ما رويتنا قال ادخلها حيث يمكن ورواها الشيخ بزيادة قوله فان وضعت في القبر اجزاه وفي رواية ابان عن الجريدة
توضع في القبر قال لا باس وظاهرها جواز ذلك اختيارا لكنه مخالف للاخبار الكثيرة الامرة بوضعها في الكفن ولذا حملها الصدوق في الفقيه على حال
التقية وعدم وجدانها الا بعد جعل الميت في قبره ولو لم يضعها في القبر لنسيان او غيره جاز وضعهما على القبر للنبوي المتقدم في شق
الجريدتين ويستحب ايضا كتابة اسمه واسم ابيه الميت ... عن سلار والصدوق في الهداية اسم ابيه وانه يشهد الشهادتين والاقرار بالنبي والائمة صلوات
الله عليه وعليهم على اللفافة والمراد بها الاعم من الحبرة والازار ... وهو المتبادر كما انه اراد منه في محكي ... حيث جمع بين الحبرة
واللفافة والازار ويمكن ان يراد به اللفافة الوليجية بناء على ان المراد باللفافة الحبرة فيوافق ما ذكره من انه يستحب ان يكتب على الحبرة
والقميص واللفافة من جامعة الاكفان وهو مطلق وصرح جماعة منهم الشيخ والقاضي والشهيد على ما حكي عنهم حول العمامة وعلى الجريدتين
والاصل في ذلك قبل الشهرة والاجماع المحكي عن ف والغنية رواية ابي كهمس ان ... كتب على حاشية كفن اسمعيل ابنه وفي بعض الروايات على
... اسمعيل يشهد ان لا اله الا الله واضاف الاصحاب كما حكي جماعة كتبة الشهادة بالرسالة وولاية الائمة قال في محكي ف الكتابة ...
والاقرار بالنبي والائمة صلوات الله عليه وعليهم ووضع التربة في حال الدفن امر محض لا يوافقنا عليه احد من الفقهاء فدليلنا الاجماع
للفرقة وعملهم عليه انتهى وقال في الغنية على ما حكي عنه ويستحب ان يكتب على الجريدتين وعلى القميص والازار ما يستحب تلقينه الميت
من الاقرار بالشهادتين والائمة والبعث والعقاب والثواب بدليل الاجماع المشار اليه انتهى هذا كله مع اثبات الجواز بل الرجحان من جهة
عمومات الاستشفاع والاستدفاع والتبرك بها فلا مع توهم التشريع ولا يعارضها عموم ما مر جوحية الاستخفاف لمنع تحققه مع القصد
المذكور وعن انه في معرض التلويث بما يخرج من بدن الميت ومخارجه ممنوعة تماما مع وقوع الكتابة في مواضع من الكفن مما هو ...
مضافا الى ما حكي في ذلك من الاثار مثل ما روي ان امير المؤمنين كتب على كفن سلمان وفدت على الكريم بغير زاد من الحسنات والقلب السليم
وحمل الزاد اقبح كل شئ اذا كان الوفود على الكريم وما حكي عن جنة الامان تسند الى السيد الشاجة عن ابيه امير المؤمنين صلوات الله

عليهم اجمعين وفي فضل دعاء الجوشن الكبير قال نزل هذا الدعاء على النبي في بعض غزواته وعليه جوشن ثقيل المه فقال جبرئيل يا محمد ربك يقرئك السلام
ويقول اخلع هذا الجوشن واقرأ هذا الدعاء فانه امان لك ولامتك وساق الكلام الى ان قال ومن كتبه على كفنه استحيى الله ان يعذبه بالنار وساق الحديث
الى ان قال قال الحسين اوصاني ابي بحفظ هذا الدعاء وان اكتبه على كفنه وان اعلمه اهلي وحثهم عليه الخبر وفي البحار وعن البلد الامين بهذا
السند ايضا وزاد فيه انه من كتبه في جام بكافور او مسك ثم غسله ورشه على كفنه انزل الله في قبره الف نور وآمنه هول منكر ونكير ودفع عنه عذاب القبر
ويدخل كل يوم سبعون الف ملك الى قبره يبشرونه بالجنة وتوسع عليه قبره مد بصره الحديث وعن البحار ايضا عن البلد الامين عن النبي من جعل هذا
الدعاء في كفنه شهد له عند الله انه وفى بعهده ويكفى منكرا ونكيرا وتحفه الملائكة عن يمينه وشماله بالولدان والحور ويجعل في اعلا عليين ويبنى له
بيت في الجنة وهو هذا الدعاء وعن البحار ايضا عن فلاح السائل وكان جدي ورام بن ابي فراس قده وكان ممن يقتدى بفعله اوصى ان يجعل في فمه بعد
وفاته فص عقيق عليه اسماء ائمته فنقشت انا فصا عليه الله ربي ومحمد نبيي وعلي وسميت الائمة ائمتي ووسيلتي واوصيت ان يجعل في فمي بعد
الموت ليكون جواب الملكين عند المسألة في القبر سهلا انشاء الله انتهى ويؤيده ما ذكرنا ما عن الشيخ في كتاب الغيبة عن ابي الحسن القمي انه دخل على الشيخ
ابي جعفر محمد بن عثمان العمري فوجده وبين يديه ساجة ونقاش ينقش عليها آيات من القرآن واسماء الائمة على حواشيها فقلت يا سيدي ما هذه الساجة
فقال لقبري يكون فيه اوضع عليها او قال اسند اليها ومن جميع هذه مضافا الى اشتهار ذلك بين الشيعة يعلم عدم ظهور في تردد اول الشهيدين
وثاني المحققين في ذلك حيث حكى عن الاول في الذكرى انه قال ولم يذكر الاصحاب استحباب كتبة شيء غير ما ذكر فيمكن ان يقال بجوازه قضية للاصل والمنع
لانه تصرف لم يعلم اباحة الشرع له انتهى وعن الثاني في جامع المقاصد انه قال ولم يذكر الاصحاب استحباب كتبة شيء غير ما ذكر ولم ينقل شيء بعينه
يدل على الزيادة واعراض الاصحاب عن الزيادة يشعر بعدم تجويزه مع ان هذا الباب لا مجال للرأي فيه فيمكن المنع وفي الذكرى احتمل الامرين انتهى
وليكن الكتابة بالتربة الحسينية على مشرفها الاف السلام وتحيته ويستحب الجمع بين وظيفتي الكتابة وجعل التربة بالقبر للاخبار خصوصا ويؤيده ما عن الاحتجاج
عن الحميري انه كتب اليه اسأله عن طين القبر يوضع مع الميت في قبره هل يجوز ذلك ام لا فاجاب قرأت التوقيع ونسخته يوضع مع الميت في
قبره ويخلط بحنوطه انشاء الله وقد روي لنا عن الصادق انه كتب على ازار اسماعيل ابنه اسماعيل يشهد ان لا اله الا الله فهل يجوز ان يكتب مثل ذلك بطين القبر
او غيره فكتب يجوز والحمد لله والمتبادر من الكتابة المؤثرة ولذا صرح جماعة على ما حكي عنهم باشتراط بل التربة بالماء ومع عدمها فبطين وما بل
وظاهره التخيير بينه وبين طين القبر كما عن غير واحد ومع عدمها فبالاصبع ذكره جماعة بل نسبه في الروض كما عن مجمع الفائدة الى الاصحاب وان لم نعثر له
على مستند ولعله لتحصيل صورة الكتابة وعليه فالاحسن الكتابة بالماء الخالص كما صرح به في الرياض تبعا لكاشف اللثام ويسحق الكافور باليد
كما عن الشيخين ولم نعثر له على مستند كما اعترف به جماعة وربما علل بحفظه عن الضياع وعن ط انه يكره سحقه بحجر ونحوه وجعل فاضله اي ما يفضل
من الكافور بعد مسح المواضع الواجبة والمستحبة على صدره على المشهور بل عن ئر الاجماع عليه وفي المحكي عن الفقه الرضوي وتلقى ما بقي على صدره وليس
في غيره من الاخبار الا وضع شيء من الكافور على الصدر فلا يحسن الاستدلال بها فيما نحن فيه كما وقع من بعض وكذا التعليل بكونه مسجدا في سجدة
الشكر وخياطة الكفن بخيوطه نسبه في محكي كره ومجمع الفائدة الى الشيخ والاصحاب وفي المشهور كراهة بل الخيوط بالريق بل عن المعتبر رأيت الاصحاب يجتنبونه
ولا بأس بمتابعتهم لازالة الاحتمال ووقوفا على الاولى وهو موضع الوفاق انتهى وربما يستأنس له بكونه من فضلات غير المأكول فلا ينبغي مصاحبته
الكفن له وفيه ما ترى والتكفين بالقطن على المشهور لرواية ابي خديجة الكتان كان لبني اسرائيل يكفنون به والقطن لامة محمد وافضله الابيض في
غير الحبرة للنبوي ليس من لباسكم احسن من البياض فالبسوه وكفنوا به موتاكم وعنه البسوا البياض فانه اطيب واطهر وكفنوا به موتاكم ويكره الكتان
بفتح الكاف لرواية يعقوب بن يزيد لا يكفن الميت في كتان وظاهرها عدم الجواز الا ان المشهور على الكراهة بل عن كره نسبه الى علمائنا بل هو صريح الاجماع
المحكي عن الغنية حيث قال افضل الاكفان الثياب البيض من القطن والكتان لكن ظاهره افضلية الكتان الابيض على غيره وهو خلاف المشهور وظاهر اتفاق
كره انما هو على القدر المشترك بين الكراهة والحرمة كما قد يدعى الاتفاق على الاستحباب مع وجود القول بالوجوب كما لا يخفى على من له انس بكلامهم فالعمل
برواية يعقوب بن يزيد المعتضدة بظاهر رواية ابي خديجة المتقدمة والرضوي لا يكفن في كتان ولا ثوب ابريسم لا يخرج عن قوة مضافا الى الاحتياط اللازم في امثال
المقام بناء على لزومه فيه ومع ثبوت اطلاق في ادلة التكفين وان يجعل الاكمام المبتدأة للقميص على المعروف بين الاصحاب وعن جماعة نسبة الحكم
اليهم مشعرة بالاجماع لمرسلة محمد بن سنان قلت له الرجل يكون له القميص ايكفن فيه قال اقطع ازراره قلت وكمه قال لا انما ذاك اذا قطع له وهو جديد
لم يقطع له كما فاما اذا كان ثوبا لبيسا فلا تقطع منه الا الازرار وعن المهذب انه لا يجوز وهو ضعيف ان اراد قطع لو هو جديد بل لم يقطع له كما فاما
اذا كان ثوبا لبيسا فلا تقطع منه الا الازرار وعن المهذب انه لا يجوز وهو ضعيف ان اراد الحرمة لضعف السند ويستفاد من ذيل الرواية وجه
للتقييد بالمبتدأة في كلام المص وغيره بل الظاهر ما الاطلاق فيه كما عن كره وهي وقد كشف اللثام ثم ان ظ الرواية كروايات اخر وجوب قطع الازرار
ففي صحيحة ابن بزيع سألت ابا الحسن ان يأمر لي بقميص اعده لكفني فبعث به الي فقلت كيف اصنع قال انزع ازراره وفي صحيحة ابن سنان ثم الكفن قميص

غير

غير مزرور ولا مكفوف وفي صحيحة ابن وهب يكفن الميت في خمسة اثواب قميص لا يزر عليه وازار [illegible] بها الطلاق فما دل على استحباب تكفين الميت في ثوب كان يصلي
ويحرم فيه وما دل على تكفين فاطمة بنت اسد رضوان الله عليها بقميص النبي لانهما ثوبان اصل التكفين فالقول بوجوب قطع الازرار متجه لولا
ظهور الاجماع على عدمه ويكره ايضا الكتابة على الكفن بالسواد ومن بعضهم التعبير بلا يجوز ومستند الكراهة غير واضح فضلا عن التحريم وعلله كاشف اللثام
تبعا لجامع المقاصد بكراهة التكفين بالسواد واستحبابه بالبياض وفيه ما لا يخفى وذكر جماعة منهم الثانيان تبعا للمحكي عن المعتبر وعن كراهة
الكتابة بغير السواد ايضا من الاصباغ ولا بأس بجميع ذلك من باب التسامح ويكره جعل الكافور في سمعه وبصره خلافا للمحكي عن الصدوق للروايات
المعارضة بروايات ومنه تقدم الكل ويكره ايضا تجمير الاكفان بالمجمرة وهي ما يدخن به الثياب باجماع علمائنا كما عن المعتبر ولما تقدم من قول امير
المؤمنين لا تجمروا الاكفان ولا تمسوا موتاكم بالطيب الا الكافور فان الميت بمنزلة المحرم ويكره ايضا قطع الكفن بالحديد كما عن الشيخين وقال في
يب انه سمعناه مذاكرة من الشيوخ وعليه كان عملهم قال في محكي المعتبر بعد حكاية ذلك عن الشيخ قلت ويستحب متابعتهم تخلصا من الوقوع في المكروه
وهو حسن وكفن المرأة الواجب على زوجها اجماعا محققا في الجملة ومحكيا عن ئر وجع وبه الاحكام وض وان كانت موسرة كما عن المعتبر وكره
نسبته الى فتوى الاصحاب ويدل عليه رواية السكوني عن جعفر عن ابيه ان امير المؤمنين قال على الزوج كفن المرأة اذا ماتت وفي مرسلة الفقيه
قال كفن المرأة على زوجها وقد استدل جماعة تبعا لصاحب المدارك من ثمة بصحيح ابن سنان عن ابي عبد الله قال ثمن الكفن من جميع المال وقال
كفن المرأة على زوجها والاظهر ما عن خبره وثق من كونه رواية مرسلة مستقلة ويؤيده خلو الصحيح في الكافي ويب عن هذه التتمة وكيف كان
فيكفي الروايتان وان كانتا ضعيفتين لانجبارهما بما عرفت المعتضد باطلاق بعض معاقد الاجماع لان الظاهر انهما مستند الاصحاب قديما
وحديثا فوجب لذلك انجبار سندهما انهما في قوة الخبر الصحيح ومن هنا يصح التمسك باطلاقهما من دون فرق بين الصغيرة والكبيرة المدخول بها
وغيرها الدائمة والمتمتع بها والمطيعة والناشزة لشمول الحكم لجميع اقسام الزوجة ولا يقدح عدم وجوب الانفاق في بعضها لان الحكم ليس منوطا
بوجوب الانفاق وان علل بها في محكي المعتبر وغيره فانما ذكروا ذلك ردا على من انكر الحكم من العامة كابي حنيفة ومالك واحمد والشافعي في احد قوليه
تمسكا بانقطاع العلقة وزوال ما يوجب الانفاق لما عن كره من ان التعليل بالانفاق ينفي وجوب الكفن في الناشزة واطلاق الخبر يشمله وكذا
المتمتع بها ضعيف ان اراد كون ذلك منشأ للتوقف فان العبرة باطلاق الخبر دون اختصاص التعليل واضعف منه ما عن مجمع الفائدة من انه
بعد تعليل اصل الحكم بما يرجع الى وجوب الانفاق قال وظ ذلك يقتضي قصر الحكم على الزوجة الدائمة المتمكنة فلا يجب للمتمتع بها ولا للناشزة
ثم نقل ما تقدم عن كره واستظهر منه التوقف ثم قال اقول عدم تعلق وجوب الانفاق لها بالزوج حال الحيوة لعدم صلاحية الزوجية في المتمتع
بها كذلك ولثبوت المانع منه في الناشزة وهو النشوز يقتضي عدم تعلق الحكم بوجوب الكفن بعد الموت بطريق اولى لان الزوجية تزول حينئذ
او تضعف وهذه يحصل له اختصاص الخامسة فيتقيد بذلك اطلاق الخبر مع ضعفه ولعل عدم الوجوب اظهر انتهى ويعلم ما فيه مما ذكرنا واضعف من الكل
دعوى انصراف المرأة الى غير المتمتع بها والناشزة فانها ممنوعة جدا في كثير من افراد الاولى وجميع افراد الثانية كما لا يخفى ويلحق بالزوجة المطلقة
رجعية لعموم المنزلة الواردة في بعض الاخبار ولا فرق ايضا بين الحرة والامة ولا فرق ايضا بين افراد الزوج الكبير والصغير والعاقل والمجنون والمختار
ج الولي والحق بالكفن جماعة من الاصحاب كالشيخ والحلي والمص في ئه والشهيدين والمحقق الثاني والفاضل المقداد وغيرهم مؤنة التجهيز بل لا اجد خلافا
فيه ولعله لفحوى وجوب الكفن عليه ولما مر من التعليل وفيه اشكال ولاجله توقف جماعة من متأخري المتأخرين تبعا للمحقق الاردبيلي ولو كان الزوج
معسرا لا يملك شيئا على الاظهر ما انفصل منها اليه ما يفضل عما استثني للمعسر فظ الاصحاب كما عن كره وجه وغيرهما عدم وجوبه عليه بل يكفن
من تركتها للعموم ما دل على اخراج الكفن من صلب التركة خرج منه ما دل عليه الروايات المتقدمة المخصصة بمن يجب في حقه البذل كما يدل عليه
لفظة على وهو الزوج الموسر لما دل على ان المعسر لا يطالب بشيء الا ان يقال ان ظ سوق الروايات في مقام بيان استقرار ذلك في نفسه كما في قولك
عليه دين ولذا لم يفرق في الزوج بين الصبي والمجنون وغيرهما وقد احتمل في محكي لك وجه شمول الحكم للزوج المعسر لاطلاق النص واحتمل بعض المعاصرين
بناء على عدم خطاب الزوج المعسر دفنها بلا كفن لان ادلة ثبوت الكفن في المال لا تشمل الزوجة والمفروض عدم خطاب الزوج ايضا والتحقيق فيما
ذكره في لك وجه انه ان اريد بذلك صيرورة الكفن مزاحما لما يجب على المعسر بذله من نفقة واجبي النفقة ويجب ابقاؤه من داره وثيابه ونحو
ذلك فلا دليل عليه بل ما يدل على استثنائها في وجوب وفاء الدين يدل على استثنائها في وجوب كفن المرأة لانه ايضا دين من الديون ولذا يقدم
كفن الزوج عليه اذا مات بعدها كما سيجيء وجهه وفي بعض الروايات الواردة في مستثنيات الدين كصحيحة الحلبي او حسنته لا تباع الدار في
الدين وكذا الخادم وذلك لانه لابد للرجل من ظل يسكنه وخادم ودلالته على ان ضرورتها معاش الرجل لا يزاحمها شيء نعم لو جعل التكفين من باب
الانفاق وجعل المؤنة امكن القول بالمزاحمة لكنه ممنوع وقد عرفت ضعف تعليل اصل الحكم بوجوب الانفاق ولذا لا يستقر في نفقة الزوج بعد
تكفينها من مالها وان منها مع ان نفقة الزوجة تبقى في الذمة وان اريد بذلك استقراره عليه وعدم سقوطه عنه بالاعسار بحيث لو اتفق غناه بعد

الظاهر تنفي الانفاق

التكفين

التكفين بكفن اخر قبل الدفن وان كان بعد التكفين بما لها فالوجوب عليه وعادت كفنها الى ورثتها وكذا لو اتفق موته معسرا قبل تكفينها اوجب تواج الكفن من تركته فهو حسن نعم لو صار غنيا بعد دفنها لم يكن لورثتها مطالبته لان الواجب كسوتها بالكفن لا بذل المال واما ما ذكره بعض المعاصرين من احتمال دفنها بلا كفن وان كانت موسرة لما تقدم من خروج الزوجة عن عموم ما دل على اخذ الكفن من التركة وعدم وجوبه على الزوج المعسر فهو ضعيف جدا اما على القول بعدم استقراره في ذمة المعسر فلضعف واضح لان عموم وجوب الكفن في التركة بالنسبة الى المدفونة المعسر باق بحاله واما على تقدير القول باستقراره عليه مع عدم خطابه به لاجل الاعسار كسائر الديون فللقطع بان المراد من ادلة وجوب اخذ الكفن من التركة بيان ما اخذ الكفن بالذات وانما دل النص والاجماع على تحمل الزوج اياه عن زوجته بحيث لا يحمل وجب في مالها على ما هو مقتضى الاصل ولا فرق بين عدم مال للزوج او وجود ما يتعلق به حق الديان او بعضهم بحجر او رهن او غيرهما وقد نبه على المرهون في مع صد وض ولو مات معا فالظاهر سقوط كفنها عنه وفاقا للكركي وجماعة ممن تأخر عنه كالمقداد والشهيد والمحقق الثانيين لعدم انصراف النص والفتوى ولو مات الزوج بعدها لم يسقط عن ماله كفنها ولو لم يخلف الا مقدار كفن واحد كفن به وفاقا للجماعة المتقدمة لتقدم كفنه على سائر الحقوق وسبق تعلق حقها به مدفوع بعدم تعلق حقها بالعين بل لو تعلق حقها بها ايضا كان كفنه مقدما على الحقوق المتعلقة بالعين ايضا كما سيجيء ولا فرق ظاهرا بين ما لو مات بعد وضع الكفن عليها او قبله ولا بين دفنها وعدمه لما سيعرف ولو مات بعد وضعه عليها فالاقوى ايضا وجوب نزعه لعدم القطع بخروجه بذلك عن ملك الزوج واحتمل في ض اختصاصها قال اما بعد الدفن فلا اشكال في الاختصاص **اقول** وفيه اشكال الا ان اتفق اخراجه للنبش بعد القطع بالخروج عن ملك الزوج كما سيجيء ولو لم يخلف شيئا وخلفت المراة كفنا ففي اختصاصها او اختصاصه وجهان مبنيان على ان الكفن المذكور انتقل الى الزوج الا انه وجب عليه تكفينها به او لم ينتقل اليه لانه معسر فلا ينتقل الكفن عنها لان الكفن مقدم على الارث ويلزم ظاهرا انها لو خلفت زائدا على الكفن فلا ينتقل الى الزوج ولا الى غيره شيء مما يقابل الكفن لان الارث بعد الكفن حيث وجب في مالها الا ان المذكور في حاشية الارشاد للمحقق الثاني انه لو كان الزوج معسرا خلفت الكفن فما ظاهره في احتسابه عليه من حصة ارثها وجهان اوجههما الاحتساب انتهى ويمكن الفرق بين ما لو يخلف سوى الكفن فلا ينتقل وبين ما لو خلفت غيره فينتقل الكل ثم ان مقتضى الاصل بقاء الكفن على ملك الزوج حتى لو اعرض عنه بمجرد بذله للزوجة فلو وجد الكفن ويئس عن الميت بان اكله السبع فالظاهر بقاء الكفن على ملك الزوج ولا دليل على انتقاله الى ملك الزوجة ولا على كونه في حكم مال الميت الذي لا ينتقل الى الورثة كارش الجناية على الميت بعد الموت ولا على كونه كالمباحات لما عرفت من ان الزوجة انما استحقت الكسوة والكفن نظير كسوتها في حال حيوتها بناء على القول بانها امتاع لا تمليك ولا فرق في ذلك بين ما قبل وضعه عليها وبين ما بعده حتى بعد الدفن اذا فرض اخراجها ثم الياس منها مع بقاء الكفن ومنه يظهر وجه النظر فيما ذكره في الروض تبعا للجامع صد حيث تردد فيما لو وجد الكفن ويئس عن الميت فاحتمل كونه لورثتها لاستحقاقه وعوده الى الزوج لعدم القطع بخروجه عن ملكه وتردد في الروض فيما تقدم من فرض موت الزوج بعد الزوجة ولم يخلف الا كفنا واحدا من انه لو كان موت الزوج بعد وضع الكفن على الزوجة امكن اختصاصها به اما بعد الدفن فلا اشكال في الاختصاص ثم انه لا خلاف ظاهرا في عدم وجوب كفنها ولو واجبا لنفقة على الشخص للاصل وعدم الدليل بل يظهر من الروض انه من المسلمات حيث نقض الاستدلال على وجوب كفن المراة بوجوب نفقاتها بغيرها ممن يجب الانفاق عليه فلا يستظهر على الخلاف ايضا بعض المعاصرين نعم كفن المملوك على مولاه اجماعا كما في كره وض وغيرها ولا فرق بين اقسامه نعم لو تحرر بعض المكاتب وجب عليه بعضه على المولى بالنسبة ولو لم يحصل من جزء الرقية ما يستر العورة ولم يحصل الجزء الحرية شيء يتم به فلك امكن سقوطه عن المولى لعدم الفائدة ولو كان مال المولى مما يمنع التصرف فيه لرهن ونحوه فكما تقدم في مال الزوج واعلم انه لا خلاف بين المسلمين الا من شذ من الجمهور في انه يقدم الكفن الواجب على الديون والوصايا والارث من الاصل دون المندوب وان كان ثياب التجمل مقدمة على الدين في الحي للفرق بان الحي يحتاج الى التجمل والميت الى برائة الذمة احوج ولا فرق بين تعلق التبعية بموجب مستقل كالقطع المندوبة ام تعلقت بخصوصيته من خصوصيات الكفن الواجب كاجادة الكفن وكون الازار الواجب بردا ونحوهما والتامل في القسم الثاني بناء على ان المندوب حد افراد القدر المشترك الواجب فللولي المخاطب بالمباشرة لغير مدفوع بان الكلام ليس في اختيار الولي بل الكلام في المتعلق بالتركة فاذا فرض ان المتعلق بها هو القدر المشترك فلا تسلط للولي على مزاحمة الوارث بعد بذل الوارث القدر المشترك والمستند في اصل المسئلة قبل الاجماع المحقق والمستفيض لبئر فيمن يموت ولا حلة كفنوه في ثوب ولم يسل عن ثلثه وفي صحيحة ابن سنان الكفن من جميع المال ورواية السكوني عن ابي عبد الله اول شيء يبدأ به من المال الكفن ثم الدين ثم الميراث وفي صحيحة زرارة قال سئلته عن رجل مات وعليه دين وخلف قدر ثمن كفنه قال يجعل ما ترك في ثمن كفنه الا ان يتجر عليه انسان فيكفنه ويقضى دينه بما ترك واطلاق الاخبار وكلام الاصحاب كما اعترف به في مع صد وض وك وحترة والرياض يقضي بوجوب تقدم الكفن على حق المرتهن وهو كك وفاقا للمحكي عن البيان لانه مقتضى رواية السكوني وصحيحة زرارة المتقدمتين الحاكمتين على مقتضى ادلة تعلق حق المرتهن والغرماء لان حقهم انما يتعلق بالشيء اذا وجب يفاد دينهم

وعنع

ومنع هنا وجوب الايفاء بادلة تقدم الكفن على الدين خلافا للذكرى فقال والمرتهن مقدم بجلاد عرما الغلس انتهى وفيه ما عرفت وتردد في ذلك وفي تقديمه على حق المجني عليه المحقق والشهيد الثانيان بما ذكرنا من اطلاق النص والفتوى ومن ما اقتضاء الرهن والجناية ثم احتملا الفرق بين الجناية والرهن بان الدين في الرهن يتعلق بالقيمة ولا يستقل الاخذ بالاخذ بخلاف الجناية عمدا وخطاء ثم قال والمسئلة موضع تردد ولئن كنت لا استبعد تقديم الكفن في المرتهن انتهى **اقول** الظاهر انه لا ينبغي الاشكال في تقديم الكفن على الرهن لانه مقتضى تقدمه على جميع الديون في النص والفتوى ويشكل في الجناية خطاء واما الجناية عمدا فالاقوى تقديمها على الكفن لان الحيا المجني عليه بل الاقوى تقديم الجناية مطلقا وفاقا للمحكي عن البيان لاصالة بقاء الحق ومنع المرخرج عنهما في الرهن المنصرف الى الدين عن الكفن وفي صدقه على المجني عليه وانصرافه اليه نظر وهذا كله لو تقدم الرهن والجناية ولو تأخرا عن الموت فقطع في الروض تبعا للجامع صد بتقديم الكفن ولعله لسبق استحقاق الميت له وفي محكي البيان ولو جنى بعد الموت تعارض سبق تعلق الكفن بعينه ولحوق تعلق الجناية وهو اقوى ويلحق بالكفن جميع ما ذكرنا من مؤن التجهيز التي لا يتوقف عليها كعوض الاشياء المصروفة في التجهيز كالماء والخليط وعوض المدفن وكاجرة الغاسل والحفار والحمال اذا لم يتعين عليها الا من ياخذ الاجرة عصيانا او استحقاقا كاجر الغسل ونحوها فان المتيقن خروج الاشياء المصرفة في التجهيز كالماء والخليطين والكفن واجرة المدفن واشكل من ذلك انه لو توقف مباشرة الغسل على بذل مال لظالم يمنع من الغسل والدفن في الارض المباحة ونحو ذلك ثم يقدم بعد الكفن ومؤنة التجهيز الدين ومنه الزكوة والخمس والكفارات وفي دخول رد المظالم المتعلقة بالذمة وجهان بل قولان من كونهما كسائر الديون او الاموال المتعلقة بالذمة ومن عدم شمول ادلة تقديم الدين لها مضافا الى استمرار السيرة بعدم الاجتناب عما انتقل من الظلمة المشتغلين باخذ الاموال قهرا الى اولادهم بعد وفاتهم والمعاملة معها معاملة باقي اموالهم وفيه نظر ثم يقدم بعد الدين الوصية المتبرع بها ومنها الوصية بقضاء الصلوة والصيام عنه ولو علم اشتغال ذمته بها لعدم تعلقها بالمال لولا الوصية بل الاصل وجوبها على الولي ان قلنا بعمله بجميع ما فات حتى اقتصرنا في محمله على ما فات لمرض ولم تكن هناك ولي فالاصل عدم وجوبها على احد وعدم وجوب الاستنابة فيهما على ما سيجيء في باب الوصية انشاء الله والباقي من جميع ذلك من التركة ميراث وعن مع صد لو ضاقت التركة عن تمام الكفن فالممكن ولو امكن ثوبان فاللفافة لا بدمنهما او يبقى كل منها لاخر بحيث ما الميزر لستره والقميص لانه ميزر وزيادة ما انتهى ولعل تقديم القميص اولى ولو تعذر ما يواري فيه عظي بما يسترجعل على بجليته حشيش ونحوه كما عن المعتبر وكره ومع صد كان يفعل النبي ذلك ببعض اصحابه ويؤيده انه استر للميت واستر باحترامه ولو كثرت الموتى وقلت الاكفان ضن المعتبر انه يجعل الرجلين والثلثة في الثوب الواحد لحمزة وما لا باس به انتهى وحكاه في كره عن بعض طرق العامة الى جابر ونفى الباس في المعتبر لمراعاة اصالة الجواز عند الضرورة ويستحب للمسلمين بذل الكفن للميت لو فقد الكفن ففي رواية سعيد بن طريف من كفن مؤمنا فكانما ضمن كسوته الى يوم القيمة وليس واجبا بلا خلاف كما عن التذكرة وحكى بل في الرياض وشرح الوسائل كما عن اللوامع الاجماع على عدم الوجوب ويدل عليه قبل ذلك اصالة البرائة كما لا يجب كسوة الحي الا اذا توقف عليه بقاء حياته ومنه يظهر ان قوله في الروايات الاتية حرمة بدن الميت ميتا كحرمته حيا الى اخرها شيئا لا يدل على وجوب بذل الكفن كما لا يجب بذل الكسوة للحي ولا بذل ما لطهارته ومد لا نسرح على عدم الوجوب وضح واما الاطلاقات وجوب التكفين وجوب ان كان يتراءى من اطلاقات الوجوب فيها وجوب تحصيل مقدماته التي من جملتها بذل الكفن وكذا اطلاق وجوب تغسيل الميت يدل على وجوب تحصيل الماء ولو بالشراء كما ان الامر بغسل الثوب بالسدر وغسل مواضع الوضوء والغسل يقتضي ذلك الا ان الانصاف يقتضي الاعتراف بعدم الظفر على دليل مطلق يدل على ايجاب تكفين الميت بحيث يفهم وجوب تحصيل الكفن له ومما يستدل له بعض مشايخنا باطلاق مثل الكفن فريضة للرجال ثلثة اثواب الحديث وفيه ما لا يخفى من كونه مسوقا لبيان مقدار الواجب من دون تعرض لمحل الوجوب بل ربما يخطر بالبال ان يقع على تقدير تسليم ورود الاطلاقات ان الظاهر بعد ملاحظة ادلة وجوب الكفن في المال وثبوت كفن المرئة على زوجها ان تلك الاطلاقات لا تفيد الا انه يجب على الناس كفاية ستر الميت في كفنه الواجب في ماله او على الزوج لا وجوب ستره في كفن مطلق والا لكان وجوب بذل الكفن الذي هو من مقدمات التكفين واجبا على الناس كفاية وعلى الزوج عينا فوجوبه عينا على بعض الناس كاشف عن عدم وجوبه كفاية على جميعهم وهو كاشف عن ان المراد من تلك الاطلاقات ستره في كفن مبتذل له من ماله او من زوجه او من متبرع ومما ذكرنا يعلم عدم وجوب تكفينه من الزكوة ونحوها لعدم الدليل فان الزكوة ليست مخصوصة به بل مقتضى اطلاق ادلة مصارفها من الفقراء والمساكين عدم جواز صرفها فيه من جهة ان الظاهر منهم الاحياء بل هو صريح ايجاب حكمة الزكوة نعم لا باس بصرفها فيه من جهة سبيل الله بناء على ان المراد منه كل خير لكنه يختص بالزكوة فلا يجري في الخمس هذا كله لو لا ما رواه ابن محبوب عن الفضل بن يونس الكاتب عن ابي الحسن قلت له ما ترى في رجل من اصحابنا يموت ولم يترك ما يكفن به اشتري له كفنه من الزكوة فقال اعط عياله من الزكوة قدر ما يجهزونه فيكونون هم الذين يجهزونه قلت فان لم يكن له ولد ولا احد يقوم بامره فاجهزه انا من الزكوة قال ان ابي كان يقول حرمة بدن الميت ميتا كحرمته حيا فوار بدنه وعورته وجهزه وكفنه وحنطه واحتسب بذلك من الزكوة وشيع جنازته قلت فان اتجر عليه بعض اخوانه بكفن اخر وكان عليه دين ايكفن بواحد ويقضي دينه بالاخر قال لا ليس هذا ميراثا تركه انما هذا شيء صار اليه بعد وفاته فليكفنوه بالذي اتجر عليه ويكون الاخر لهم يصلحون به شانهم ولا يخفى السند على الفضل الموثق عن النجاشي وان حكى عن الشيخ انه كان واقفيا مع ان ابن محبوب

من

من اجمع على تصحيح ما يصح عنه هذا كله مضافا الى منع اختصاص الزكوة بالفقراء والمساكين ولذا يؤدى دين الغارم من الزكوة وان كان ميتا
بل لعله يوجب الجواز فيما نحن فيه بطريق اولى كما عرفت وان ذكر فيه ان فيه ما فيه لكن فيه ما فيه بعد ما علمنا من حكم الشارع بتقديم الكفن على
الدين ان ستره اهم فى نظر الشارع من ابراء ذمته وكيف كان فيكفى فى المسئلة ما ذكرنا من الرواية الا ان فى استفادة الوجوب منها كما فى كره
هر ونهج ومع صدره مجمع الفائدة وجزم بنظر الا ان ظاهر كلام السائل السؤال عن الرجحان وجعل حرمته بدنه ميتا كحرمته حيا مع انه لا يجب
الكسا للحى العارى من الزكوة بل يتخير بينه وبين صرفها فى مصرف اخر فيوجب سوق الامر بالمواراة والتكفين والتحنيط من الزكوة مساق امره
بتشييع جنازته وكانه لذلك كله احتمل كاشف اللثام استحباب ذلك ثم لو كان هناك بيت مال والمراد به كما عن مع ما عدا الاموال التى تستفاد
من خراج الارضين المفتوحة عنوة وسهم سبيل الله من الزكوة وجب ذلك لان بيت المال معد لمصالح المسلمين وهذا من اهمها اذا لم يوجد
ما هو اهم او مساو ثم ان ما تضمنه الرواية من اعطاء عياله ليجهزوه محمول على الاستحباب اذ لم يقل احد بوجوبه كما فى الروض ولعل الحكمة فيه ما
ذكر فى الرواية فى قوله ليكونوا هم الذين يجهزونه لا يدخل عليهم شئ بتكفين الاجنبى ويقال للفقير ميته كفن غريب وقد يحمل على الاستحباب
ما تضمنه من انه لو اتجر عليه احد بكفن كفن بالكفن المتجر عليه وتولى الكفن المبذول لعياله يصلحون به شأنهم والا فيمكن استفادة سهم وجهه
فى دين الميت وهو ينحصر اخر من مصارف الزكوة الا ان تكون اعطائهم على وجه التمليك لهم اذا كانوا على صفة الاستحقاق لكنه يخالف قوله انما
هو شئ صار اليه بعد وفاته ويحتمل ان يحكم بمقتضى الرواية على ان بذل الكفن ملكا للميت بمجرد اعطائه للصرف فيه لكن لم ينتقل منه الى الوارثه
لا على وجه الارث بل حكم شرعى وكيف كان فمن ذلك الذى فى الرواية على ما استشهد له به فى كره من انه لو خلف كفنا فتبرع عليه باخر كفن بالمتبرع عليه و
ترك الاخر للورثة لا يقضى عنه لانه شئ صار اليه بعد وفاته فلا بعد تركه وكيف كان فالمتعين فى الفرض المذكور صرف ما خلفه فى ديونه كما صرح
به فى صحيحة زرارة المتقدمة فى صدر المسئلة ولو خرج منه اى من الميت نجاسة فان كان قبل التغسيل وجب ازالتها مطلقا قبل الشروع فى اصل الغسل
او فى غسل العضو المتنجس على الخلاف المتقدم وكذا لو خرجت منه فى اثناء الاغسال او الغسلات وان كانت نجاسة حدثية فالمش وجوب غسلها ايضا
خاصة وعن كره وجوب استيناف الغسل لاستصحاب الصحة ولتصاعد الاقسام واطلاق الادلة وخصوص مرسلة يونس المتقدمة الامرة بمسح بطنه فى كل
من الغسلتين الاولين وانه لو خرج شئ فانقه ثم اغسل راسه الى اخره لكنها مخصصة بما اذا خرج بين الاغسال لكن الظاهر عدم القائل بالفرق بين الاغسال
والغسلات ثم لو قيل ان الرافع للحدث هو الغسل بالقراح والاولين للتنظيف ولذا احتمل جوازهما بالمضاف كما تقدم سقط الاستدلال راسا
لكنه خلاف التحقيق هذا كله مضافا الى ما تقدم من ان الاقوى عدم استيناف الغسل اذا احدث فى اثنائه بما يوجب الوضوء فان هذا الغسل كغسل
الجنابة او عينه ولو سلم وجوب الاستيناف فى غسل الجنابة لما ذكرنا من رواية عرض المجالس فلا ريب انه مختص بالحدث الصادر من الحى ومنع
تاثير الصادر من الميت بالنسبة الى وضوئه فضلا عن غسله ومن هنا اتضح فساد التمسك لوجوب الاستيناف كما عن العلامة بما دل على ان هذا
الغسل غسل الجنابة او مثله فان كونه كذلك يقتضى انتقاضه بحدث يعرض عن عروضه فى اثنائه ونحن نمنع كون الصادر من الميت حدثا يوجب طهارة
صغرى او كبرى ودعوى ان رواية عرض المجالس قد دلت على كون نفس البول والريح والمنى موجبات لاستيناف الغسل لا على ان الحدث كذلك حتى
يمنع كون هذه من الميت احداثا مدفوعة بان المسلم هو ان هذه الامور الصادرة من الحى موجبة لاحكامها على ان يكون لمجموع الشخص مدخلية
فى ذلك فان المذكور فى الرواية فان احدث حدثا من ريح او بول او منى او غائط فاعد غسلك واسك من هنا يعلم عدم وجوب الاستيناف ولو كان الخارج
هو المنى وقد يدفع عموم ذلك التشبيه بان المراد المماثلة فى كيفية الغسل وفيه ان الاخبار المستفيضة دالة على ان الميت جنب لا بد من تغسيله
ليرتفع جنابته فبعد تسليم كون الخارج من الميت حدثا لا اجمال المنع كونه موجبا لاعادة الغسل بعد فرض ان الجنابة لا يرتفع الا بغسل لم
يتخلل فى اثنائه حدث واضعف من عموم التشبيه المتقدم التمسك بمفهوم القيد فى مرفوعة سهل المرسلة اذا غسل الميت ثم احدث بعد الغسل
فانه يغسل الحدث ولا يعيد الغسل ونحوها رواية روح عن ابى عبد الله وان كان خروج النجاسة بعد تمام الغسل قبل التكفين فالظاهر انه لا
خلاف فى وجوب ازالتها ونسبه كاشف اللثام الى قطع الاصحاب والفاضل ويومى اليه ظاهر المحكى عن عبارة المعتبر ويدل عليه مضافا الى نقل عدم الخلاف
المعتضد بالشهرة والى فحوى ما سيجئ من وجوب تطهير الكفن والى التعليل لتغسيله فى الاخبار بتوطيه لملاقية الملائكة وهو طاهر ولانه اذا مات
كان الغالب عليه النجاسة والانزوال الاذى فاحب ان يكون طاهرا اذا باشر اهل الطهارة ظاهر الاخبار المستفيضة كمرفوعة سهل المتقدمة ورواية
روح عن ابى عبد الله قال ان بدا شئ من الميت بعد غسله فاغسل الذى بدا ولا تعد الغسل وفى رواية الحسين بن مختار يغسل ذلك ولا
يعاد عليه الغسل ومن هذه الاخبار مضافا الى الاصل يعلم عدم وجوب اعادة الغسل ولو كان الخارج منيا خلافا لما عن العمانى من وجوب الاعادة
بمطلق الحدث وهو شاذ لم نجد له مستندا ولو كان بعد التكفين واصاب الكفن فان كان قبل وضعه فى القبر غسل منه جسده لاطلاق ما مر
من الادلة جميعا وكذا تجب ازالة النجاسة من كفنه بلا خلاف ظاهرا الا من المحكى عن سلار حيث جعل من المستحب قرض الكفن لو اصابته النجاسة على

تقدير عدها ما له الاستحباب خصوص القرض دون اصل الازالة وهو شاذ بل ظاهر الاردبيلى الاجماع على خلافه حيث قال اما ازالة النجاسة عن البدن
والكفن لو فرضت نجاسته قبل الدفن والقرض لو خرجت بعده فكانه لوجوب ازالة النجاسة بالاجماع ونحوه انتهى ويدل عليه ما يستفاد من
الاخبار الاتية الامرة بقرض الكفن والاخبار المتقدمة الامرة بغسل النجاسة الخارجة من الميت وازالتها الشاملة للثوب والبدن هذا مضافا
الى ما تقدم من الاجماعات على عدم جواز التكفين فى مطلق ما لا يجوز الصلوة فيه وما تقدم من ان الميت بمنزلة المحرم بناء على وجوب ازالة المحرم
النجاسة من ثوبه وكيف كان فلا خلاف فى وجوب اصل الازالة انما الخلاف فى انه يغسل مطلقا مع الامكان ولو وضع فى القبر كما عن ظ البيان وصريح
مع وحاشية نهج ويمكن حمل كلام كل من اطلق على الغالب من تعذر الغسل او تعسره بعد الوضع فى القبر او يقرض مطلقا كما عن ظ الشيخ
وابن حمزة وابن البراج لظاهر الروايتين الاتيتين او الفصل بين ما لو اصابت الكفن بعد وضعه فى القبر فانها تقرض وبين ما لو اصابته قبله
يغسل كما عن ظ الصدوقين واكثر الاصحاب منهم الحلى والمحقق والمص للرضوى ولان ازالة النجاسة عن الكفن واجب اتفاقا وقرضه اتلاف للمال
من غير داع اليه ولا دليل عليه قبل الوضع فى اللحد عدا اطلاق مرسلة ابن ابى عمير اذا خرج من الميت شئ بعد ما يكفن فاصاب الكفن يقرض منه وخبر
الكاهلى عن ابى عبد الله اذا خرج من منخر الميت الدم او الشئ بعد الغسل فاصاب العمامة او الكفن قرض بالمقراض لكنهما محمولان على صورة تعذر
الغسل بقرينة خلوهما من الامر بغسل البدن مع اقتضاء المقام لبيانه فلا يصلحان لتخصيص ادلة اتلاف المال ولا لمعارضة الاخبار المتقدمة الامرة
بغسل النجاسة وازالتها بقول مطلق ومنه يظهر ما فى خيرة مع من دعوى امكان تخصيص ادلة اتلاف المال بهاتين الروايتين او تخصيص
الاخبار المتقدمة بما اذا لم يصب النجاسة الكفن والجمع بينها وبين هذين الخبرين بالتخيير وبما ذكرنا يعلم ان التحقيق هو القول بوجوب الازالة
لادلة وجوبها من غير تعيين للغسل والقرض واما اخبار تعيين الغسل المتقدمة سيما الغسل الكفن محمولة على الغالب مع امكان ازالتها
بالقرض مع ان التعبير فيها بالغسل فيما نحن فيه لاجل شمولها للازالة عن البدن واما اخبار القرض فضعيفة فقد عرفت انها ظاهرة فى انفسها
وبملاحظة عدم التعرض فيها للازالة عن البدن على صورة عدم تيسر الغسل هذا مع كون القرض تضييعا للمال والاحوم وان سقط به وجوب الازالة
هذا مع امكان الامرين ولو تعذر القرض تعين الغسل بلا اشكال ولو تعذر الغسل تعين القرض وان كان اتلافا للمال لان الاتلاف الواجب لا
يسمى تضييعا ولو تعذر الغسل واستلزم القرض افساد الكفن فالمحكى عن كره وض وحاشية نهج انه يترك الكفن بحاله ولعله لان الواجب هى
الازالة غير ممكنة ووجوب التبديل يحتاج الى دليل وليس هذا مما يستفاد من ادلة وجوب الازالة من عدم صلاحية الكفن المتنجس لكونه كفنا
سواء كان نجسا ابتداء او تنجس بعد التكفين به وح فيجب على الولى الابدال لكن يمكن ان يق ان تنجس الكفن بعد التكفين به لا يوجب عدم صلاحيته
لبقائه كفنا كالنجاسة الابتدائية المخرجة عن صلاحية التكفين به غاية الامر انه يجب تطهير الميت ثوبه وبدنه عند الامكان وحيث ما فرض
عدم الامكان فيسقط الوجوب ويجب ان يطرح معه فى الكفن كل ما سقط من شعره وجسمه وظفره وجلده بلا خلاف كما عن ظ خيرة بل اجماعا كما عن
نه الاحكام وتذكرة الا ان المحكى عن الجامع النص على الاستحباب وقد تقدم ذلك مع الاخبار الظاهرة فى وجوب غسله فى مسئلة كراهة تسريح شعر
الميت وقص اظفاره وتامل فيه المحقق الاردبيلى على ما حكى عنه حيث قال اما وجوب طرح ما سقط منه معه فى الكفن فقيل للاجماع المذكور فى
كره واما وجوب غسله الذى كان ذلك الدليل على اصله الذى سقط منه فكانه للاستصحاب وفيه تامل انتهى **اقول** اما وجوب اصل غسله فقد
تقدم فى موثقة عبد الرحمن بن ابى عبد الله فلا حاجة الى الاستصحاب واما وجوب تغسيله الاغسال الثلثة فلعله لانصراف الغسل فى الموثقة
الى الاغسال المعهودة واما التامل فى الاستصحاب فلعله من جهة ان وجوب تغسيل الاجزاء انما كان عند الاتصال كما لو انفصل مثل ذلك
عن بدن الجنب وفيه نظر الا ان المسئلة لا تخ من اشكال فالاحتياط مما لا ينبغى ان يترك والشهيد اذا مات فى المعركة يصلى عليه من غير
غسل ولا كفن باجماعنا كما عن ف والغنية وكره ولك وكشف اللثام بل باجماع اهل العلم خلا سعيد بن المسيب والحسن كما عن المعتبر وكره
لحسنة ابان بن تغلب او ابن هاشم عن ابى عبد الله الذى يقتل فى سبيل الله يدفن بثيابه ولا يغسل ولا يغسل الا ان يدركه المسلمون
وبه رمق ثم يموت فانه يغسل ويحنط ويكفن ان رسول الله كفن حمزة فى ثيابه ولم يغسله ولكن صلى عليه ومضمرة ابى خالد اغسل كل الموتى
الغريق واكيل السبع وكل شئ الا ما قتل بين الصفين ومصحح زرارة واسماعيل بن جابر عن ابى جعفر قلت له كيف رأيت الشهيد يدفن
بثيابه قال نعم فى ثيابه بدمائه ولا يحنط ولا يغسل ويدفن كما هو وعن الفقه الرضوى وان كان الميت قتيل المعركة فى طاعة الله عز اسمه لم يغسل
ودفن فى ثيابه الى غير ذلك من الاخبار لكن الجميع عدا الرضوى خال من التقييد بالموت فى المعركة وليس فيها ايضا ما يدل على اختصاص الحكم
بمن استشهد بين يدى الامام بل هى معنونة اما بالشهيد واما بمن يقتل فى سبيل الله واما بمن قتل بين الصفين مع ان المحكى فى كلام جماعة
عن المش ان المراد هو المقتول فى المعركة بين يدى النبى او الامام بل ظ المحكى عن خيرة انه ظ الاصحاب لا الاقوى ان المراد به كل من قتل فى جهاد حق
وفاقا للمحكى عن الغنية والكافى والمحقق والمص فى محتمل كره والشهيدين والمحقق الثانى وصاحب المدارك وخيرة وجمع من متاخرى المتاخرين ونفى
استبعاده كره وقوع السؤال من الروايات لفرض لا يحتاجون اليه ابدا نعم الاقوى اعتبار الموت فى المعركة والمراد بها المحل المتلبس بالعراك

وبيرد موغسل وعن فى لو جرح بالمعركة ثم مات قبل ان ينقضي الحرب ويتنقل
ويتفرع عليه كما فى كشف اللثام وغيره انه لو انقضى الحرب بيرد موا ونقل وبيرد موغسل... وضعفها منجبر بما عرف من الشهرة بل
عنها فهو شهيد انتهى وحمل عليه مضافا الى الظاهر معاقد الاجماعات ان ذلك هو الظاهر من مضمرة ابى خالد المتقدمة وضعفها منجبر بما عرف من الشهرة بل
حكاية الاتفاق على هذا التقييد صريحا عن غيره واستظهار الاجماع عن مجمع البرهان ولا فرق فى ذلك بين ان يدركه المسلمون وبه رمق لا على ما استظهره
فى محكى مع ما عن اطلاق الاصحاب واجماع كرة اقول وشمله الاجماع المحكى عن المعتبر وكره وغيرهما واما قوله فى حسنة ابان وغيرها الا ان يدركه المسلمون وبه
رمق فلا دلالة فيها على كفاية عشوره مسلم عليه حيا فى التغسيل وان لم ينقض الحرب ولم ينقل من المعركة فلعل المراد هو الادراك الكامل اما بادراكهم اياه حيا
بعد تقضى الحرب واما بنقلهم اياه من المعركة الى معسكرهم ثم ان ظ النص وكلام الاصحاب كما عن جماعة انه لا فرق فى هذا الحكم بين الصغير والكبير والرجل والمرئة
والحر والعبد ولا بين من قتل بسلاحه او بغيره ولا بين من قتل بالجرح او بغيره من الاسباب وعن ظ كشف اللثام الاتفاق فى خصوص الصغير والمجنون و
عن المعتبر نسبة الخلاف فى الصغير الى ابى حنيفة ورده بالاطلاق ويؤيده ما روى من انه كان فى قتلى بدر واحد بعض الصغار وقضية رضيع مولانا سيد
الشهداء معروفة ولم ينقل تيممه روحى له الفداء وهو حسن الا ان الظاهر من حسنة ابان وصحيحة المقتول فى سبيل الله فيختص بمن كان الجهاد راجحا فى حقه ا د
بوجه به كما اذا توقف دفع العدو على الاستعانة بالاطفال والمجانين ثم الظ انه لا خلاف فى وجوب تغسيل المقتول ظلما بغير الجهاد كما لو قتل دون نفسه او ماله او
عرضه وان ورد ان من قتل دون مظلمته فهو الشهيد لا الاموات التى وردت انهم بمنزلة الشهيد عن المعتبر وكرة وغيرهما دعوى الاجماع على ذلك ويدل عليه
مضافا الى مضمرة ابى خالد المتقدمة الادلة القطعية الدالة على وجوب تغسيل كل مسلم مع ان اطلاق الشهيد على هؤلاء مجاز من باب التنزيل لكثرة الثواب
وسهولة الحساب ويؤيد الحكم رواية العلا بن سيابة عن رجل قتل وقطع راسه فى معصية الله يغسل ولا منه الدم ثم يصب عليه الماء صبا الحديث ولا فرق
فى سقوط الغسل عن الشهيد بين الجنب وغيره وكذا الحائض والنفساء لعدم وجوب الغسل على الميت ولا يجب تغسيله غسلها على الحى سيما على المختار من
كون وجوب الغسل مطلقا غيريا خلافا للمحكى عن السيد فى شرح الرسالة والاسكافى فاوجبا غسل الجنابة لما ورد من ان الميت الجنب يغسل غسلين
ولما روى من تغسيل الملائكة حنظلة بن الراهب حيث انه خرج الى الجهاد جنبا والظ انه لم يعلم به المؤمنون حتى قال النبى ما شان حنظلة رايت الملائكة
يغسلونه فقيل له جامع فسمع الصيحة فخرج الى الجهاد ولو وجد فى المعركة ميت وعليه اثر القتل فلا خلاف ظاهرا فى سقوط تغسيله ولعله لمراعات الظ
فلا يجرى اصالة عدم القتل فيرجع الى اصل البرائة بناء على ان الاشتباه فى مصداق لعنوان المخرج من العام يوجب عدم جواز التمسك فيه بالعموم ولو لم يو
فيه اثر القتل فلا خلاف ظاهرا فى سقوط تغسيله ولعله لمراعات الظ فلا يجرى اصالة عدم القتل فيرجع الى اصل البرائة بناء على ان الاشتباه فى مصداق
العنوان المخرج من العام يجب عليه التمسك فيه بالعموم ولو لم يوجد فيه اثر القتل ففيه قولان للشيخ والاسكافى وعن الحدائق الظاهر ان الاول هو المشهور
وبه صرح المحقق فى المعتبر ولعله لاصالة البرائة بناء على ما عرفت ويرد عليه اصالة عدم تحقق الشهادة بناء على انها مانعة من وجوب التغسيل كما هو الظاهر لا ان
الموت حتف الانف شرط فى الوجوب كما لا يغسل الشهيد كذلك لا يكفن اذا كان عليه ثياب بل يدفن بثيابه اجماعا محققا ومستفيضا نعم حكى عن المفيد وسلار
ايجاب نزع السراويل وعن الاول تقييده بما اذا لم يصبها الدم والروايات حجة عليهما لصدق الثوب عليه كما صرح به جماعة ويجب ان ينزع ما ليس بثوب كالجلود
وان اصابه الدم اذ لم يؤمر بابقائه فهو تضييع مال والمشهور ان الفرو والجلود كالخفين ينزع عنه لعدم كونها من الثياب وهو حسن والقدماء هنا اقوال
لم نعثر لشئ منها على مستند يعتمد عليه ووجوب دفنه مع ثيابه عينى والظ الامر لا يتخير بينه وبين الكفن ويظهر من الروض انه متفق عليه ثم انه لو لم يبق
على الشهيد ثياب فالمحكى عن جملة من الاصحاب وجوب تكفينه لعموم ادلة التكفين خرج منه من له ثياب ولصحيحة ابان بن تغلب الدالة على ان النبى كفن حمزة
لانه جرد لكنها معارضة بصحيحة زرارة واسماعيل المتقدمة وفيها انه دفن حمزة فى ثيابه وبنحوها حسنة ابان المتقدمة فالعمدة العموم والمشهور بين مطابنا
كما عن لف وكرة ان صدر الميت كالميت فى جميع احكامه يغسل ويحنط ويكفن ويصلى عليه ويدفن بل عن ظ مجمع الفائدة دعوى الاتفاق عليه وعن ف و
قه الاتفاق على وجوب الصلوة والظ انه مستلزم لسائر الاحكام اما بالاولوية او لعدم القول بالفصل ويدل على الحكم مضافا الى ما ذكروا الى القاعدة
المعمول بها فى المقام ككثير من المقامات من عدم سقوط الميسور بالمعسور المرفوعة المحكية عن جامع البزنطى فى المقتول اذا قطع بعض اعضائه يصلى على العضو
الذى فيه القلب وتقريب منها مرسلة الصدوق بناء على ان المتبادر من العضو الذى فيه القلب هو المستقر لهو الصدر ولكن الانصاف ظهورها فى اعتبار
فعليته وجود القلب فى العضو ومما يستدل به ايضا رواية الفضيل بن عثمان الاعور عن الص عن ابيه فى الرجل يقتل فيوجد راسه فى قبيلة ووسطه وصدره ويداه فى
قبيلة والباقى منه فى قبيلة قال ديته على من وجد فى قبيلته صدره ويداه والصلوة عليه بناء على انه لا اعتبار بوجود اليدين وانما ذكروا الامام لانه
موردا لسؤال فيكون الرواية ح صريحا باعتبار الملازمة قرينة على انه لا اعتبار بوجود القلب فعلا وانما العبرة بمستقره اللهم الا ان يق ان الاطلاق محمول
على الغالب من وجود القلب فعلا فى القطعة المشتملة على الصدر واليدين ثم لو سلمنا الاطلاق فى الرواية يمنعنا كون ذكر اليدين لمجرد اشتمال السؤال
عليه فلعل له مدخلية وح فلا تعارض بين الرواية والمرفوعة حتى تكون الرواية قرينة للمرفوعة بل الحكم يجعل الحكم منوطا بالصدر مع وجود القلب
فيه فعلا او بمنضما الى اليدين ومن ذلك يظهر انه قد اجاد المحقق فى المعتبر حيث جعل الاحكام منوطة بالعضو الذى فيه القلب او بالصدر مع اليدين

او مجموع

او مجموع عظام الميت عملا بظاهر المرفوعة ونحوها ورواية الفضيل ورواية على بن جعفر والعلا بن فيمن اكله السبع او الطير فتبقى عظامه بلا لحم
ولكن الاجود منه ذلك اعتبار وجود القلب فعلا فى الصدر واليدين لما عرفت من انه الغالب المنصرف اليه الاطلاق نعم لو بقى منضما بصدره انسانا مقطوع
الراس والرجلين فلا اعتبار بوجود القلب فعلا كما لا اعتبار به مع وجود مجموع عظام الميت فالحاصل ان المستفاد من الاخبار هو الصدر مع القلب او
ما يصدق معه انه انسان ولو بقيد كونه مقطوع الاطراف او يصدق انها عظام انسان والحكم فى الاخير موافق للمشهور فان كان مرادهم الفرد الغالب
من وجود القلب فى الصدر المتخلل فيه مخالفة لما ذكرنا وان ارادوا انه يثبت الحكم للصدر ولو خلى عن القلب فالحكم بوجوبه لا يخ من اشكال لعدم الدليل
الا ان يتمسك بما ذكرنا من القاعدة المنجبرة من حيث ضعفها كما سندا ودلالة بالشهرة وحكاية الاتفاق ويعمل بذلك كله بتجرد دلالة المرفوعة
ويكون فى سندها وجودها فى جامع البزنطى وكون الرواية من ابن عيسى الذى كان يخرج من قم من يروى عن الضعفاء ويعتمد المراسيل مع اعتضادهما
بالاخبار الموجبة للصلوة على النصف الذى فيه القلب لخصوص مرسلة الصدوق المتقدمة ومع ذلك فهو احوط واحوط منه ما عن الاسكافى من
اجراء الاحكام على كل عضو تام كما فى مرسلة محمد بن خالد ان وجد له عضو من اعضائه تام صلى على ذلك العضو وان لم يوجد له عضو تام لم يصل
عليه ودفن ونحوها ما من جامع البزنطى عن ابن المغيرة انه بلغنى عن ابى جعفر انه يصلى على كل عضو رجلا كان او يدا والراس جزءا فاذا نقص من يد ودرجل
او لابد والا صلوة عليه لكنهما لا تقاومان الاخبار الكثيرة الناهية لوجوب الصلوة فيما ليس فيه القلب سوى الراس بالخصوص كما فى مرسلة الصدوق فيحملان
على الاستحباب وهل يجب التحنيط فى الصدر المشتمل عليه كما عن الشيخ وسلار بل المش الاقوى نعم مع وجود موضع التحنيط لعموم القاعدة المنجبرة بما
مر وكذا الخلاف للمقلدين وان لم يوجد فلا يجب ثانيا للشهيد والمحقق الثانى دعاوه للاصل لوضوح عدم جريان القاعدة المتقدمة هنا والمرفوعة لا تثبت الا
الا وجوب الصلوة التى لا يستلزم بحكم الاولوية والاجماع الا وجوب التغسيل والتكفين واما اطلاق الفتاوى بكونه كالميت فلا يقتضى ازيد من وجوب
تحنيطه فى الحنوط فيختص بما اذا وجد بمحل الحنوط بل تحنيطه فى غير مواضع الحنوط حكم مخالف لحكم الميت ومنه يظهر عدم وجوب تكفينه فى ثلث قطع بلا حكم
الصدر المشتمل عليه اما غيره فالقطعة ذات العظم والسقط الاربعة اشهر حكمها كالصدر الا فى وجوب الصلوة اما الحكم فى الاول فهو المش كما
عن جماعة بل عن ف والغنية دعوى الاجماع والاخبار عليه وعن المعتبر دعوى عدم الخلاف فيه ونسبه فى مع صف الى الاصحاب ولعل ذلك يكفى فى جبر القاعدة
المستفادة من مثل قوله اذا امرتكم بشئ فاتوا منه ما استطعتم فيخرج من ذلك الصلوة ويجب الباقى اقول لا يحتاج الى الاخراج لان الصلوة
على العضو ليس بعض الصلوة على الكل كالغسل ويؤيد ذلك ما ورد فى علة تغسيل الميت من ان الغرض تنظيف الميت لتماس الملائكة ومما يشعر بان الظ
من ذلك مطلوبية التغسيل بالقدر الممكن او القدر الباقى بل يمكن الاستدلال عليه بمرسلة ايوب بن نوح اذا قطع من الرجل قطعة فهى ميتة فاذا مسه انسان
فكل ما كان فيه عظم فقد وجب على من مسه الغسل وان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه من وجهين احدهما ان ثبوت غسل المس يستلزم ثبوت التغسيل
كما استظهره المولى فى كرة وبظهر من ض وشرح الحدائق الى ظ الاخبار والاصحاب وثانيهما ان جعله ميتا يقتضى اجراء جميع احكام ميتة الانسان
عليه لا يدل على اختصاص النزح وليس المراد خصوص النجاسة قطعا بقرينة تفريع وجوب غسل المس لهذا التخصيص وتفريعه عليه لا يدل على اختصاص التنزيل
به لو لم يدل على كونه اعم كما لا يخفى على المتامل نعم فى التفريع اشكال اخر غير قادح فى الاستدلال وهو ان التفصيل فى الممسوس بين ذى العظم وغيره ليس من احكام
الميت فكيف يتفرع عليه ويمكن دفعه بان مس الميت لعله بجملته انما يوجب الغسل باعتبار كون الممسوس ذا عظم فتامل ثم ان مقتضى المرسلة ثبوت الحكم
فى العضو المقطوع من الحى ايضا وفاقا للمحكى عن المش بل عن ف دعوى الاجماع عليه الا ان المحكى لا يدل على ذلك فانه قال من مس ميتا بعد برده ملوث ولم
تطهيره بالغسل وجب عليه الغسل وكذا ان مس قطعة من ميت او قطعة قطعت من حى وكان فيها عظم وجب فيه الغسل وخالف جميع الفقهاء فى ذلك
ثم ادعى الاجماع وكيف كان فهو حسن مع ثبوت دلالة المرسلة على المطلب اجمالا لوجهين المتقدمين لكن الشان فى ثبوتها على وجه يسكن اليه النفس
دعوى جبر قصورها بالشهرة مدفوعة بان الاصحاب لم يستدلوا بها حتى يكشف ذلك عن فهمهم المطلب منها فالمسئلة محل اشكال ولذا توقف فيه فى مع صد
بل قوى فى المعتبر عدم وجوب التغسيل وتبعه جماعة معللا بانه من جملة لا يجب تغسيله ومنعه فى كرة تبعا للمحكى عن كرة بان الجملة لم يحصل فيها الموت بخلاف
القطعة وفيه انه لا دليل على ان حصول الموت فى الجزء يوجب تغسيله وهو عين المدعى ح معنى قول المحقق انه من جملة لا تغسل ان وجوب غسل الجزء تابع
لثبوت التغسيل فى الكل فان ثبت ثبت التغسيل فى الاجزاء اما تبعا للامر بالكل واما من جهة قاعدة ان الميسور لا يسقط بالمعسور واما اذا لم يكن الكل
محلا للتغسيل فاثبات الحكم للجزء يحتاج الى دليل مستقل ثم ان مقتضى العبارة وجوب التكفين وان عبر بعضهم باللف لكن الظاهر التكفين المعهود
بلا خلاف ظاهرا ويعتبر ان يكون بالقطع الثلث لانه المعهود ويحتمل ان يعتبر ذلك بما لو كان محلها باقيا وكذا يجب التحنيط لو بقى بعض مواضعه بل
تمامها ويجب مراعات جميع شرائط الغسل حتى الترتيب لو كان الموجود اكثر من عضو ولو اشتبه اليمين واليسار احتمل وجوب غسل احدهما
مرتين تحصيلا للترتيب ويحتمل سقوطه هنا وحتى مماثلة الغاسل ومحرميته مع احتمال سقوطه بناء على عدم حرمة النظر الى العضو المبان وعلى تقدير
الاعتبار فيشكل الحكم مع عدم العلم بذكوريته ولا انوثيته ولو جعلنا لجواز التغسيل تابعا لحل النظر امكن جواز تغسيله لكل من الرجل والمرئة من

اصالة

لاصالة اباحة النظر من غير فرق بين وجود المحارم وعدمها اما لو جعلنا المماثلة او المحرمية شرطا كما هو الظاهر من الاخبار وفتاوى الاصحاب بان كان ظ
بعضها يوهم خلاف ذلك تعين غسل المحارم له مع وجودها ومع عدمهم فيحتمل سقوط الغسل لاصالة عدم تحقق المماثلة ووجوبه على الرجال والنسا
لان اطلاق ادلة اعتبار المماثلة منصرف الى المسئول المعلوم حاله والاحوط تغسيل الرجال له تارة وتغسيل المراة له اخرى ان كان لا يجب فى ذلك عليهما
لانهما بالنسبة اليه كواجدى المنى فى الثوب المشترك وكذا الكلام فى الخنثى المشكل واما الحكم فى الثانى وهو السقط اذا كان له اربعة اشهر فدل على
وجوب تغسيله مضافا الى الاجماع المحكى عن ق والمقنعة وعن المعتبر من نسبته الى علمائنا وعن هى نسبته الى اكثر اهل العلم وعن كره مع صد وض
من نسبته الى الاصحاب رواية زرارة السقط اذا تم له اربعة اشهر اغتسل ومرفوعة احمد بن محمد اذا تم السقط اربعة اشهر غسل وقال اذا تم له ستة اشهر
فهو تام ولا يعارضها المفهوم موثقة سماعة قال سئلت ابا عبد الله عن السقط اذا استوت خلقته يجب الغسل واللحد والكفن قال نعم اذا استوت
لتحقق الاستواء فى الاربعة كما يدل عليه كثير من الاخبار التى ذكر بعضها فى الحدائق ولو منع عن التلازم فلا اقل من المقارنة فى الاغلب وهى كافية فى تنزيل
الاطلاق الموثقة الا انه يمكن العكس بحمل اخبار الاربعة على الغالب من حصول الاستواء بما كما لها وما يتوهم من دلالة ذيل مرفوعة احمد بن محمد وغيرها مما دل
على ان التمام لستة اشهر على عدم التلازم المذكور ومع ذلك فقد صرح فى المرفوعة بوجوب التغسيل للاربعة فيعلم ان المدار عليها لا على الاستواء فهو
مندفع بان المراد بالتمام فى المرفوعة ونحوها هو تمام الانسان من حيث الاستعداد واستحكام الحيوة بحيث يكون قابلا لان يعيش لا استواء الخلقة ولذا يشهد
له الاستشهاد فى هذه الاخبار بان مولانا الحسين صلوات الله وسلامه عليه ولد لستة اشهر واوضح من هذا ما قيل من ان الجواب فى رواية الكلينى
غير مشتملة على قوله عليه السلم اذا استوت وذلك لان ما ذكره الشيخ رواية اخرى مسندة الى سماعة عن ابى عبد الله وما رواه الكلينى مسندة الى ابى
الحسن ويكفى فى التقييد اشتمال احدى الروايتين عليه اكتفاء الاخر بوقوعه ما خوذا فى السؤال الاولى مع منع التلازم المذكور المقتضى لضعف
دلالة المفهوم فلا يقوى على تقييد المنطوق ويدل على وجوب تكفينه ودفنه موثقة سماعة المجبرة بقبول الاصحاب لها كما عن المعتبر وعن ولان غير بعضهم
باللف فى خرقة كما فى المحقق فى الشرائع ويحتمل حمل التكفين فى النص والفتوى عليه وهو ضعيف نعم يظهر وجوب اللف واما التحنيط ففيه اشكال وان حكى
عن جماعة ايجابه كالمصنف لعدم الدليل عليه لان ثبت حلول الحيوة فيه بحيث يصدق عليه الميت دخل فى العمومات والاحتياط لا يترك ثم هل يلحق بالقطعة
ذات العظم العظم المجرد فيه قولان اقواهما العدم لعدم الدليل وفاقا للمحكى عن جماعة ويؤيده ما دل على ان علة الغسل التنظيف ولا ريب ان تنظيف
العظم المجرد يحصل بغسله لا بتغسيله خلافا للمحكى عن الاسكافى والشهيد والمحقق الثانى فى حاشية الشرائع ويمكن الاستدلال لهم بالقاعدة
المتقدمة بعد ما ثبت برواية على بن جعفر والقلانسى وجوب اجراء احكام الميت على من اكله السبع او الطير فبقى عظامه بلا لحم لان وجوب تغسيل النظام
المجرد مع الامكان يستلزم وجوب تغسيل بعضها مع تعذر تغسيل الجميع وبان الروايتين محمولتان على الغالب من خصوص شئ من اللحم فى العظام
وان صرح فيهما بانه يبقى العظام من غير لحم الا انه غير ضائر الا للتعبير بمنزلة المعلوم مع ان القاعدة غير منجبرة فى النظام واما القطعة الخالية عن العظم
سواء ابينت من حى او كانت من ميت فانها لا تغسل بل تلف فى خرقة وتدفن اما عدم وجوب التغسيل فقد حكى عليه الاجماع عن ت والمنتهى وعن الحدائق
الاتفاق عليه وعلى عدم التكفين المعهود والصلوة ويدل عليه مضافا الى الاصالة البرائة واصالة عدم الحجية وتوقيت الاثار فقد انجابر هنا القاعدة عند
سقوط الميسور بالمعسور عدم وجوب الغسل عنه فى مسئلة ايوب بن نوح فتدبر واما اللف فى خرقة فظ المصنف كالمحقق فى فع ولا دليل عليه على ما فى كرى
من وجوب مراعات القاعدة المتقدمة من وجوب التكفين فى قطعة حتى بحيث يراعى فى ذلك جميع شروط الكفن اما لو كان المراد لفه بخرقة من غير مقيدة
بشرائط الكفن فلا وجه لاجراء تلك القاعدة وكذا السقط لاقل من اربعة اشهر لا يجب غسله اجماعا ظاهرا كما عن الغنية وقد نسب فى محكى المعتبر وكره
الى جميع العلماء لعموم رواية زرارة ومرفوعة احمد بن محمد المتقدمة بل رواية سماعة وفى مكاتبة محمد بن الفضل السقط يدفن بدمه فى موضعه ويظهر من هذه
المكاتبة وجوب الدفن كما هو المعروف من غير خلاف ظاهر كما استظهر فى مجمع الفائدة وهو ظاهر معقد اجماع المعتبر وكره ثم ان المحكى عن المعتبر الاستدلال
على عدم وجوب الغسل بان المعنى الموجب للغسل وهو الموت مفقود هنا وكانه مبنى على ما يظهر من بعض الحكى انه اذا بقى اربعة اشهر ينفخ فيه الروح كما اشير
اليه بعض الروايات وفى دية الجنين الا ان المحكى عن الاطباء ولوج الروح قبل ذلك للصبى انه حكى عنهم امكانه لتمام شهرين كما عن المحكى عن كتاب الكفاية
فى النجوم اتفاق الطبيعيين على ان مدة تمام خلقة الجنين ضعف مدة حركته ومدة حركته ثلث مدة ولادته فاذا كان مدة ولادته ستة اشهر كان حركته فى شهرين
وعن بعضهم ان جميع الحيوانات يعرض انه اذا اتى على النطفة ثلثة اشهر صارت متحركة وعاد ذكر يظهر ان مدة تمام خلقة الجنين ايضا لا يتوقف على الاربعة
بل انه يتحقق فى شهر وحينئذ المعتمد فى الاستدلال هو النص فلا يشكل الامر بما ذكره الاطباء ويومى من وجه ثلثة فى حماد وقصاص بالاعضاء لغسل
الميت والتحنيط والتكفين ثم يقتل ولا يغسل بعد موته بذلك السبب على المشهور بل عن ق الاجماع عليه وعن المعتبر وكره لا اعرف لاصحابنا فيه خلافا
وعن مجمع الفائدة كانه اجماعى وعن الحدائق اتفاق الاصحاب عليه تقديما وحديثا وقريب منه ما عن جز والاصل فيه رواية مسمع عن ابى عبد الله
المرجوم والمرجومة يغتسلان ويحنطان ويلبسان الكفن قبل ذلك ثم يرجمان ويصلى عليهما والمقتص منه بمنزلة ذلك يغتسل ويحنط ويلبس الكفن ثم

يقاد منه ويصلى عليه ونحوه ما ارسله الصدوق عن امير المؤمنين وما عن الفقه الرضوى وظ الرواية كون ذلك فى حقهما على وجه العزيمة فما قاله الاكثر و
صرح المصنف هنا والمحكى عن الشيخ وسلار والحلى وعن الشهيد فى كرى احتمال كونه للرخصة وتبعه فى الروض وكشف اللثام وقواه فى الحدائق وهو ضعيف
وظ المتن عموم الحكم لكل من وجب قتله وفاقا للمحكى عن الشيخ فى الجامع وكرى وفى الروض نسبته الى الاصحاب وعن الحدائق انه ظ الاصحاب مع اختصاص النص
بالمرجوم والمقتص منه وفاقا للبعض بل عن كشف ان الاكثر اقتصروا عليهما بل عن المبسوط لا اقتصار على الاخيرين والاجود التوسط تبعا للنص ثم ظ النص كالمحكى
عن ظ الاصحاب وصريح جماعة ان هذا الغسل هو غسل الاموات المشتمل على الاغسال الثلثة وعن المصنف فى هى والمحقق والشهيد الثانيين فى شرحى
عد والارشاد احتمال الاكتفاء بالغسل الواحد لاطلاق النص وعدم افادة الامر المكرر ابه وهو كما ترى فان ظ النص كالفتاوى بل صريح جملة منها عدم الحاجة الى اعادة
الغسل فيكون بدل الغسل بعد الموت ظاهرا ولا ينجس بالموت لان هذا حكم من يجب غسله لا من لا يجب كالشهيد لاختصاص ادلة نجاسة الميت بمن قبل
من يشرع تغسيله لا ان الظاهر من القبيلة كذا ادلة غسل المس نعم عن الحلى وجوب الغسل بمسه وهو ضعيف كالرد المحكى عن صاحبى جز والحدائق
ولو مات بغير ذلك السبب فان لم يكن سببا اخر فلا اشكال فى وجوب تجهيزه بل وكذا ان كان سببا اخر وفاقا للمحكى عن كرى ومع صد وض وغيرها الا انه لا
سبيل الاجتزاء بعض الفروض فتدبر والظ انه لا يقدح تخلل الحدث فى اثنائه للاطلاق وان ورد انه كغسل الجنابة والاقرب عدم تداخله مع سائر الاغسال
الواجبة للاصل مع عدم الدليل ولعل فى الرواية دلالة على ان امره بالاغتسال الا انه لما وجب عليه فيؤمر به من باب الامر بالمعروف وفى الروض تبعا للجامع وعد
ان الامر بالمعروف فى الروض به هو الامام او نائبه وفى تعيينه نظر لخلو النص والفتوى عنه ولما فرغ من الاسباب الخمسة للغسل شرع فى السبب السادس

وهو مس الميت وذكره هنا لا لتكميل تتمة لاحكام الاموات فقال ومن مس ميتا من الناس بعد برده بالموت وقبل تطهيره بالغسل المتقدم
او المناخر او مس قطعة من ذات عظم ابينت منه او من حى وجب عليه الغسل اما الوجوب بمس جملة الميت فهو المشهور بل المعروف عن غير السيد وهو المحكى
عن القديمين والصدوقين والشيخين والحلى والحلبى نعم عن الوسيلة ونسب التوقف فيه لكن الموجود فى الاولى التصريح بالوجوب حيث قال فى بيان اقسام
نواقض الطهارة ورابعها ما يوجب كليهما اعنى الوضوء والغسل وهو ثلثة الحيض والنفاس ومس الميت من الناس او قطعة الميت من حى او ميت بها عظم
بعد البرد بالموت وقبل التطهير بالغسل ولعل توهم الحاكى تمامى سلبه من ان الغسل المختلف فيه ثلثة غسل المس وغسل الحرم وغسل قضاء الكسوف
لتاركه عامدا مع احتراق القرص وغسل من سعى الى مصلوب بعد ثلثة ايام ولما عبارته ثم لم نظفر عليها ولعله نظير ذلك والذا حكى فى المناهل عن
صاحب مطالعة المشارق الا ان المحكى عن ق انه حكى الخلاف عن السيد وغيره وكيف كان فهذا القول شاذ بل على خلافه الاجماع عن ق وغيره مضافا الى
الروايات المستفيضة بل المتواترة معنى ففى صحيحة ابن مسلم المروية فى يب عن احدهما فى الرجل يغمض عين الميت عليه غسل قال اذا مسه بعدما برد فليغتسل
قلت فالذى يغسل الميت يغتسل قال نعم ونحوها صحيحة العلاء بن رزين المروية عن الكافى وفى صحيحة عاصم بن حميد اذا مسست جسده حين يبرد
فاغتسل وفى مكاتبة الصفار اذا اصاب يدك جسد الميت قبل ان يغسل فقد وجب عليك الغسل وفى صحيحة ابن مسلم من غسل ميتا وكفنه اغتسل
غسل الجنابة وفى رواية الحسن بن عبيد قال كتبت الى الصادق هل اغتسل امير المؤمنين حين غسل رسول الله فاجاب النبى طاهر مطهر ولكن فعل امير
المؤمنين وجرت به السنة والمروى عن العيون والعلل عن الفضل بن شاذان قال انما امر من يغسل الميت بالغسل لعلة الطهارة مما اصابه من نضح الميت
اذا خرج منه الروح بقى اكثر افة فلذلك يتطهر منه ويطهر وفى رواية عبد الله القرشى قال سئلت ابا جعفر محمد بن على عن غسل الميت لاى علة
يغتسل الغاسل قال يغسل الميت لانه جنب ولتلاقيه الملائكة وهو طاهر وكذلك الغاسل لتلاقيه المؤمنون الى غير ذلك مما لم نذكر اكثرها وحمل ما
فيها من الاوامر صيغة ومادة ولفظ الوجوب على الاستحباب مما يوجب اضمحلال الشريعة اذ قلما يتفق ورود مثلها او مؤنها فى الواجبات الاخر
فلا ينبغى الاشكال فى المسئلة وارجاع ما يوهم المنافات من الاخبار المعبر فيها بلفظ السنة او بغيره مما يوهم الاستحباب اليها كما لا ينبغى الاشكال فى
عدم وجوبه قبل البرد للاصل والاخبار المستفيضة بل المتواترة ايضا التى ذكر بعضها ولا ينافيه الحكم بنجاسته اذ لا تلازم بين وجوب الغسل بالفتح
والغسل بالضم كما لا اشكال ايضا فى عدم الوجوب بعد التغسيل ورواية عمار عن الصادق كل من مس ميتا فعليه الغسل وان كان الميت قد غسل شاذ او
محمولة على الاستحباب كما عن التهذيب جمعا بينها وبين قوله فى صحيحة ابن مسلم مس الميت عند موته وبعد غسله والقبلة ليس بها باس وصحيحة ابن
سنان لا باس بان تمسه بعد الغسل والقبلة ونحوها رواية الاخرى او على محامل اخر مثل حمل التغسيل فيها على ازالة النجاسة او على ارادة عدم سقوط
غسل المس السابق او على تغسيله ببعض الغسلات وهل يلحق المتيمم بالمغتسل كما عن كاشف الغطاء او لا كما عن عد وهى ومع صد وض وكشف
اللثام وغيرها قولان يشهد لاولهما عموم البدلية والثانى اطلاق الاخبار واستصحابا عدا السقوط لمنع بدلية التيمم الا فيما يكون المؤثر هو الماء
فقط لا الماء مع السدر والكافور والاول لا يخ عن قوة لان الاطلاقات كالاستصحاب محكوم عليها بادلة البدلية وقد يتوهم ان الاستصحاب
معارض باستصحاب سقوطه فيما لو تيمم قبل البرد وفيه ما لا يخفى ومنع عموم ادلة البدلية فيما يكون لغير الماء مدخل فى التطهير لو سلم فانما يسلم مع
اختصاص المدرك بعدم جعل التراب كالماء مع فرض دلالة الادلة على ان التراب طهور فالظ قيام تيمم الميت مقام تغسيله المفيد لرفع

جنابته وتنظيفه الموجب لسقوط الغسل ايضا بسببه مع ان المنع المذكور لا يجرى في المتيمم عن غسله بالقراح خاصة او في المحرم المتيمم عن الكافور والقراح
صحيح فيما سوى البدلية والتيمم في غيرهما بعد الفصل بل التيمم عند فقد الماء والخليطين الآن ادعى الحاقه ايضا بالمتيمم كما صرح به بعضهم
ان استقرب بعض اخوانهم عدّ لكن الانصاف ان ادلة البدلية انما تدل على ان حكم المتيمم في حكم المرتفع وانه في حكم المغتسل من هذه الجهة ولم
انه وجوب الغسل بالمس تابع لبقاء حكم الحدث فلعله تابع لبقاء الخبث الذي لا يزول بالتيمم لعدم بدليته عن الماء في زوال الخبث وكيف كان فلو قلنا
بعدم الوجوب فالاولى به لو اخل ببعض شرائط الغسل اضطرارا او فقد السدر والكافور لان مثل ذلك غسل شرعي في مثله الا ان يدعي انصراف الغسل
في الاخبار الى الغسل الاختياري التام ولا دليل على قيام الاضطراري مقام الاختياري في جميع الاحكام فالاقوى عدم السقوط وفاقا للروض كما عن مقصد
واولى بعدم السقوط ما اذا غسله كافر عند فقد المسلم المماثل او كان الميت مخالفا غسله المؤمن غسل اهل الخلاف بل ولو غسل غسل اهل الحق
لانه غير صحيح مع القدرة على غسل اهل الخلاف ومع العجز عنه فيدخل في الاغسال الاضطرارية التي قلنا بعدم اسقاطها الغسل المس واما من
لا يجب تغسيله بعد الموت كالشهيد ومن قدم غسله بناء على انه غسل ميت قدم عليه كما هو الظاهر من الرواية فلا يجب الغسل بمسهما لان الظاهر من جعل
الغسل بمعنى ما بدل التغسيل هو ثبوته في محل يجب التغسيل مضافا الى ما يظهر من تعليل غسل المس بما يدل على انه لنجاسة الميت وهو الظاهر ايضا
من مكاتبة الحسن بن عبيد المتقدمة في قضية الامير والنبي في ان من لا يجنب بالموت لا يحتاج غاسله الى الغسل الا ان امير المؤمنين فعل ذلك
وجرت السنة بغسل كل مغسل للميت ويمكن ان يستدل بها ايضا على خلاف المطلب بناء على دلالة الرواية على ان الامير فعله تعبدا لا لنجاسة
النبي ثم جرت السنة بغسل كل مغسل بفعله كذلك وان لم يكن الميت نجسا الا ان الاول اظهر والمسألة لا تخلو من الاشكال ثم ان ظاهر الاخبار والفتاوي
كون الوجوب منوطا بكمال الغسل فلو كمل غسل الراس فقط في سقوط الغسل كما عن المصرح في غير هذا الكتاب بالتهذيب جماعة او عدمه كما عن كرو حزمه
وحمل كرو ومع صدق فظاهر قولان اقواهما الثاني للاصل والاطلاقات ومنع دوران وجوب الغسل مدار النجاسة لعدم الدليل على التلازم بل مع زوال
النجاسة عن العضو قبل كمال الغسل ولا منافاة بينه للقواعد الفقهية كما في الروض وعن غيره من ان الطهارة الحاصلة من الخبث يحصل بمجرد الغسل
الغسلة ولا يتوقف على تطهير جزء اخر وتوضيح عدم المنافاة ان ما ذكر انما يكفي فيما اذا علق الشارع الزوال على الغسل بالفتح الذي يحصل دون توقف على غسل
اخر دون ما اذا علقه على الغسل بالضم الذي لا يحصل الا بغسل تمام الاجزاء فالطهارة في كل مقام يتوقف على حصول ما جعل مطهرا وهذا غاية المراعات
للقواعد الفقهية نعم اصل توقف زوال الخبث على تحقق مزيله على الغسل بالفتح بل على مطلق اصابة الماء للمحل مثلا ظاهر ما ثبت في نظائره من حصول
الطهارة بمجرد اصابة الماء ومع انفصاله لكن التامل يعطي ان ذلك انما هو في تطهير المتنجس لا بحسب العين فالحاصل ان طهارة الميت بالغسل بالضم حكم تام
لموضوع خاص لا نظير له لا من حيث الحكم ولا من حيث الموضوع فافهم ثم لا فرق في ظاهر الاخبار والفتاوى بين الميت المسلم والكافر كما حكي التصريح به عن المصرح
والمحقق الثاني وعن المص في نهاية التوقف في الكافر ولعله نظير ما ذكره في الشهيد من ان الظاهر من جعل الغسل غاية لوجوب غسل المس اختصاص الحكم من
يؤثر فيه التغسيل دون من لا يؤثر اما لعدم الحاجة كالشهيد او لبقاء النجاسة معه كالكافر وضعفه بان مستند الغسل ليس منحصرا فيما يدل على ثبات الغاية فان
العمومات المتعلقة للحكم على الميت ومنها ما تقدم من تعليل وجوب الغسل بنجاسة الميت وهي موجودة في الكافر زيادة على نجاسته كفر على الاقوى من تولى
والتحصيل والنجاسة العينية والعرضية مع ان صحيحة معاوية بن عمار قلت له فالبهائم والطير اذا مسها عليه غسل قال لا ليس هذا كالانسان ظاهرة في ثبوته لمطلق
الانسان المقابل للبهائم وصحيحة ابن مسلم عن الرجل يمس الميتة عليه غسل قال لا انما ذلك من الانسان ومثلها صحيحة الحلبي ونحوهما ما عن علل الفضل
بن شاذان عن مولينا الرضا انما لم يجب الغسل على من مس شيئا من الاموات غير الانسان كالطيور والبهائم والسباع وغير ذلك لان هذه الاشياء
كلها ملبسة ريشا وصوفا وشعرا ووبرا وهذا كله ذكي لا يموت وانما يماس منه الشيء الذي هو ذكي من الحي والميت الخبر ثم انه يظهر من هذا التعليل اعتبار
كون الجزء الممسوس من الميت مما تحله الحيوة لا كظفره وشعره وعظمه وفاقا للروض ويؤيده ما نقل من رواية عاصم بن حميد ومكاتبة الصفار حيث علق الغسل
فيهما على مس الجسد بعد برده فان الظاهر من لفظ الجسد سيما بعد انضمامه بالبرودة مقابل مطلق ما عدا وصنه شعر لحيته سيما اذا طالت لا مقابل ثياب الميت
والخلاف في عليته ما ذكره الامام فان ذلك من باب اظهار بعض الحكم الخفية التي لا تنطبق بظاهرها على ما في ايدينا من القواعد ولذا لا يحكم بوجوب الغسل
اذا مس بقشر جسد البهائم دون اشعارها واوبارها مدفوعة بعد التسليم منع علية العلة بمجرد ما كون هذا الارتباط الواقع بينها وبين المعلول
مع ان تخلف الحكمة عن الحكم غير ضائر فان الظاهر من هذا التعليل عدم وجوب الغسل بمس ما لا تحله الحيوة من الانسان سواء جعلناها علة حقيقية ام لا
وعدم كون العلة علة حقيقية لا ينافي اعتبار ظهور العلة في حكم الحرمة الا ترى انا نستدل بقوله في تعليل شرعية التيمم لفاقد الماء ان رب الماء
ورب الصعيد على تسوية حكم استعمال الماء واستعمال الصعيد عند عدم في جميع الآثار مع انا لا نفهم الارتباط بين وحدة ربهما وبين قيام احدهما
مقام الاخر فالاقوى اعتبار حلول الحيوة في الممسوس لكن عن كره بعد استقراب وجوب الغسل بمس العظم المجرد المنفصل قال واما السن والضرس فالاولى
القطع بعدم وجوب الغسل بمسهما انتهى ولا يخفى ان عدم نجاستهما بالموت لا يعارض الاطلاقات الدالة على وجوب الغسل بمس الميت الصادق بمسهما فلا

ذلك وجها لعدم الوجوب لا على ما استظهرناه سابقا من اخبار تعليل غسل المس من اعتبار كون الممسوس مما لا يبقى طاهرا بعد الموت فالعمدة في هذا الوجوب رواية
العلل المتقدمة الحسنة كالصحيح كما يظهر من طريق الصدوق الى الفضل بن شاذان هذا ومع ذلك فالاحتياط يقتضي بالعمل بالاطلاقات هذا حكم الممسوس واما الماس فالظ
وجوب الغسل بالمس بكل ما لا تحله الحيوة الا اذا لم يصدق بمسه انه مس ميتا كما لا يبعد ذلك في المس بطرف الشعر الطويل بل مطلق الشعر لكن الظاهر اعتبار عدم
الحيوة في الماس والممسوس الرابع ان كل الحكم في مسه بوجوب الغسل مشروط بمس ما تحله الحيوة من اللامس لما تحله الحيوة من الملموس فلو انتفى
احد الامرين لم يجب الغسل ثم قال هذا في غير العظم المجرد كالشعر والظفر لمساواته العظم في ذلك ولا فرق في الاشكال بين كون العظم والظفر من اللامس او
الملموس انتهى وقوله قد تقدم الاشكال هو اشارة الى ما ياتي من كلامه في مسألة العظم المجرد المنفصل ولا يخفى انه لا يظهر منه وجه للاشكال في
طرف اللامس فانظر ولعل وجهه قوة الاشكال في السن فلعله لما عن الشيخ ابن سينا من كون الاسنان مما تحله الحيوة وكيف كان فلنرجع الى ما ذكره المص
قده من الحكم وهو وجوب الغسل بمس القطعة وتفصيله ان القطعة المنفصلة ان كانت ذات عظم فالمعروف ممن عدا المحقق قده في المعتبر وجوب الغسل
بمسه وحكي صريحا عن الفقيه والمهذب ويه وسيله والجامع ويع وفع وكتب المص والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم بل عن ف الاجماع عليه
في المبانة من الحي والميت ومخالفة جميع الفقهاء في ذلك يدل عليه بعد الاجماع المؤيد بموافقة المشهور ومخالفة الجمهور مرسلة ايوب بن نوح عن ابي عبد الله
اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فاذا مسه انسان فكلما كان فيه عظم فقد وجب على كل من مسه الغسل وان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه وعن الرضوي واذا
مسست شيئا من جسد اكيل السبع فعليك الغسل ان كان فيما مسسته عظم وما لم يكن فيه عظم فلا غسل عليك وضعف السند بالارسال
مجبور بما عرفت فلا يقدح المحقق فيها في المعتبر غير قادح مع انه ممن يعمل بالاخبار عند عمل الاصحاب بها وان لم يصح سنده مع انه لا مجال للتامل في المنفصل من الميت
اذ لو اثر اتصال الاجزاء الميت في الحكم لاثر في الحكم بنجاسة الميت لان الاخبار انما دلت على نجاسة الميتة وهي لا تصدق على جزء منها وفي الحكم بوجوب تغسيله
لو لم يجد الميت تام الاجزاء نعم لا ينبغي الاشكال في المبانة من الحي لولا الدليل الخارجي من حيث عدم الدليل على جريان الاحكام عليها من نجاستها ووجوب
تغسيلها والاغتسال بمسها اذ لا يصدق عليها عنوان الميت ولا جزء الميت ودعوى ان بخروج الروح عنه يصدق الموت عليه ممنوعة فان الموت كالحيوة ممن
من شانه ان يكون حيا ولا يتصف العضو بالحيوة الا تبعا للكل فالحيوة في الحقيقة من صفات الانسان فانقطاع تعلق روح الكل عن بعض اجزائه وانحلاله
محله في بابها لا يوجب عند التحقيق صدق الموت على ذلك الجزء الا مجازا لعدم التحرك والنمو والحس كما يشهد به صحة سلب الاتصال العضو المرتعش ولو سلم
الصدق لكن لا شك ان الميت في الاخبار هو الانسان الذي خرج عنه الروح وثبوت الحكم لبعض اجزاء الميت قد عرفت انه لا جل انفهامه من ادلة الميت
كما يعم النجاسة بل نقل في ذلك ايضا صاحب لك كما سياتي في باب النجاسات فالعمدة في الحكم هو المرسلة بل ظهورها في الحي مع انجبارها بالاجماع المنعقد
عن ف المصرح فيه بالتعميم بل قد عرفت انها العمدة ايضا في وجوب تغسيل هذه القطعة في باب غسل الميت لا لاصول صفة الموت في نفسها فراجع ثم
ان المس كما يظهر من بعض عدم وجوب الغسل بمس العظم المجرد المنفصل بل مقتضى ما تقدم في اعتبار حيوة الملموس قوة السقوط بمس العظم المجرد المتصل
الا ان المحكي عن كره انه قال هل يجب الغسل بمس المجرد متصلا او منفصلا الاقرب نعم لدوران الحكم معه وجودا وعدما ويمكن الالتفات الى طهارته
فلا يفيد غيره ونحن نمنع طهارته لانه نجس بالانفصال نعم لو اوضح العظم في حال الحيوة وطهر ثم مات فمسه فالاشكال اقوى لانه لا يحكم بنجاسة هذا العظم
ح ولو غلبنا جانب الحكم توجه وجوب الغسل وهو اقرب اما على هذا فظ واما على النجاسة العينية فيمكن القول بنجاسته تبعا ويطهر بالغسل انتهى ثم
قال اما السن والضرس فالاولى خروجهما في مسألة اعتبار حيوة الممسوس وفيه ما لا يخفى من منع الدوران فلعل العلة في وجوب الغسل المركب من اللحم
والعظم عند الانفصال ونجاسة الملموس عينا حال الاتصال ودعوى نجاسة العظم عينا بالاتصال كما ترى ونجسه بالملاقات لا يجدي فلا يتفاوت
الحال بين ما لو اوضح حال الحيوة وطهر وبين الموضح بعد الموت او قبله من دون تطهير قال في الروض بعد رد الدوران بما ذكرنا نعم هو يعني العظم
على تقدير اتصاله تابع للميت كما معه شعره وظفره اما حال الانفصال فلا يلحقه حكم باقي الاجزاء التي لا تحلها الحيوة او حيث كان وجوب الغسل
بمسه احوط وهذا في غير السن والضرس اما فيهما فالوجوب اضعف لانهما في حكم الشعر والظفر هذا مع الانفصال واما مع الاتصال فيمكن المساوات
والوجوب لانه جزء من جملة يجب الغسل بمسها انتهى ويظهر ما فيه مما ذكرنا في اعتبار حلول الحيوة في الممسوس ومما ذكرنا يظهر الحكم في السن المنفصل من
الميت واولى منه المنفصل من الحي ويبقى على ما في كره مطالبة الفرق بينه وبين العظم المجرد حيث ادعى القطع فيه بعدم الوجوب مع الانفصال دون
العظم المنفصل ولو خلت القطعة المبانة من عظم او كان الميت من غير الناس مما له نفس سائلة فغسل للامس يده خاصة مع رطوبة لعدم الملاقاة
بناء على ما سيجيء من كون نجاسة الميت كغيرها ومطلقا بناء على الاقوال الاخر وسياتي في مباحث النجاسات ثم ان المعروف وجوب هذا الغسل
لغيره وعدم وجوبه لنفسه بل استظهر بعض مشايخنا تبعا للمحكي عن نفي الخلاف فيه وتوقف فيه في المدارك ومال الى كونه واجبا لنفسه
كغسل الجمعة والاحرام عند موجبهما قال الا ان يثبت كون المس ناقضا للوضوء فيتجه وجوبه لاحد الامور المتقدمة الا انه غير واضح انتهى ورد
مضافا الى اصالة البرائة واصالة الاحتياط في المقام والى المحكي عن الرضوي في باب غسل المس ان نسيت الغسل وذكرته بعد ما صليت فاغتسل

واعد صلوتك ولكن المستفاد من سببية المس للغسل بعمومه ما تقدم مما ورد في علة غسل المس كون المس محدثا لنجاسة معنوية في بدن الماس يجب
ازالتها للعبادة المشروطة بالطهارة ويؤيد ذلك حسنة شهاب بن هاشم قال سئلت اباعبدالله عن الجنب يغسل الميت ومن غسل الميت ياتي اهله ثم
هما سواء لا باس بذلك اذا كان جنبا غسل يديه وتوضأ وغسل الميت وان غسل الميت ثم اتى اهله ويجزيه غسل واحد لهما فان الظاهر ان وضوء كل من
الماس والجنب لتخفيف الحدث هذا كله مضافا الى عموم قوله اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور دل على عدم وجوب الطهور باصل الشرع قبل دخول
وقت الصلوة فكل طهور يجب شرعا فالاصل ان يكون وجوبه لها وهو ما استدل به صاحب المدارك على عدم وجوب الوضوء لنفسه مع ان المدقق منا من الامر الا
كالامر بالغسل كونه لغيره واما كونه ناقضا للوضوء فلما تقدم في باب الوضوء ويستحب الغسل للجمعة على المشهور المحكي صريحا عن المشايخ الثلثة واتباعهم و
الحلي وابن سعيد وجمهور المتاخرين بل عن ف الاجماع على انه سنة مؤكدة وليس بواجب ولم يحك الوجوب الا عن حسن الصغير وعن الغنية عده في الاغسال
المسنونة التي ادعى الاجماع عليها وعن شرح القاضي قال السيدان غسل الجمعة من السنن المؤكدة عندنا ثم نقل الوجوب عن بعض العامة ويدل عليه
مضافا الى ما تقدم من الاجماعات المعتضدة بالشهرة المطابقة لمقتضى البراءة صحيحة ابن يقطين قال سئلت ابا الحسن عن الغسل في الجمعة والاضحى و
الفطر فقال سنة وليس بفريضة ورواية علي بن ابي حمزة قال سئلت اباعبدالله عن غسل العيدين اواجب هو قال سنة قلت فالجمعة قال سنة فان
الظاهر من لفظ السنة في الروايتين مقابل الواجب اما في الثانية فبقرينة المقابلة واما في الاولى فبقرينة ضم العيدين فان الغسل فيهما لا يجب
اتفاقا كما نقله غير واحد وخبر الحسين بن خالد قال سئلت ابا الحسن الاول كيف صار غسل الجمعة واجبا قال ان الله تبارك وتعالى اتم الصلوة
الفريضة بصلوة النافلة واتم صوم الفريضة بصوم النافلة واتم وضوء الفريضة بغسل الجمعة ما كان فيه من سهو او تقصير او نسيان او نقصان وما عن الميمون
في الحسن كالصحيح الى الفضل بن شاذان عن مولانا الرضا انه قال بعد ذكر غسل الجمعة والعيدين وكثير من الاغسال المسنونة ان هذه الاغسال
سنة وغسل الجنابة فريضة وغسل الحيض مثله ومرسلة يونس المجمع على تصحيح ما يصح عنه ان الغسل في سبعة عشر موطنا منها الفرض ثلثة
قلت جعلت فداك ما الفرض منها قال غسل الجنابة وغسل من مس ميتا وغسل الاحرام ورواية ابي البختري عن جعفر عن ابيه عن جده صلوات الله
عليهم عن النبي انه قال لعلي يا علي على الناس في كل سبعة ايام الغسل فاغتسل في كل جمعة ولو انك تشتري الماء بقوت يومك وتطويه فانه
ليس من التطوع اعظم منه الى غير ذلك من الاخبار الظاهرة في عدم الوجوب بل يمكن ادعاء نصوصيتها لمنافاتها ما ورد في عدة اخبار من وصفه بالوجوب
كما في كلام الصدوقين وفي عنوان الكافي وهو غير صريح بل ولا ظاهر في مقابل المندوب وفي رواية سهل بن اليسع قال سئلت ابا الحسن عن رجل
يدع غسل الجمعة ناسيا قال ان كان ناسيا فقد تمت صلوته وان كان متعمدا فالغسل احب الي وان هو فعل ذلك فليستغفر الله ولا يعود وفي
رواية ابي بصير ان كان ناسيا فقد تمت صلوته وان كان متعمدا فليستغفر الله ولا يعد وموثقة عمار قال سئلت الصادق عن الرجل ينسى الغسل يوم الجمعة
قال ان كان في وقت فعليه ان يغتسل ويعيد الصلوة وان مضى الوقت فقد جازت صلوته والمرسل المحكي عن كتاب العروس قال ابو عبدالله
لا يترك غسل يوم الجمعة الا فاسق ومن فاته غسل الجمعة فليقضه يوم السبت الى غير ذلك مما يتراءى منه الوجوب
ولا يخفى على الخبير العارف ان معارضتها لما تقدم فضلا عن مقاومتها لها وعلى تقديرها فالمرجع الى الاصل فمن العجيب ما عن بعض متاخري المتاخرين
من الميل الى هذا القول والله العالم ثم ان ظاهر الاخبار ثبوت الغسل في يوم الجمعة وعن حكي الحلبي في اشارة السبق اثبات غسل في ليلتها ولم
نعثر له على مستند ولا موافق نعم عن الاسكافي ثبوته لكل زمان شريف ووقت هذا الغسل من طلوع فجر يوم الجمعة الى زوال الشمس فلا يجوز
تقديمه على الفجر في غير ما استثني بلا خلاف ظاهرا بل عن ف وكره وغيرهما الاجماع عليه ويدل على ذلك مضافا الى مقتضى توقيفية العبادة
قوله اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزاك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة وخبر بكير [?] اشهر بعضنا قلت فان نام بعد الغسل
قال هو مثل غسل الجمعة اذا اغتسلت بعد الفجر اجزاك واما امتداده الى الزوال فهو مما لا خلاف فيه بل اجماعا كما عن كره وعن المعتبر ان
التحديد بما قبل الزوال عليه اجماع الناس ونسبه في كره الى علمائنا وفي مجمع البرهان الى الاصحاب ويدل عليه قوله في صحيحة زرارة وليكن
فراغك من الغسل قبل الزوال وفي دلالته على الوجوب للشرطية نظر بل حمله على الاستحباب اقرب وفي موثقة ابن بكير عن ابي عبدالله عن رجل فاته
الغسل يوم الجمعة في اول النهار قال تغتسل ما بينه وبين الليل فان فاته اغتسل يوم السبت وظاهره عدم بقاء وقته الى الليل الا انه لا يدل على
التحديد بالزوال وفي رواية سماعة عن ابي عبدالله في الرجل لا يغتسل يوم الجمعة في اول النهار قال يقضيه في اخر النهار فان فاته فليقضه من
يوم السبت وقريب منه المرسلة الاتية في قضاء الغسل وقد يؤيده مذهب الشيخ بقول الرضا في الصحيح كان ابي يغتسل للجمعة عند الرواح
بناء على ان المراد الرواح الى الجمعة فيكون في المداومة اشارة الى ان وقته ذلك ولو فضيلة من الزوال وفيه انه يحتمل مداومة الامام على
الرواح قبل الزوال ومن العجيب ما عن البحار من حمل الرواح على مقابل الغدو مقويا القول بامتداد وقته الى اخر النهار ولولا ما تقدم من الاجماع
كان المحكي عن الشيخ في صلوة ف من امتداد وقته الى ان يصلي الجمعة مدعيا عليه الاجماع قويا لو كان المراد امتداده الى وقت فوتها لا بمجرد

فعلها

فعلها اذ ربما لا يفعلها الشخص بل ولا غيره في تلك المكان ولا امتداده الى العرف لعلها الا الزوال ويمكن ان يكون هذا مراد الشيخ بقرينة تصريحه في طهارة
ف بانه يجوز غسل الجمعة من طلوع الفجر الى قبل الزوال وادعى على ذلك الاجماع كما مال اليه في مجمع الفائدة وغيره وشرح مع استنادا الى اطلاق الاخبار ومن ذلك
انه لولا الاجماع المنقول وعدم وجود القائل امكان القول به ستينا **اقول** مضافا الى ما عرفت من ظهور الاخبار وقاعدة توقيفية العبادة بناء على عدم
الاستصحاب في مثل المقام من الاوامر الموقتة بناء على ان الترخيص للواجب لا لطرف الوجوب فالوجوب هو الحكم الانشائي المحمل في اول الوقت متعلق بفعل
مقيد بوقت وجملة من الزمان قصيرة كانت او طويلة وتمام الكلام في الاصول الا ان يمنع جريان قاعدة التوقيف بعد الاتفاق على استحبابه بعد الزوال
ايضا فلا يبقى ثمرة الا في نية الاداء والقضاء وهي لا تقدح في التوقيفية وان اتفقت مخالفتها للواقع فضلا عن صورة الشك نعم تظهر فيما لو لم يشرع قضاء
كما لو قدمه يوم الخميس ثم تمكن من الماء يوم الجمعة بعد الزوال فانه يسقط على القول بالقضاء دون الاداء وكيف كان فقد استثني من عدم جواز تقديمه على طلوع
الفجر في ظ الاصحاب كما عن كشف اللثام بلا خلاف بينهم كما عن الحدائق ما لو خاف فوته لعدم الماء او قلته ويدل عليه الصحيح عن الحسين بن خالد عن الحسن
بن جعفر عن امه وام احمد بن موسى قالتا كنا مع ابي الحسن موسى بن جعفر في البادية ونحن نريد بغداد فقال لنا يوم الخميس اغتسلا اليوم لغد يوم
الجمعة فان الماء غدا بها قليل فاغتسلنا يوم الخميس ليوم الجمعة وفي الصحيح عن محمد بن الحسين عن بعض اصحابنا عن ابي عبدالله انه قال لاصحابه انكم تأتون
غدا منزلا ليس فيه ماء فاغتسلوا اليوم لغد فاغتسلنا يوم الخميس ليوم الجمعة وعن الفقه الرضوي وان كنت مسافرا وتخوفت عدم الماء يوم الجمعة فاغتسل يوم الخميس
ظاهرهما كالمحكي عن ظ الفقيه والمقنعة والمهذب والجامع ونهر والمص في اكثر كتبه وكره وجماعة من متاخري المتاخرين كاصحاب البحار والمشارق وغيرهم والحدائق
اختصاص الرخصة بعوز الماء والمحكي عن ظ ط ونهر وكره وس والبيان والنفلية وروض والك وكشف اللثام اعتبار مطلق الفوت ولو بسبب اخر
ويحتمل كلام الاولين تنزيل الاعواز منزلة المثال وكانه لتنقيح المناط القطعي وفيه اشكال فالاقوى الاقتصار في مخالفة الاصل على المتيقن نعم
لو جعل استناد الجماعة او بعضهم فيما ذكره على وصول غير هذين الخبرين الى المقام حقيقا بالتسامح لتحقق معنى بلوغ الثواب عن الجهة المنصرف اليه
اطلاق البلوغ في ادلة التسامح وهل يعتبر الياس كما هو ظ الرواية الثانية والمحكي عن ف والتلخيص ام يكفي الخوف كما عن ظ المنتهى والرضوي المذكور بل عن
المصابيح انه كاد يكون اجماعا الاقوى الثاني لان الرواية الاولى وصحيح الرضوي المؤيد بشهادة التتبع بكفاية الخوف في الضرورات وعن المص في
هي اعتبار غلبة الظن بعدم الماء وهو الاكتفاء باليقين فاخرى وكيف كان فالمعتبر هو خوف عوز الماء او الياس منه لوقت الاداء فلا عبرة بالتمكن من القضاء
كما هو ظاهر الروايتين بل عن المصابيح الاجماع على جواز التقديم لو تمكن يوم السبت والمحكي عن الاكثر عدم العبرة بالتمكن بعد الزوال بل هو ظ كل من عبر
بخوف الفوت لان الظ منه فوت الاداء كما صرح به في محكي البيان وروض الجنان ومن كره هو الموجب تقديم التعجيل على القضاء لو تعارضا نعم عن ظ الفقيه
ونهر والمهذب والجامع وغيرها اشتراط التقديم بخوف الفوت يوم الجمعة الظ في تمام اليوم لكن المتبادر من هذا في الفتاوى والروايات الوقت المعهود
المتعارف المضروب للغسل وهو يوم الجمعة لا مطلقه واما افضلية التعجيل على القضاء فلعله لظ الامر في الروايتين مضافا الى ادراك يوم الجمعة
ظاهرا واستحباب المسارعة الى فعل الخير وان في الخيرات كما يشهد به الصحيح اذا زالت الشمس فصل فانك لا تدري ما يكون وترجيح قضاء صلوة
الليل على تعجيلها انما ثبت بالدليل مع ان المتداء فعل قبل وقته والاداء افضل من القضاء فتأمل وكيف كان فما عن بعض من احتمال استحباب
التاخير والقضاء يوم السبت كما في صلوة الليل للشاب ضعيف ثم لا اشكال في جواز التقديم على يوم الخميس ولو في ليلته بل عن المصابيح الاجماع عليه
واما ليلة الجمعة فالمحكي عن ظ المنتظم انها كذلك ولعله للاقتصار في الروايتين على يوم الخميس وفيه نظر لكن المحكي عن ف انه من اغتسل قبل الفجر يوم
الجمعة لم يجزه عن غسل الجمعة الا اذا كان ايسا من وجود الماء فيجوز تقديمه ولو من اول الخميس ثم ادعى على ذلك الاجماع وظاهره الحاق ليلة
الجمعة باليوم ولعله المستفاد من العلة في الروايتين فلا يخلو عن قوة ولولا اجل استصحاب الامر بناء على الاغماض عما ذكرنا في الموقتات الان يوم على
تقدير تسليم جريان الاستصحاب فيها ان الامر في الروايتين المتقدمتين انما تعلق بالاغتسال يوم الخميس فلا معنى لاستصحابه بعده وبهذا يفرق
بين ما نحن فيه وبين مسئلة امتداد وقت الاداء الى اخر نهار الجمعة كما تقدم حيث ان الامر هناك انما تعلق بالغسل من دون تقييده بما خلص من
الجمعة فيحكم بثبوته في مجموع النهار اما باطلاق بعض الاوامر كما تقدم واما بالاغماض والرجوع الى الاستصحاب ثم انه لو تمكن من الماء قبل زوال الجمعة
فالمحكي عن جماعة استحباب الاعادة كما عن جماعة منهم المصنف في هي والشهيد في كرى معللين بسقوط حكم البدل عند التمكن من المبدل وابداه شارح
س باطلاق الاوامر قال ولو سلمنا ان ظ الروايتين بدلية هذا الغسل المقدم لغسل الجمعة مطلقا لكن تخصيص الاخبار الكثيرة بمثل هاتين
الروايتين مشكل انتهى وقد بينا مرتين الوجه الاول بان البدل لما وقع صحيحا فلا يجمع بينه وبين المبدل كما لو قدم صلوة الليل او الوقوف بالمشعر
وفي الثاني بعد تسليم عدم انصراف الاطلاقات الى من لم يغتسل لاجل التقديم ذلك بناء على ان ما يوتى بغسل الجمعة الذي اراده الشارع من المتمكن
منها حاكمة على الاطلاق كما في كل واجب بدل ويمكن الذب عن الاول بان عدم التمكن من المبدل شرط في صحة البدل واقعا فانكشاف التمكن منه
يكشف عن عدم صحة البدل واقعا نعم سوغ الدخول فيه ظاهرا مجرد خوف العجز عن المبدل صونا للفعل عن الفوات ومنه يظهر الجواب عن المناقشة

في الاطلاق

في الاطلاقات اذ بعد تبين عدم تحقق الشرط الواقعي للبدل فلا مخرج له عن العموم هذا ولكن الانصاف ان الظاهر من الروايتين ان ما يفعله
الخائف هو الغسل الذي يفعله المتمكن في يوم الجمعة فلو صح سندهما او استغنينا عن الجابر لم يكن مناص من العمل بهما في الحكم بالبدلية الواقعية
الا انهما لضعفهما لا يقومان على اثبات حكم زائد على اصل استحباب الفعل والجابر لهما من الشهرة وعدم ظهور الخلاف ايضا لم يجبرهما الا على ذلك ثم لا اشكال
ظاهرا في مشروعية قضاء غسل الجمعة وعن المصابيح انه اجمع علماؤنا على ذلك ويدل عليه مضافا الى ما ربما يستفاد من الحديث القدسي عبدي
يقضي ما لم افترض عليه من استحباب قضاء كل تطوع الاخبار المستفيضة مثل موثقة ابن بكير في رجل فاته الغسل يوم الجمعة قال يغتسل ما بينه وبين
الليل فان فاته اغتسل يوم السبت ورواية سماعة في الرجل لا يغتسل يوم الجمعة اول النهار قال يقضيه في اخر النهار فان لم يجد فليقضه يوم السبت
والمرسل المحكي عن الهداية ان نسيت الغسل او فاتك لعلة فاغتسل بعد العصر او يوم السبت ومرسلة حريز لا بد من الغسل يوم الجمعة في السفر والحضر
فمن نسي فليعد من الغد وعن الرضوي وان نسيت الغسل ثم ذكرت وقت العصر او من الغد فاغتسل وما تقدم من كتاب العروس ومن فاته غسل
يوم الجمعة فليقضه يوم السبت ومع هذا كله فلا يظهر وجه للمناقشة في هذا الحكم من صاحب المدارك مستندا الى موثقة ذريح هل يقضى غسل الجمعة
قال لا مع احتمالها لوجوه من المحامل وعدم مكافئتها للمعارض ثم ان مقتضى اطلاق رواية سماعة عدم الفرق في مشروعية قضائه بعد الزوال بين ترك الاداء
لعذر او بين تعمده كما حكي عن ظ المقنعة والمهذب والسرائر والجامع والشرايع وكثير من كتب المصنف والدروس والبيان والنفلية والمعالم وشرعا لك
وصريح كرى وشرح [illegible] والكفاية وحكي عنها استنادا الى المشهور وعن البحار استنادا الى الاكثر بل لا يبعد الاستدلال لها بما تضمن الفوت
من الاخبار الصحيحة بعدما تركه متعمدا خلافا لما ظ المحكي عن الصدوقين فخصا بمثل المرسلة المتقدمة عن الهداية وعن الموجز انه يقضي لو تركه ضرورة
الى اخر السبت عن [illegible] ولو تركه تهاونا ففي استحباب قضائه يوم السبت اشكال وظاهره اختصاص الاشكال بالقضاء يوم السبت واما القضاء يوم الجمعة
فلا اشكال في مشروعيته مطلقا والظ من المحكي عن نهاية الشيخ حيث قال وان زالت الشمس ولم يكن قد اغتسل قضاه بعد الزوال وان لم يمكنه قضاه
يوم السبت موافقة الصدوقين في خصوص قضاء يوم السبت وهو الذي استشكله في [illegible] ولعل هذا التفصيل لرواية سماعة المتقدمة فلا يبعد
مستند المشهور عدا موثقة ابن بكير بناء على عموم الفوت ولا يقيده رواية سماعة لامكان تعدده لتقييدها للتنبيه على المبالغة في انه لا ينبغي
ترك الغسل يوم الجمعة حتى كان فواته لا يتصور الا من عدم الوجدان وهذا الاحتمال ايضا جار في مرسلة الهداية ومنه الصدوقين كما صرح به بعض
المحققين تبعا للشارح [illegible] ثم ان مقتضى اكثر الاخبار المتقدمة مشروعية القضاء بعد الزوال ويوم السبت خلافا للمحكي عن ظ المهذب حيث قال
متى زالت الشمس ولم يكن اغتسل قضاه يوم السبت وهو ظ [illegible] والتلخيص والنفلية وشرحها وفي الاخير ان هذا هو الموجود في النصوص فلذا اقتصر المصنف
عليه انتهى ولا يخفى انه ليس في النصوص ما يوهم الاختصاص عدا مرسلة حريز والرواية المتقدمة عن كتاب العروس من فاته غسل يوم الجمعة قضاه يوم
السبت ولا يبعد ان يكون المراد من غسل يوم الجمعة فيهما مطلق الغسل الواقع منه ولو قضاء ويحتمل ذلك في عبارة [illegible] والمحكي عن النفلية والتلخيص وان
يكون مراد شارح النفلية الاختصاص بيوم السبت في مقابلة ليلته لا في مقابل عصر الجمعة فهو حسن لما عرفت من خلو الاخبار عن ذكر ليلة السبت
واحتمال ارادة نهاره من يوم السبت تغليبا بعيد والاولوية ممنوعة سيما مع احتمال اعتبار المماثلة بين القضاء والاداء والتمسك بالاستصحاب
مع تقييد الامر في الروايات بيوم الجمعة او يوم السبت فاسد وربما يتخيل ان التمسك بالاستصحاب مبني على ارادة المفهوم من القيود وهو ضعيف
الا ان يستصحب الوجوب الثابت من الاجماع القابل للاستمرار الى ما بعد النهار او اضعف منه دعوى انه لا يعمل بهذا التقييد لقوة وروده مورد
الغالب من ان قضاء الغسل لا يفعل الا بالنهار وفيه ان هذا لا يوجب عدم اختصاص المراد من الكلام بمورد القيد غاية الامر انه لا يدل على اختصاص
الحكم به فالاقتصار على نهاري الجمعة والسبت اقوى من حيث الاستدلال لا من باب التسامح وفاقا للمحكي عن [illegible] وط وس والجامع والمعتبر وهي
وكره وكرى خلافا للمحكي عن [illegible] والبيان وابن قطان والموجز وفوائد الشرايع [illegible] فان المحكي عن جميعها التصريح بانه يقضي
من الزوال يوم الجمعة الى اخر نهار السبت بل عن البحار نسبته الى ظ الاكثر وعن مجمع الفائدة نسبته الى الاصحاب حيث قال والظ دخول ليلة
السبت ايضا كما قاله الاصحاب واستشكل في المسألة اصحاب الذخيرة والبحار والحدائق وشارح [illegible] وكاشف اللثام تبعا للمص في نهاية الاحكام
وعلى كل فالظاهر انه لم يقل احد بمشروعيته بعد انقضاء نهار السبت كما اعترف به في محكي البحار والمحكي عن الرضوي انه يقضي يوم السبت او بعده
من ايام الجمعة وهو شاذ وعن المصابيح انه احتمله بعض مشايخنا المعاصرين تسامحا في ادلة السنن قال وليس بجيد لان ظ الادلة ينفي ذلك وادلة
التسامح لا يجري مع ظهور المنع فانه مخصوص بما يؤمن معه الضرر مع رجاء النفع انتهى ولعل المراد ظهور الادلة في المنع من حيث الاقتصار في مقام
البيان على السبت والا فمجرد عدم ذكره في الاخبار لا يدل على المنع الا من جهة التشريع المنفي في مقام التسامح من جهة حكم العقل واخبار التسامح
بل يمكن ان يكون ظهور عدم المشروعية المستفاد من الاقتصار في مقام البيان بل من التصريح به في الاخبار المعتبرة الظنية ايضا لا يمنع عن التسامح لعموم
ادلته اذ ليس في ذلك الا خبط غير منافع لاعتبار تلك الاخبار فتامل والله العالم بحقايق احكامه ويستحب الغسل ايضا اول ليلة من شهر رمضان

بالاجماع

بالاجماع كما في [illegible] وعن الغنية وعن المعتبر انه مذهب الاصحاب ودل عليه الاخبار المستفيضة منها ما عن الاقبال عن بعض كتب القميين عن الصادق قال من
اغتسل اول ليلة من شهر رمضان في نهر جار ويصب على راسه ثلثين كفا من الماء طهر الى شهر رمضان من قابل ومن ذلك الكتاب ايضا ما عن الصادق من احب ان
لا يكون به الحكة فليغتسل اول ليلة من شهر رمضان فلا يكون به الحكة الى شهر رمضان القابل ويستحب ايضا في يومه لما في رواية السكوني من اغتسل اول
يوم من السنة في ماء جار وصب على راسه ثلثين غرفة كان دواء السنة وان اول كل سنة اول يوم من شهر رمضان وعن البحار رواية الحديث الى دواء
السنة وجعل قوله وان اول كل سنة من كلام السيد في الاقبال لكن هذا المعنى موجود في كثير من الروايات ففي صحيحة هشام بن سالم المروية في اخر
باب الصوم من التهذيب عن الصادق اذا سلمت شهر رمضان سلمت السنة وقال راس السنة شهر رمضان وعن الكافي باسناده الى الصادق في تفسير عدة
الشهور شهر الله وهو شهر رمضان ونحوها ما عن الفقيه قال السيد في الاقبال على ما حكي ان الروايات وان كانت مختلفة في ان اول السنة
المحرم او شهر رمضان لكن رايت عمل من ادركته من علماء اصحابنا المعتبرين وكثيرا من تصانيف علمائهم الماضين ان اول السنة شهر رمضان وعن
المصباح حكى الشيخ ان المشهور من روايات اصحابنا ان شهر رمضان اول السنة وقال في محكي البحار في مجلد السماء والعالم ان المشهور بين العرب ان اول سنتهم المحرم
وهذه الامور تختلف بالاعتبارات فيمكن ان يكون اول السنة الشرعية شهر رمضان ولذا قيد الشيخ به في المصباحين واول السنة التقديرية
العرفية المحرم واول السنة من الاكل والشرب شهر شوال كما ذكره الصدوق باسناده الى الفضل بن شاذان وعلة صلوة العيد انه اول يوم من السنة
يحل فيه الاكل والشرب لان اول شهور السنة عند اهل الحق شهر رمضان وقال في علة اختصاص شهر رمضان بالصوم وفيه ليلة القدر التي هي خير من الف
شهر وفيه يفرق كل امر حكيم وهو راس السنة ويقدر فيها ما يكون في السنة من خير او شر او مضرة ومنفعة ورزق واجل ولذلك سميت ليلة القدر
انتهى ثم ان الظاهر خروج ثلثين غرفة من الغسل فاحتمال دخولها ضعيف ويستحب ايضا ليلة النصف كما عن المشايخ الثلثة واتباعهم بل عن الغنية
ومحكي [illegible] الاجماع عليه ويدل عليه المرسل المحكي عن المقنعة والاقبال عن الصادق لكن عن المعتبر بعد حكايته عن الثلثة انه لشرف تلك الليلة
فاقترانها بالغسل حسن وفيه اشارة الى استحباب الغسل لكل زمان شريف ويستحب ايضا ليلة سبع عشرة وليلة احدى وعشرين وليلة ثلث وعشرين اجماعا
كما في ض وعن المعتبر نسبته الى الاصحاب ويدل عليه صحيحة ابن مسلم المروية عن الشيخ الغسل في سبعة عشر موطنا ليلة سبع عشرة من شهر رمضان
وهي ليلة التقى الجمعان وليلة تسع عشرة وفيها يكتب الوفد وفد السنة وليلة احدى وعشرين وهي الليلة التي اصيب فيها اوصياء الانبياء وفيها رفع عيسى
بن مريم وقبض موسى على نبينا وعليه السلم وليلة ثلث وعشرين يرجى فيها ليلة القدر ويخص ليلة الثلث وعشرين بغسل اخر اخر الليل لما عن بريد
بن معوية قال رايته يعني ابا عبد الله كما صرح به في محكي كتاب الاقبال اغتسل في ليلة ثلث وعشرين من شهر رمضان مرة في اول الليل ومرة في اخر
الخبر ولو اغتسل في وسط الليل فالظ عدم سقوط غسل الاخر ثم ان هذه الاغسال هي اكد الاغسال في شهر رمضان وقد ورد استحبابه في العشر الاواخر
في كل ليلة لمرسلة ابن ابي عمير المحكية عن كتاب الاقبال عن الص كان رسول الله يغتسل في شهر رمضان في العشر الاواخر في كل ليلة وعن كتاب الاعمال
عن [illegible] الاحمد بن عياش عن امير المؤمنين قال لما كان اول ليلة من شهر رمضان قام رسول الله فحمد الله واثنى عليه حتى اذا كان اول ليلة من العشر
قام وشد المئزر وبرز من بيته واعتكف واحيى الليل كله وكان يغتسل كل ليلة منه بين العشائين الحديث والظ ان الضمير في منه راجع الى العشر
الاواخر وان كان الانسب تانيث الضمير ولاجل ذلك ربما يرجع الى شهر رمضان فيدل الرواية على استحباب الغسل في كل ليلة منه وفي زاد
المعاد انه وردت الرواية باستحباب الغسل في كل ليلة ولعله فهم ذلك من تلك الرواية ويحتمل عثوره على اخرى وكيف كان ففي ليالي الافراد كما
عن المصباحين والاقبال وفلاح السائل والتذكرة وكتب الشهيد عدا كرى والمهذب البارع والموجز وكشف الالتباس وغاية المرام ومع [illegible]
وضه وجامع البهائي ولعل المستند فيه ما عن كتاب الاقبال في اعمال الليلة الثالثة من شهر رمضان قال ويستحب فيها الغسل على مقتضى الرواية
التي تضمنت ان كل ليلة مفردة من جميع الشهر يستحب فيها الغسل انتهى وقد ورد استحباب غسل ليلة اربع وعشرين وخمس وعشرين وسبع وعشرين
وعن فلاح السائل ان الشيخ ابن ابي قرة ذكرها وذكر فيها روايات فالاغسال المروية في شهر رمضان اثنان وعشرون غسلا مع غسل اليوم الاول و
يستحب ايضا ليلة الفطر كما عن الشيخين واتباعهما بل عن الغنية الاجماع عليه [illegible] عن العلل والكافي والاقبال من قوله في رواية الحسن بن راشد
اذا غربت الشمس فاغتسل ويستحب ايضا في يوم العيدين وهو اجماعنا كما في الروض وعن المعتبر والغنية وكره و [illegible] وغيرها والاخبار مستفيضة
ولا قائل بوجوبه كما اعترف به بعض نعم ربما حكى الصدوق في الفقيه عن القاسم بن الوليد قال سألته عن غسل الاضحى فقال واجب الا بمنى ولكنه
محمول على تاكد الاستحباب وانما الخلاف في اخر وقت هذا الغسل بعد اتفاقهم ظاهرا على ان اول وقته طلوع الفجر فالمحكي عن ظ الاكثر امتداده
الى الليل كما صرح به في ض كما عن النهاية وكره والموجز و [illegible] والمشارق والمصابيح عملا باطلاق الاخبار ومعاقد الاجماع وعن الحلي انه الى الخروج
الى الصلوة واختاره في محكي [illegible] فقال الاقرب انه يتضيق عند الصلوة لان المقصود منه التنظيف للاجتماع والصلوة وان كان اللفظ الوارد
لا يدل على امتداد وقته بل نسبه في كره الى ظ الاصحاب حيث قال ولان الظ امتداد غسل العيدين بامتداد اليوم عملا بالاطلاق ويتخرج من تعليله

وليلة تسع عشرة

هي ليلة [illegible] ويوم بدر بالتقاء الجمعين تلاقي فئتي المسلمين والمشركين يوم بدر

الاواخر

وتسع وعشرين

ويدل عليه

الجمعة

الجمعة انه الى الصلوة او الى الزوال الذى هو وقت صلوة العيد وهو ظ الاصحاب انتهى والمراد بالتعليل الذى اشار اليه وصرح به فى عبارته هى
ما عن الصدوق فى العيون والعلل بسنده الى محمد بن سنان عن مولينا الرضا قال علة غسل العيد الجمعة وعيد ذلك لما فيه من تعظيم العبد ربه واستقباله
الكريم الجليل وطلب المغفرة وليكون لهم يوم عيد معروف يجمعون فيه لذكر الله فجعل فيه الغسل تعظيما لذلك اليوم وتفضيلا له على سائر الايام وزيادة
فى النوافل والعبادة وليكون طهارة من الجمعة الى الجمعة ويؤيده موثقة عمار الساباطى فى رجل ينسى ان يغتسل يوم العيد حتى صلى قال ان كان فى وقت فعليه
ان يغتسل ويعيد الصلوة وان مضى الوقت جازت صلوته بل ربما يظهر منه ان الغسل للصلوة وعن الرضوى اذا طلع الفجر يوم العيد فاغتسل وهو اول وقت
الغسل الى وقت الزوال ولا ريب ان هذا التعليل من باب بيان الحكمة فلا يلزم من عدمها عدم الاستحباب ولذا لا ينبغى استحبابه عمن لا يصلى العيد واما
التأييد بالموثقة فهو محل نظر واما الرضوى فهو يدل على الامتداد الى الزوال الى الخروج الى الصلوة لكن الانصاف عدم ثبوت الاطلاق فى الاخبار ومعاقد
الاجماع ايضا فالاقتصار على المتيقن اولى لا ان العمل باصالة بقاء الطلب بعد الزوال اقوى لو قلنا بجريان الاستصحاب فى الموقتات ويستحب ايضا
ليلة نصف رجب على ما عن اكثر كتب الشيخ وابن زهرة وابن حمزة والحلبى والحلى والمحقق والمص والشهيدين وغيرهم بل هو المش كما فى ض وعن كره لكن فى
الاول كما عن جماعة انه لا نص فيه وعن المعتبر بعد حكايته عن الشيخ انه ربما كان لشرف الوقت والغسل مستحب مط فلا باس به انتهى قال فى
المشارق ولا يخفى ان استحباب الغسل مطلقا محل تامل ورايت ايضا بخط بعض الفضلاء ما صورته فى كتاب الاقبال عن النبى ص فى محكى المصابيح انه قال
من ادرك شهر رجب فاغتسل فى اوله واوسطه واخره خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه وفى محكى المصابيح ايضا عن كتاب الاقبال لكن استظهر انه اليوم
الاول من الرواية وفيه تامل لكن الانصاف ان مثل هذه الشهرة يكشف كشفا قطعيا عن اطلاعهم على رواية ويستحب ايضا ليلة النصف من شعبان
كما عن المشايخ الثلثة والفاضلين والشهيدين وغيرهم بل عن الغنية الاجماع عليه ويدل عليه رواية ابى بصير صوموا شعبان واغتسلوا ليلة النصف
منه ذلك تخفيف من ربكم ولا يقدح اشتمالها على احمد بن هلال وعن الشيخ فى المصباح اسنادا الى سالم مولى حذيفة قال قال رسول الله ص من تطهر ليلة
النصف من شعبان فاحسن الطهر وساق الحديث الى ان قال قضى الله له ثلث حوائج وان سئل ان يرانى فى ليلته رآنى ويستحب ايضا يوم المبعث على المش كما عن المحقق و
الشهيدين بل عن الغنية الاجماع عليه واعترف جماعة بعدم الظفر على رواية وربما يستانس له بما عن النبى انه قال فى جمعة من الجمع هذا يوم جعله الله عيدا
للمسلمين فاغتسلوا وعلل الاغتسال بانه عيد وعن ف الاجماع على استحباب الغسل فى الجمعة والاعياد ولا يخفى ان هذا يوم عيد وهذا الاستيناس
لا يخ من نظر ولا عن تاييد لفتوى المش فى مثل هذا المقام ويؤيده ما ياتى عن احمد بن اسحق فى غسل التاسع من ربيع الاول ويستحب ايضا يوم الغدير
وهو الثامن عشر من ذى الحجة من السنة العاشرة من الهجرة قيل وكان بحسب المنجمين يوم التاسع عشر لحكمهم بالهلال ليلة الثلثين من ذى القعدة
لكنه لم ير بمكة ليلة الثلثين واستحباب هذا الغسل ثابت اجماعا كما فى ض وعن يب والغنية لرواية العبدى عن الص من صلى فيه ركعتين يغتسل عند
زوال الشمس من قبل ان تزول بمقدار نصف ساعة ثم بين كيفية الصلوة الى ان قال ما سال الله حاجة من حوائج الدنيا والاخرة الا قضيت له كائنة
ما كانت وانكر الصدوق فى الفقيه هذا الحديث تبعا لانكار شيخه ابن الوليد لان فيه محمد بن موسى الهمدانى وكان غير ثقة وكلما لم يصححه شيخنا
ولم يحكم بصحته فهو عندنا متروك غير صحيح وهذا يدل على تركهما الخبر الضعيف حتى فى السنن والحديث الطويل وعن كتاب الاقبال بسنده عن الص
فى حديث ذكر فيه فضل يوم الغدير قال فاذا كان صبيحة ذلك اليوم وجب الغسل فى صدر نهاره وظ الرواية الاولى تحديدها الغسل بما قبل الزوال وظاهر
الثانية كونه فى صدر النهار وظ الفتاوى ومعاقد الاجماع امتداده بامتداد اليوم الا ان المحكى عن الاسكافى امتداده من طلوع الفجر الى وقت صلوة
العيد لكن الانصاف كما عرفت مما تقدم عدم الاطلاق فى الفتاوى ومعاقد الاجماع بل سياقها فى الاضافة لمجرد ظرفية اليوم للغسل ولو كان الظرف عن
منه نعم عدم التعرض فى الفتاوى لبيان وقت له كما تعرضوا لوقت غسل يوم الجمعة ربما يظهر منه عدم التوقيت بجزء معين بل الظ الاولى اختصاص الغسل
بما قبل الصلوة ويستحب ايضا يوم المباهلة وهو الرابع والعشرون من ذى الحجة على المش كما فى ض وعن كره وجزم به الكشف وعن بعض وعن الاقبال
نسبته الى اصح الروايات وحكى فيه قولا بانه الواحد والعشرون وقولا بانه السابع والعشرون ولم يحك قولا بالخامس والعشرين الا ان جماعة حكوه
عن المحقق فى المعتبر ويدل على القول الاول ما عن مصباح الشيخ عن محمد بن صدقة العنبرى عن ابى ابراهيم ع قال يوم المباهلة وهو الرابع والعشرون
تصلى فى ذلك اليوم ما اردت ثم قال وانت على غسل والحمد لله رب العالمين ومنه يظهر المستند فى استحباب غسل هذا اليوم كما هو مش بين الاصحاب
وظ سبيله عدم الخلاف فى ثبوت غسل يوم المباهلة وعن الغنية الاجماع على استحباب غسل المباهلة مضافا الى موثقة سماعة غسل المباهلة واجب
والمراد بالوجوب الاستحباب المؤكد والمراد بالمباهلة فيها وفى معقد اجماع الغنية يومها كما فهمه الاصحاب على ما اعترف به فى محكى الحدائق لا
لايقاع المباهلة لكن عن الحدائق ان فى بعض الحواشى المنسوبة الى المولى محمد تقى المجلسى مكتوبا على الحديث المشار اليه ما صورته ليس المراد با
لمباهلة اليوم المشهور حيث باهل النبى صلى الله عليه وآله وسلم مع نصارى نجران بل المراد به الاغتسال لايقاع المباهلة مع الخصوم فى كل حين كما
فى الاستخارة وقد وردت بذلك رواية صحيحة فى الكافى وكان ذلك مشتهرا بين القدماء كما لا يخفى انتهى ثم استظهر فى الحدائق ما حكاه عن المجلسى

ولعل

ولعل مراده بما فى الكافى رواية ابى مسروق المروية عن اصول الكافى عن الص قال قلت انا نتكلم مع الناس فنحتج عليهم بقول الله عز وجل اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولى الامر منكم فيقولون نزلت فى امراء السرايا فنحتج عليهم بقول الله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة فى القربى فيقولون نزلت فى مودة
قربى المسلمين فنحتج عليهم بقوله تعالى انما وليكم الله الاية فيقولون نزلت فى المؤمنين فلم ادع شيئا مما حضرنى ذكره من هذا واشباهه الا ذكرته
قال فاذا كان ذلك فادعهم الى المباهلة قلت كيف اصنع قال اصلح نفسك ثلثا واظنه قال وصم واغتسل وابرز انت وهو الى الجبان فشبك
اصابعك اليمنى فى اصابعهم ثم انصفه وابدأ بنفسك وقل اللهم رب السموات والارضين عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم ان كان ابو مسروق
جحد حقا او ادعى باطلا فانزل عليه حسبانا من السماء او عذابا اليما ثم رد الدعاء عليه فقل ان كان فلان جحد حقا او ادعى باطلا فانزل عليه حسبانا
من السماء او عذابا اليما ثم قال فانك لا تلبث الا ان ترى ذلك فوالله ما وجدت خلقا يجيبنى الى ذلك الخبر ثم ان قول الراوى واظنه قال وصم يعنى الخبر
قال اصلح نفسك وصم ثلثا لا اظنه انه قال وصم واغتسل الى اخر الرواية ومن هذه الرواية يستفاد استحباب الغسل لايقاع المباهلة بعد
ثبوت مشروعيتها بهذه الرواية وحكاية الشهرة عن المجلسى ويستحب ايضا يوم عرفة على المش كما عن المعتبر وعن الغنية المجمع عليه كما عن التذكرة
ويدل عليه الاخبار المستفيضة وفى بعضها ان غسل عرفة واجب ولا يختص بالواقف بعرفات لاطلاق النص والفتوى وخصوص رواية عبد الرحمن
بن سنان عن الصادق قال سألته عن غسل عرفة فى الامصار فقال اغتسل اينما كنت وظ اكثر الروايات ان وقته مجموع اليوم لكن المحكى عن على بن
بابويه قال واغتسل يوم عرفة قبل زوال الشمس ولعله لخبر ابن سنان واغتسل يومئذ والغسل من الجنابة ويوم الجمعة ويوم الفطر ويوم الاضحى ويوم عرفة
عند زوال الشمس وبمضمونها عبر فى ض وعن كره وغيرهما الاقتصار على ذكرها الظاهر فى القول بها ولعلها محمولة على الافضلية او على التقييد
لجميعها عدا الجنابة فيكون بيانا للاخر وفيه مع ان المروى فى الصحيح عن معاوية بن عمار عن الصادق قال اذا انتهيت الى عرفات فاضرب خباك بنمرة فاذا
زالت الشمس فاغتسل ونحوها رواية عمر بن يزيد وموردهما وان كان غسل الموقف الا ان الظاهر كما قيل دخول غسل اليوم فيه فيكون غسل اليوم
بعد الزوال جائزا الا ان الاحوط ايقاعه عند الزوال ثم انه قد بقى من الاغسال الزمانية ما لم يذكره المص لعدم اقتضاء المقام استقصاء الاغسال
منها غسل يوم التروية كما عن الهداية وفى كره والتذكرة وشرحها والموجز وشرحه وغيرهم ويدل عليه صحيحة ابن مسلم الغسل فى سبعة عشر
موطنا وعد منها يوم التروية وفى صحيحة زرارة عن الصادق قال اذا كان يوم التروية فاغتسل الحديث والظاهر امتداد وقته بامتداد اليوم
اذ لم اجد فى النص والفتوى ما يوجب التقييد ومنها غسل يوم المولود كما عن سيلة وفلاح السائل وس والبيان والموجز وشرحه والاثنى عشرية
وجملة من كتب المتاخرين وعن كشف الالتباس اسنادا الى الرواية ولعل المراد بها موثقة سماعة غسل المولود واجب فيقوى فيها ارادة الولد لا
اليوم نعم هو من جملة الاعياد فيستحب فيه الغسل لما تقدم عمن ادعى الاجماع على استحبابه فى الاعياد ويوم المولود هو السابع عشر من ربيع الاول
على المش وفى رواية بالثانى عشر وحكى عن الكلينى اختياره وعن بعض المتاخرين تقويته ومنها الغسل يوم دحو الارض كما عن كره والبيان وس وجامع
البهائى واثنى عشريته بل عن الاول نسبته الى الاصحاب وعن الفوائد للشهيد الثانى والحليقة نسبته الى المش ولكن لم نعثر له على خبر ومنها غسل ليلة
الاضحى عن الوسائل عقد باب لغسل ليلتى العيدين وذكر فيه انه روى انه يغتسل قبل الغروب اذا علم انها ليلة العيد والظ ان المراد به عيد الفطر ومنها
غسل ليلة الجمعة حكى عن كشف اللثام نسبته الى الحلبى فى اشارة السبق ومنها غسل يوم النيروز كما عن المصباح والجامع وهو على المش بين المتاخرين
كما قيل والمستند فيه رواية المعلى بن خنيس اذا كان يوم النيروز فاغتسل والبس انظف ثيابك وتطيب باطيب طيبك ونحوها رواية اخرى للمعلى
محكية عن المهذب البارع مشتملة على بيان عظمته مثل اخذ العهد لامير المؤمنين فى غدير خم فى هذا اليوم ويوم ارسله النبى الى وادى الجن ويوم فيه
ظفر باهل النهروان وقتل ذا الثدية ويوم يظهر فيه القائم عجل الله فرجه ويظفره بالدجال فيصلبه على كناسة الكوفة وما من يوم نيروز الا ونحن
نتوقع فيه الفرج لانه من ايامنا حفظه الفرس وضيعتموه الى اخر الرواية وانه وقع فيه احياء القوم الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت
وهم ثلثون الفا فصب عليهم الماء فى هذا اليوم فعاشوا فصار صب الماء فى يوم النيروز سنة ماضية لا يعرف سببها الا الراسخون فى العلم وانه اول
يوم من سنة الفرس وفى رواية اخرى للمعلى انه عليه السلم قال اتعرف لى هذا اليوم قال قلت لا ولكنه يوم يعظمه العجم فقال اعيده الحق تعلمه قال
يوم النيروز هو الذى اخذ الله فيه ميثاق العباد ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا ويدينوا برسله وحججه واوليائه ويوم طلعت فيه الشمس وهبت الرياح اللواقح
وخلقت فيه زهرة الارض الخبر ولا يعارضها ما عن كتاب المناقب قال حكى ان المنصور تقدم الى موسى بن جعفر الجلوس للتهنئة فى يوم نيروز وقبض
ما يحمل اليه فقال انى فتشت الاخبار عن جدى رسول الله فلم اجد لهذا العيد اثرا وانه سنة الفرس ومحاها الاسلام ومعاذ الله ان نحيى ما محاه
الاسلام فقال المنصور انما يفعل هذا سياسة للجند فسئلتك بالله العظيم الا جلست فجلس لان رواية المعلى اشهر بين الاصحاب واحتمال حملها
على التقية كما يظهر من قوله فى رواية المعلى انه يوم من ايامنا حفظه الفرس وضيعتموه او على ان المراد من يوم النيروز يوم اخر فان الاقوال فى تعيين
النيروز مختلفة والمش المعروف الان هو يوم انتقال الشمس الى الحمل وعن المجلسى فى ... وزاد المعاد انه المش وعن المهذب البارع انه

قح

لا

الامر بين الناس والاظهر في الاستعمال وهو الظاهر ايضا من المصنف وسلم عليه من التهذيب ... لو جعل الاجل الى
النيروز والمهرجان نبطل لانه مبهم الا ان كان من سنة بعينها واذا اسلم الى يوم النيروز الخليفة ببغداد وبلاد العراق جاز لانه معروف عند العامة اذا ذكرت السنة بعينها
وظاهره ان المراد بالنيروز مقابل المهرجان الذي هو انتقال الشمس الى الميزان وعن الحلي انه حكى عن بعض المحاسبين وعلماء الهيئة انه هو اليوم العاشر
من ايار وقال انه حكى ذلك في كتابه نعم حكي عن بعض احتمال ان يكون ايار تصحيف آذار فيوافق المشهور لان الانتقال الشمس الى الحمل في عاشر آذار وقيل
انه تاسع شباط حكي عن المهذب نسبته الى صاحب كتاب الانوار وقيل انه يوم نزول الشمس اول الجدي وعن المهذب انه المشهور بين فقهاء العجم خلاف
اول الحمل فانهم لا يعرفونه وينكرون على من اعتقده وقيل هو السابع عشر من كانون الاول بعد نزول الشمس في الجدي بيومين وهو صوم اليهود وقيل
هو اول يوم من فروردين ماه وهو اول شهور الفرس وكان ذلك اليوم هو اول سنتهم كما اختاره المجلسي في محكي البحار والعلامة رضي الدين القزويني
صاحب لسان الخواص فيما حكي له رسالة النيروزية وقواه بعض السادة المحققين قال المقطوع بانه يوم النيروز فهو اول يوم من سنة الفرس ومنها الغسل
للتاسع من ربيع الاول حكاه المجلسي في زاد المعاد من فعل احمد بن اسحق القمي معللا بانه يوم عيد لكن المحكي عن المشهور بين علمائنا وعلماء الجمهور ان
سبب هذا العيد اتفق في السادس والعشرين من شهر ذي الحجة وقيل السابع والعشرين وكيف كان فلم يسند احمد بن اسحق الغسل الا الى كونه عيدا
من الاعياد ولعل هذا المقدار يكفي للاستحباب بناء على احتمال ان يكون فتواه عن رواية عامة لجميع الاعياد هذا ما يستحب لاجل الزمان واما ما يستحب
للفعل فقد ذكر المصنف منه عدة منها وهي غسل الاحرام ولا خلاف كما عن المقنعة والغنية والوسيلة والمنتهى بل عن نهج الحق والخلاف والتذكرة الاجماع
عليه وعن نهج الحق انه ليس بواجب اجماعا وعن ابن المنذر اجمع اهل العلم ان الاحرام جائز بغير اغتسال وهذه هي الحجة في عدم الوجوب بعد الاصل
مضافا الى ما عن الصدوق في العيون بسنده الحسن الى الفضل عن مولينا الرضا فيما كتب للمامون من شرايع الدين قال غسل الجمعة سنة وغسل
العيدين وغسل دخول مكة والمدينة وغسل الزيارة وغسل الاحرام وغسل اول ليلة من شهر رمضان الى ان قال وهذه الاغسال سنة وغسل
الجنابة فريضة وغسل الحيض مثله وبما ذكرنا كله يصرف الاخبار المستفيضة الآمرة بالغسل للاحرام نعم في بعضها ما يأبى عن هذا الحمل مثل مرسلة
يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله قال الغسل في سبعة عشر موطنا منها الفرض ثلثة قلت جعلت فداك وما الفرض منها قال غسل الجنابة وغسل من
مس ميتا والغسل للاحرام والباقي سنة لكن اللازم حمل الفرض في المرسلة والواجب في الرضوي على ما تأكد ثبوته في الشريعة ولو بطريق الاستحباب وان كان
هذا الحمل بعيدا ولعل بظاهرهما اخذ القديمان حيث حكي عنهما القول بالوجوب وعن الصدوق انه اطلق وجوب غسل الاحرام وعرفة والكعبة والمباهلة
والاستسقاء والمولود ولعله اراد الاستحباب المؤكد ونحوه ما عن ظاهر المقنع حيث قال اذا اغتسل الرجل بالمدينة ولبس ثوبيه ثم نام قبل ان يحرم
فعليه اعادة الغسل وكذلك ليس عليه اعادة الغسل وما عن ظاهر المقنعة حيث قال واما اذا نام بعد الغسل قبل عقد الاحرام فانه يجب اعادة الغسل انتهى
بل يظهر من محكي السرائر ان عليه اكثر اصحابنا حيث قال الصحيح ان غسل الاحرام سنة لكنها مؤكدة غاية التأكيد فلهذا اشتبه الامر على اكثر اصحابنا
واعتقدوا ان غسل الاحرام واجب لقوة ما ورد في تأكده انتهى بل قيل ان عبارته في الحج يعطي ذلك ومنها غسل الطواف على المشهور بل عن ... عليه
الاجماع ويدل عليه الاخبار المستفيضة مثل ما تقدم في حسنة ابن شاذان وعن صحيحة معاوية بن عمار في تعداد الاغسال ويوم تزور البيت ونحوها
صحيحة ابن مسلم وعن الفقه الرضوي وغسل زيارة البيت وغسل الزيارات بل في موثقة سماعة وغسل الزيارة واجب الا من علة وغسل دخول
مكة واجب وغسل دخول الحرم واجب وفي رواية علي بن حمزة عن الكاظم ان اغتسلت بمكة ثم نمت قبل ان تطوف فاعد غسلك الى غير ذلك والاطلاق
الرواية الاخيرة يشمل كل طواف وان لم يسم زيارة لكن الظاهر منه كما اعترف به في محكي المصابيح الاختصاص بطواف العمرة وطواف الزيارة ومنها غسل زيارة
النبي والائمة صلوات الله عليه وعليهم اجمعين على المشهور بل عن المصابيح وكشف اللثام والرياض نسبته الى قطع الاصحاب وعن الحدائق نسبته الى قطعهم
بل عن الغنية الاجماع عليه وعن سبيله عدة في قسم المندوب بلا خلاف وربما يستدل عليه ببعض ما تقدم من اخبار غسل الزيارة لكن الظاهر منها
كما اعترف به في محكي المشارق زيارة البيت اي الطواف بقرينة المقام والاحسن منه الاستدلال عليه مضافا الى الرضوي المتقدم في غسل الطواف
بما في رواية العلاء بن سيابة عن الصادق في تفسير قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد قال الغسل عند لقاء كل امام الحديث وظاهرها استحباب
الغسل للدخول عليهم احياء وامواتا وان سلم اختصاصها بلقاء الحي فلا يبعد الحاق غيره لعموم قوله حرمة المؤمن ميتا كحرمته حيا بل هم احياء عند
ربهم يرزقون ويؤيد العموم الرواية المشهورة الواردة في الزيارة الجامعة لكنها مختصة بزيارة مخلصة نعم الاخبار الواردة في استحباب الغسل لزيارة
النبي وامير المؤمنين وابي عبد الله وابي الحسن الرضا صلوات الله عليهم اجمعين كثيرة وما عن كامل الزيارة من رواية محمد بن عيسى عمن ذكره
عن ابي الحسن قال اذا اردت زيارة موسى بن جعفر ومحمد بن علي فاغتسل وتنظف والبس ثوبيك الطاهرين وعن الكتاب المذكور في كيفية
زيارة ابي الحسن وابي محمد العسكريين قال وروي عن بعضهم انه قال اذا اردت زيارة قبر ابي الحسن وابي محمد عليهما السلام تقول بعد الغسل
ان وصلت الى قبرهما والا اومأت بالسلام من عند الباب الذي على الشارع الحديث وعن الكتاب المذكور وغيره عن سليمان بن عيسى عن ابيه قال قلت

لابي عبد الله كيف ازورك اذا لم اقدر على ذلك قال قال لي يا عيسى اذا لم تقدر على المجيء فاذا كان في يوم جمعة فاغتسل وتوضأ واصعد الى سطحك وصل
ركعتين وتوجه نحوي فانه من زارني في حيوتي فقد زارني في مماتي ومن زارني في مماتي فقد زارني في حيوتي وعن مصباح الشيخ روي عن الصادق
قال من اراد ان يزور قبر رسول الله وقبر امير المؤمنين وفاطمة وقبر الحسن والحسين وقبور الحجج صلوات الله عليهم فليغتسل يوم الجمعة وليلبس ثوبين نظيفين
وليخرج الى فلاة من الارض ثم يصلي اربع ركعات يقرأ فيهن ما تيسر من القرآن فاذا تشهد وسلم فليقم مستقبل القبلة وليقل الحديث ومنها غسل قضاء
صلوة الكسوف او الخسوف التارك لها عمدا مع استيعاب الاحتراق للقرص على المشهور سيما بين المتأخرين بل عن الغنية الاجماع عليه في باب الاغسال وفي باب
صلوة الكسوف ويدل عليه الاخبار مثل ما عن الخصال عن الحسن بن هاشم عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله وابي جعفر قال الغسل في سبعة عشر
موطنا وعدها الى ان قال وغسل الكسوف اذا احترق القرص كله فاستيقظت ولم تصل فاغتسل واقض الصلوة ورواه في الفقيه مرسلا
وفي التهذيب عن محمد بن مسلم وغسل الكسوف اذا احترق القرص كله فاغتسل ومرسلة حريز اذا انكسف القمر فاستيقظ الرجل ولم يصل فليغتسل
من غد وليقض الصلوة وان لم يستيقظ ولم يعلم بانكساف القمر فليس عليه الا القضاء بغير غسل هكذا رواه في باب الاغسال وفي باب الصلوة مكان
قوله فلم يصل فكسل ان يصلي وعن الفقه الرضوي واذا احترق القرص كله فاغتسل واذا انكسفت الشمس والقمر ولم تعلم به فعليك ان تصليها اذا علمت
فان تركتها متعمدا حتى تصبح فاغتسل وصل وان لم يحترق القرص فاقضها ولا تغتسل وظاهر هذه الاخبار كما ترى الوجوب ولذا قال به جماعة على ما حكي
عن صلوة المقنعة والمراسم والمهذب ومصباح الشيخ وجمله والمبسوط والخلاف والاقتصاد والكافي والوسيلة وشرح الجمل للقاضي والصدوق
مضافا بعضها وظهور باقي الباقي ومال اليه في محكي المنتهى والمدارك بل عن الشيخ في الخلاف الاجماع على ان من ترك صلوة الكسوف مع احتراق
القرص فعليه الغسل والقضاء انتهى وعن شرح الجمل للقاضي واما لزوم القضاء فللدليل عليه الاجماع وطريقة براءة الذمة وكذلك القول في الغسل
الا ان المحكي عن اكثر هؤلاء بل ما عدا الصدوقين والحلبي التصريح بالاستحباب في باب الطهارة ولذا ادعى في محكي المصباح تحقق الاجماع على الاستحباب
والمسئلة مشكلة وان كان المشهور لا يخلو عن قوة ثم ان المشهور اختصاص الغسل بالقضاء فلا يستحب للاداء لعدم الدليل وعن بعضهم استحبابه للاداء ايضا وتبعه
السيد في المدارك والفاضل الخراساني في المفاتيح وشرحه ولعله لاطلاق قوله في صحيحة ابن مسلم في تعداد الاغسال وغسل الكسوف اذا احترق القرص
كله فاغتسل وفيه ان ظاهره وجوب الغسل بسبب الاحتراق لا لاجل الصلوة وليس كذلك اجماعا كما ادعاه بعض فالامر بالاغتسال يحتمل ان
يكون لخصوص القضاء كما يحتمل ان يكون لمطلق الصلوة وليس هذا من حمل المطلق على المقيد للتمر بل هو من قبيل المجمل الا يخفى مع انه قد ادعي
في محكي الحدائق ان الشيخ اختصر هذه الرواية من رواية الخصال المروية في الفقيه مرسلا الصريحة في الاختصاص بالقضاء ثم ان المشهور اشتراط
الغسل للقضاء بشرطين احدهما تعمد الترك والآخر استيعاب الاحتراق بل عن السرائر نفي الخلاف في عدم الغسل فرضا ونفلا مع انتفاء احد الشرطين
خلافا للمحكي عن المرتضى في المصباح فلم يعتبر الثاني وللمحكي عن المقنع وكتب فلم يعتبر الاول والمشهور ايضا عدم الفرق بين الكسوفين بل عن ظاهر
جماعة انه متفق عليه ومنها غسل المولود على المشهور بل عن الغنية الاجماع عليه وفي موثقة سماعة وغسل المولود واجب والمراد به مطلق الثبوت و
بظاهره اخذ ابن حمزة فقال بالوجوب وحكي عن ظاهر الصدوق ايضا لكنه شاذ كما في المعتبر ومتروك كما عن غيره وظاهر الرواية المطابق للمعتبر الا
عدم سقوط هذا الغسل بتأخيره عن اول ازمنة ما بعد الولادة كما صرح به في محكي شرح النفلية والحدائق وحكي عن بعض التحديد باليوم و
اليومين ونفي عنه البعد في المصابيح ولا ينبغي الاشكال في كون هذا الفعل غسلا بالضم لا غسلا بالفتح ولا وجه لاحتماله لبعده عن النص والفتوى
في كونه بالضم ويعتبر فيه النية والترتيب لانه المعهود في هذه العبادات بل ربما يقال ان الاصل اعتبار النية في كل فعل الا ما علم كونه من
التوصليات فاحتمال عدم وجوب الترتيب كما عن الذكرى والميل اليه للاصل من غير معارض كما عن كشف اللثام ضعيف وفي الاكتفاء بالارتماس
عن الترتيب وجه قوي وتنظر فيه في المصابيح لعدم العموم في دليل الارتماس ويشترط فيه تقديم ازالة الخبث كما في غيره من الاغسال لكن المحكي
عن المقنعة والمهذب انه اذا وضعته القابلة مسحت عنه الدم وغسلته ومنها غسل السعي الى رؤية المصلوب بعد ثلثة من حين
صلبه على المشهور بل عن الغنية الاجماع عليه ومستنده ما عن الصدوق في الفقيه والهداية انه روي ان من قصد الى رؤية مصلوب فنظر اليه وجب
عليه الغسل عقوبة وبظاهره اخذ الحلبي فاوجبه معللا بانه شرط في تكفير الذنب وصحة التوبة مع ان العزم عليه هو شاذ والمستند ضعيف
قاصر عن افادة الوجوب والتعليل عليل ومقتضى النص اختصاص الحكم بالنظر المحرم اذ لا عقوبة في غيره فيخرج الكافر المصلوب كما صرح به الحلبيون
فيما حكي عنهم والنظر الى المسلم لغرض شرعي كالشهادة على عينه كما عن كشف اللثام والمصابيح وكذا النظر في الثلثة اذا كان صلبه بحق لعدم
المعصية في النظر فيها لان الصلب شرع لتفضيح المصلوب او كان المصلوب غير مستحق للصلب فمقتضى اطلاق الرواية ثبوت الغسل ولو قبل
الثلثة لحرمة السعي لرؤيته بل يجب ازالته عن الخشبة مع التمكن مطلقا وعن ابن عمه تقييده بالمصلوب حقا وعن الكركي انه لا يعتد بهذا
التقييد ولعل وجه التقييد لتقييد النظر في كلام الاصحاب بما بعد الثلثة مع ان ذلك الا ... بالمصلوب حقا اذ لا فرق في حرمة النظر

الى المصلو بظلما بين الثلثة وما بعدها والاولى متابعة النص مع ان الغالب في زمان صدوره عدم الصلب بحيث يعلو من جهة عدم كونه باذن السلطان العادل لو
كان فلا يكفي في ثبوت الغسل للسعي المجرد عن النظر لصبيح العمر كفتوى جماعة ممن تقدم وتأخر ولا النظر من دون السعي لو ان قصده وفاقا للمحكي عن الاكثر وخلافا
لظاهر بعض الكتب كالاشراقيع والمعالم والموجز والمحرر ولو سعى في الثلثة لنظر بعدها فمقتضى الخبر ثبوته وظاهر كلمات الاصحاب وان كان وقوع السعي بعد الثلثة
الا انها محمولة على الغالب من اتحاد زمان السعي والرؤية فالظاهر اناطة الحكم بالنظر بعد الثلثة فتدبر ومنها الغسل للتوبة عن فسق او كفر على المشهور بل عن
انه مذهب علمائنا اجمع ويدل عليه ما ارسله الصدوق والشيخ واسنده الكليني في كتاب الزي والتجمل عن الصادق حيث قال له رجل بابي انت وامي اني ادخل كنيفا
لي ولي جيران وعندهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما اطلت الجلوس استماعا مني لهن فقال لا تفعل فقال الرجل والله ما اتيتهن برجلي انما هو سماع اسمعه باذني
فقال بالله انت اما سمعت الله عز وجل يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا فقال بلى والله لكأني لم اسمع هذه الآية من عربي ولا عجمي لا جرم
اني لا اعود ان شاء الله واستغفر الله فقال قم واغتسل وصل ما بدا لك فانك كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوأ حالك لو مت على ذلك احمد الله وسله التوبة
من كل ما يكره فانه لا يكره الا القبيح والقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا وظاهر الرواية وان اختص بالفسوق الا انه يكفي في التعميم للكفر الاجماع المتقدم مع عموم
هي واطلاق غيره مضافا الى امكان استفادته من تعليله بقوله فانك كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوأ حالك لو مت على ذلك احمد الله وسله ولعله اراد
المصنف في حيث استدل على التعميم للكفر بالاولوية مضافا الى المحكي من ان النبي امر قيس بن عاصم بالاغتسال لما اسلم وليس الجنب لعله الا خصاص
به مضافا الى الحديث القدسي في ادعية السر يا محمد ومن كان كافرا واراد الايمان فليطهر لي ثوبه وبدنه وفي ثبوت الغسل للتوبة عن الصغيرة المعتبر
عليها نظر من اطلاق جماعة في فتاويهم وبعض معاقد الاتفاق ثبوت الغسل للتوبة عن الحدث ونسبته الى الاكثر ومن اختصاص الرواية بالكبيرة مضافا
الى التعليل والظاهر ان هذا الغسل مؤخر عن التوبة الحقيقية وهي الندامة بالقلب لانها فورية الا انه مقدم على اسباب قبول التوبة من الصلوة والاستغفار
كما يستفاد من الرواية ومنها الغسل لصلوة الحاجة والاستخارة على المشهور بل عن الغنية الاجماع عليه وهو ظاهر المعتبر وكره وض كونه متفقا عليه والمراد بصلوة
الحاجة والاستخارة كما صرح به في محكي مع صد وكشف اللثام هي الصلوة الخاصة التي وردت للحاجة والاستخارة معه بالغسل لا مطلق صلوة طلبها
الرجل لها مثل ما عن الكافي بسنده عن عبد الرحيم القصير قال دخلت على ابي عبد الله فقلت جعلت فداك اني اخترعت دعاء فقال دعني من اختراعك اذا
نزل بك امر فافزع الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قلت كيف اصنع قال تغتسل وتصلي ركعتين تستفتح بهما افتتاح الفريضة وتتشهد تشهد الفريضة
فاذا فرغت من التشهد وسلمت قلت وذكر الدعاء والسجود بعده ثم قال فانا الضامن على الله ان لا تبرح حتى يقضى حاجتك ونحوها روايات كثيرة في الكتب الثلثة
وربما يستفاد منها كما في محكي الحدائق عدم اختصاص الغسل بصلوات مخصوصة ولا تخلو عن اشكال نعم في محكي الفقه الرضوي في تعداد الاغسال وغسل طلب الحوائج
وغسل الاستخارة كما ان في موثقة سماعة وغسل الاستخارة مستحب وليس فيها ذكر الصلوة فضلا عن صلوة خاصة ولذا نفى البعد كاشف اللثام فيما حكي عنه
القول باستحبابها مطلقا وهو حسن ان لم يدع الانصراف في هذا الاطلاق ومنها غسل دخول الحرم وعن الغنية الاجماع عليه لموثقة سماعة ويستحب ان
لا تدخله الا بغسل وفي خبر ابن مسلم وحين تدخل الحرم عليكم ثم مثل ان تطوف فاغتسل لكن لا يبعد منه ارادة غسل الطواف ولم يذكره جماعة منهم
الصدوق ومنها غسل دخول مكة لصحيحة ابن سنان وغيرها غسل دخول مكة وفي خبر الحلبي ان الله عز وجل يقول في كتابه وطهرا بيتي الآية فينبغي للعبد
ان لا يدخل مكة الا وهو طاهر قد غسل عرقه والاذى ولكن يظهر من نا الاجماع على العدم ومنها دخول الكعبة وعن الغنية وغيرها الاجماع عليه لقوله في رواية
سماعة وغسل دخول البيت واجب ومنها غسل دخول المدينة لقوله في رواية ابن مسلم الغسل في سبعة عشر موطنا وعد منها اذا دخلت الحرمين ومنها
غسل دخول مسجد النبي وعن الغنية الاجماع عليه لقوله في رواية ابن مسلم واذا اردت دخول مسجد الرسول ثم انه قد بقي هنا اغسال لم يذكرها المصنف
قدس سره منها غسل قتل الوزغة كما عن الاشراف والجامع وس والموجز وغاية المرام بل عن ظ المحكي عن البحار ان عليه الاصحاب وان قدح فيه في محكي المصابيح
بان كثيرا من الاصحاب لم يتعرضوا له وعن الفقيه والهداية نسبته الى الرواية وعلله في الاخير بانه يخرج من الذنوب فيغتسل منها وحكاه في الفقيه
عن بعض مشايخه والمستند في ذلك مضافا الى مرسلتي الفقيه والهداية ما عن بصائر الدرجات وروضة الكافي وكتاب الخرائج والجرائح للراوندي عن عبد
الله بن طلحة قال سألته عن الوزغ فقال رجس وهو مسخ كله فاذا قتلته فاغتسل وفي تلك الرواية قال ان ابي كان قاعدا في الحجر ومعه رجل يحدثه فاذا بوزغ
يولول بلسانه فقال للرجل اتدري ما يقول هذا الوزغ قال لا علم لي بما يقول قال يقول والله لئن ذكرتم عثمان بشتمه لاشتمن عليا وقال ليس يموت من بني
امية ميت الا مسخ وزغا قال وان عبد الملك بن مروان لما نزل به الموت مسخ وزغا فذهب من بين يدي من كان عنده وكان عنده ولده فلما ان فقدوه عظم
ذلك عليهم فلم يدروا كيف يصنعون ثم اجتمع امرهم على ان يأخذوا جذعا فيصنعوه كهيئة الرجل ففعلوا ذلك والبسوا الجذع درع حديد ثم لفوه في الاكفان
ولم يطلع عليه احد من الناس الا انا وولده الخبر قال في المصابيح على ما حكي اتفق اهل الطب والآثار على ان الوزغ من الحشرات المؤذية ذوات السموم
وزعموا انها من الحيات كما ان الخنافس والعقارب قالوا ومن طبع سام ابرص انه متى تمكن من الملح تمرغ فيه فيصير ذلك مادة لتولد البرص والظاهر
ان سام ابرص والوزغ والورل كلها بمعنى واحد وقال في حيوة الحيوان سام ابرص بتشديد الميم قال اهل اللغة هو كبار الوزغ انتهى ومنها الغسل
لصلوة الاستسقاء كما عن المشايخ الثلثة والصدوقين والحلبي وابني البراج وزهرة وعن الاخير الاجماع عليه ويدل عليه موثقة سماعة وغسل الاستسقاء

والجر

واجب والمراد به الاستحباب لاتفاق الاصحاب كما عن المصابيح مع ان الرواية لا تنهض للوجوب ويمكن ادخاله في غسل صلوة الحاجة ومنها الغسل لصلوة
الشكر حكي عن القاضي والحلبي وابن زهرة مدعيا عليه الاجماع في الغنية ولم اعثر له على رواية يحكيها الحكم ومنها الغسل لصلوة الظلامة حكي عن مكارم
الاخلاق انه روي عن الصادق انه اذا طلبت بمظلمة فلا تدع على صاحبك فان الرجل يكون مظلوما ولا يزال يدعو حتى يكون ظالما ولكن اذا ظلمت فاغتسل
وصل ركعتين في موضع لا يحجبك عن السماء ثم قل اللهم ان فلان بن فلان ظلمني وليس لي احد اصول به غيرك فاستوف لي ظلامتي الساعة الساعة بالاسم
الذي سألك به المضطر فاجبته فكشفت ما به من ضر ومكنت له في الارض وجعلته خليفتك على خلقك فاسألك ان تصلي على محمد وآل محمد وان
تستوفي ظلامتي الساعة الساعة فانك لا تلبث حتى ترى ما تحب وترضى ومنها الغسل لصلوة الخوف من الظالم حكي عن المكارم قال اغتسل وصل ركعتين
واكشف عن ركبتيك واجعلهما مما يلي المصلى وقل مائة مرة يا حي يا قيوم يا حي لا اله الا انت برحمتك استغيث فصل على محمد وآل محمد واغثني الساعة
الساعة فاذا فرغت من ذلك فقل اسألك ان تصلي على محمد وآل محمد وان تلطف بي وان تغلب لي وان تمكر لي وان تخدع لي وان تكيد لي وان تكفيني مؤنة
فلان بلا مؤنة فان هذا كان دعاء النبي يوم احد انتهى ومنها الغسل لرمي الجمار كما عن المعتبر في العزية والمقنعة لكن المحكي عن كشف اللثام ان الشيخ في ف ادعى
الاجماع على عدم الاستحباب ويؤيده حسنة الحلبي قال سألت الصادق عن الغسل اذا رمى الجمار فقال ربما فعلت واما من السنة فلا ولكن من الحر والعرق و
نحوهما ورواية محمد الحلبي ولما قول الباقر لا ترمي الجمار الا وانت على طهر وقول الصادق والطهر احب الي فالظاهر منهما الوضوء ومنها الغسل للوقوف بعرفة
كما عن المقنع والمقنعة وط وف مدعيا عليه الوفاق وسم والمهذب والوسيلة والغنية والاشارة والسرائر والجامع وهي وس كل ذلك في كتاب
الحج ويدل عليه رواية معاوية بن عمار المتقدمة في غسل يوم عرفة وقوله اذا زالت الشمس يوم عرفة فاقطع التلبية واغتسل والظاهر منه ارادة غسل
الوقوف لا اليوم ومنها غسل الوقوف بمشعر كما عن ف مدعيا عليه الاجماع وحكاه في ير عن الصدوق وقد يستدل عليه برواية معاوية بن عمار عن الصادق
اصبح على طهر بعدما تصلي الفجر فقف ان شئت قريبا من الجبل وان شئت حيث شئت وفيه انه ظ في الوضوء الا ان يقال اي ضوء اطهر من الغسل وقد
يؤيد الحكم باولوية الوقوف بالمشعر بالغسل من الوقوف بعرفة لانه الركن الاعظم ومنها الغسل للنحر والذبح والحلق لحسنة زرارة اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر
اجزأك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة ومنها الغسل لكل فعل يتقرب به الى الله وكل مكان او زمان شريف واذا ظهرت الآيات
في السماء حكاه في كره عن ابن الجنيد وقد يظهر من المحقق والمص والشهيد الثاني في مواضع من الزمان حيث عللوا بشرف الوقت جملة من الاغسال والمحكي
عن ابن الجنيد على اطلاقه لم يقم عليه دليل الا ان يثبت رجحان نفس الكون على الغسل وقد تقدم التأمل في مثل هذا العموم ومنها الغسل لمس
ميت بعد تغسيله كما عن جامع البهائي والمفاتيح وشرحه والحدائق تبعا للشيخ في الاستبصار حيث حمل موثقة عمار الساباطي كل من مس ميتا فعليه
الغسل وان كان الميت قد غسل على الاستحباب ويشهد له قوله فيمن ادخل الميت هل عليه غسل لا انما مس الثياب كما لا يخفى ومنها الغسل لمن اراد
تغسيل الميت حكاه في المصابيح عن ظ النزهة وكره وحكي عن كشف اللثام ايضا وقد تقدم في مستحبات غسل الميت قال في النزهة على ما حكي عنه
قد روي انه اذا اراد ان يغسل الميت استحب له ان يغتسل قبل تغسيله وكذا اذا اراد تكفينه انتهى وقيل لم نجد في الاخبار ما يدل على هذه الرواية فان كان
مراده رواية ابن مسلم عن ابي جعفر قال الغسل في سبعة عشر موطنا الى ان قال واذا غسلت ميتا او كفنته او مسسته بعدما يبرد ففيه لانه
نظر مع ان الموجود في بعض النسخ وكفنته بالواو مكان او وح فلا يدل الا على الغسل الواجب لمن غسل ميتا ومنها الغسل لمن اراد اخذ التربة على
مشرفها الآف السلام والتحية ففي مصباح السيد قدس سره في اخذ التربة انك اذا اردت اخذها فقم في آخر الليل واغتسل والبس اطهر ثيابك وتطيب بسعد
وادخل وقف عند الرأس وصل اربع ركعات ونحوها ما عن البحار عن المزار الكبير عن جابر الجعفي عن الباقر اذا اردت ان تأخذ من التربة فتعمد لها
آخر الليل واغتسل لها بماء القراح وتطيب بسعد الرواية ومنها الغسل عند ارادة السفر حكي عن ابن طاوس في امان الاخطار انه روي ان الانسان
يستحب له اذا اراد السفر ان يغتسل ويقول عند غسله بسم الله وبالله ولا حول ولا قوة الا بالله الدعاء وعن التهذيب عن ابي بصير عن ابي عبد الله
اذا اردت الخروج الى ابي عبد الله عليه السلام فصم قبل ان تخرج ثلثة ايام يوم الاربعاء ويوم الخميس ويوم الجمعة فاذا امسيت ليلة الجمعة فصل صلوة الليل ثم
قم فانظر في نواحي السماء فاغتسل تلك الليلة قبل المغرب ثم تنام على طهر ثم اذا اردت المشي اليه فاغتسل ولا تطيب ولا تدهن ولا تكتحل حتى تأتي
القبر الخبر ومنها الغسل لمن اراد رؤية احد من الائمة في المنام عن المعتمد في كتاب الاختصاص عن ابي المعزا عن الكاظم من كانت له الى الله حاجة
واراد ان يرانا ويعرف موضعه فليغتسل ثلث ليال يناجي بنا فانه يرانا ويغفر له بنا ومنها الغسل لعمل الاستفتاح وحكي عن الصدوق والشيخ رواية بطرق
متعددة عن الصادق فاذا كان اليوم الخامس عشر فاغتسل عند الزوال وعن رواية اخرى قريبا من الزوال ومنها الغسل عند الافاقة من الجنون حكي عن
كاشف اللثام ان المصنف قدس سره في نهاية استقربه قال لما قيل ان من زال عقله انزل فاذا افاق اغتسل احتياطا وليس ناقضا لاصالة الطهارة والناقض غير معلوم
ولان النوم لما كان مظنة الحدث شرعت له الطهارة بعده انتهى وتبعه البهائي في محكي جامعه لكن المحكي عن هي رده بان الاستحباب حكم شرعي يتوقف
على دليل شرعي ولم يقم ولم يحك فيه الاستحباب الا عن الحنابلة ومنها غسل من مات جنبا كما سيجيء في باب الغسل لوجود بعض الروايات ومنها

الغسل

الغسل عند قتل العذر الذي رخص في اشتماله على نقص قال في محكي كشف اللثام هو حجاج عن خلاف من اوجبه وحكاه الشهيد في البيان والنفلية ومنها
الغسل لواجد المني في الثوب المشترك كما عن كشف اللثام هذا تمام ما عثرنا عليه من الاغسال وقد عرفت ضعف المستند في اكثرها فلا وجه للقول بها الا التسامح
او بناء على ما ذكره جماعة من استحباب الغسل مطلقا لنفسه فان الظاهر من المص والمحقق والشهيد في بعض المواضع استحباب الغسل مطلقا من دون سبب
خاص او غاية قال في محكي المعتبر في قضاء غسل الجمعة ان الرواية ضعيفة لكنها تجبر بان الغسل طهور فيكون حسنا وفي غسل التوبة ان العمدة فيه فتوى
الاصحاب مضافا الى ان الغسل خير وفي غسل ليلة النصف من شعبان ان الرواية ضعيفة والمعول على الاستحباب المطلق وفي غسل من وجب ان الشيخ
ذكرها فلا باس بالمتابعة فيه وعن هي في تعليل غسل التوبة ان الغسل طاعة في نفسه فيكون مستحبا عقيب ليطهر من العمل الصالح وعن كرى تعليله
بان الغسل خير كما في المعتبر انتهى وهو الظاهر من المحكي عن المفيد في الاشراف حيث قال فيما جمع عليه عشرين غسلا فرض وسنة ومستحب كرجل اعلم
الواجب الى ان قال وبعد صلوة ركعتين بغسل والظاهر ان مراده بالغسل الذي فرض ايجابه هو الغسل المطلق فيكون احد الاغسال المفهوم من الاستحباب
بقرينة جعله مقابلا لها وكيف كان فربما يتمسك في ذلك بمثل قوله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين وقوله الطهر على الطهر عشر حسنات وقوله
ان حصول الطهر من الغسل واقوى منه ما ورد من استحباب الغسل بماء الفرات بقول مطلق والكل لا يخ من نظر ويمكن الاستناد في ذلك الى الاحتياط بحسن
عقلا وشرعا الذي يكفي فيه مجرد احتمال الاستحباب فضلا عن استظهار ذلك من فتوى جماعة من الاساطين المتقدم ذكرهم وقد اعترف بعض من انكر هذا الحكم
ما استحباب الغسل للشاك في تحقق السبب لو احتمال الخلل في الغسل الاول وعن النفلية وشرحها والحدائق وجامع البهائي استحباب الغسل بعد زوال
العذر المجوز للغسل الاضطراري كالجبيرة معللين ذلك بالخروج عن خلاف من اوجبه على ما تقدم ولا يخفى ان مرجعه الى الاحتياط وعن كشف اللثام استحباب
الغسل عند الشك في الحدث كواجد المني في الثوب المشترك ولا مستند في ذلك الا الاحتياط الاستحبابي وهو جار في ما نحن فيه والفرق مشكل ان لم يكن الاحتياط
مختصا بما اذا كان الفعل المحتاط فيه واجبا وان كان ظاهر الاحتياط يوهم كونه في الشبهة الوجوبية ومما ذكرنا يظهر النقض والحل فيما يقال ان العبادة لابد
فيها من نية التقرب ومجرد احتمال التقرب لا يكفي فيها فلا يصح الغسل الا مع العلم بالتقرب والمسئلة لا تخ عن اشكال **تمثيل** الاغسال المندوبة كما عرفت
منها ما للزمان كغسل الجمعة والعيدين واغسال ليالي شهر رمضان ومنها ما للمكان كالغسل لدخول امكنة معينة ونحوها ومنها ما للفعل اما بان يكون
الفعل سببا له كغسل الوزغ والسعي الى رؤية المصلوب ونحوهما واما ان يكون غاية له ويرجع اليهما للمكان لان المراد دخول المكان كما صرح به كاشف
اللثام وغيره وبتقرير اخر الغسل اما ان يستحب في زمن خاص بلا سبب واما ان يستحب بسبب خاص بلا زمان واما ان يستحب لغاية خاصة من دون سبب
ولا زمان اما الاول فوقته نفس الزمان الذي امر بايقاعه فيه كاول يوم الجمعة الى الزوال لغسل الجمعة وتمام الليل لاغسال ليالي شهر رمضان بلا خلاف ظاهر
بين الاصحاب الا ان ذلك هو الظاهر من ادلة تلك الاغسال مثل رواية بكير عن الصادق في اي الليالي اغتسل في شهر رمضان قال في ليلة تسع عشرة وليلة
احدى وعشرين وليلة ثلث وعشرين والغسل في اول الليل قلت فان نام بعد الغسل قال هو مثل غسل الجمعة اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزاك ونحوها
رواية الحميري الى غير ذلك نعم روى الكليني في الحسن كالصحيح والصدوق في الصحيح عن ابي جعفر انه قال الغسل في شهر رمضان عند وجوب الشمس قبيله ثم يصلي
ويفطر وعن السيد في كتاب الاقبال انه روى انه يغتسل قبل الغروب اذا علم انها ليلة العيد وظ الكليني والصدوق العمل به وهو الظاهر من العلامة
المجلسي ايضا وحملها شارح الدروس على الافضل وقد يتكلف في تطبيقها لما ذكره الاصحاب بالمحامل البعيدة مثل ان المراد بالليل سقوط القرص
او ان الوقت مجموع الليل وجزء مما تقدمه وتخصيصه بالليل في الاخبار وكلام الاصحاب تغليب للاكثر وتنزيل للجزء المتصل بالليل منزلة جزئه او ان الغسل
المتقدم غسل غائي غايته ادراك الزمان او الاعمال الواقعة فيه فيكون هذا غسلا اخر لسقوط الغسل الزماني او غير ذلك وكله تكلف اما الاول فلتصريحه
باستحبابه قبل سقوط القرص واما الثاني فتكلفه واضح واما الثالث فلان الظاهر من الرواية بيان الغسل المعهود والاقوى في النظر العمل على هذه الرواية
وجعل تقديم الغسل المعهود والدخول في الليل والصلوة مغتسلا مكون لتوقير الليل وما يقع فيه من الاعمال نظير الوضوء للتهيؤ او يكون رخصة
حذرا عن فواته بعد الافطار لاجل الكسالة او غير ذلك وعلى كل حال فالظاهر انه لا يشرع في الاغسال الزمانية التقديم لخوف الاعواز ولا القضاء الا مع
النص كما في غسل الجمعة وعن كري جوازهما في غير غسل الجمعة قال في كري كل غسل لوقت فهو ظرفه ولمكان او فعل فقبله الا غسل التوبة والمصلوب وفي التقديم
لخائف الاعواز والقضاء ان فاته نظر ولعلهما اقرب وقد نبه عليه في غسل الاحرام وفي رواية ابن بكير وذكر المفيد قضاء غسل عرفة انتهى وفي دلالة
رواية تقديم غسل الاحرام لخوف الاعواز نظر لانه لم يرخص فيها الا الغسل في المدينة للاحرام من ذي الحليفة وهو على تسليم التقرب بما جاء من قبل
ولا يكون ذلك تقديما بناء على ما سيأتي من اجزاء الغسل في اول النهار للفعل في اخره وكذا العكس فتامل وعلى تقديره فهو نص بخصوصه فلا يقاس عليه
سيما مع ان الغسل لفعل الاحرام فلا يشبه الاغسال الزمانية واما رواية ابن بكير المتقدمة فالظاهر من التشبيه فيها بغسل الجمعة كونه مثله في عدم
الاعادة بعد الحدث لا في مشروعية القضاء والتقديم واما ما حكاه عن المفيد من قضاء غسل عرفة فلعله لقوله اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزاك
غسلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والذبح والحلق الخبر فان غسل عرفة لا يرجع على وجه الاداء مع غسل النحر لكن الانصاف ان المراد من تعداد هذه

الاغسال بمجرد فرض اجتماع بعضها مع بعض فلا بد لعل تحقق فرض اجتماع الجميع ثم انه لا اشكال في عدم ثبوت اعادتها اذا تعقبها الحدث ولو كان اكبر لحصول
الامتثال فيسقط نعم لو ثبت ان المقصود منها ادراك جميع الوقت طاهرا لم يبعد استحباب الاعادة وقد يعطى انتقاض هذه الاغسال بالحدث الا ان هذا البناء مهدوم
برواية بكير المتقدمة في غسل شهر رمضان قلت فان نام بعد الغسل قال هو مثل غسل الجمعة اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزاك وفي رواية الحميري قلت
فان نام بعد الغسل قال اليس هو مثل غسل الجمعة اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر كفاك وفي صحيحة ابن مسلم يغتسل في ثلث ليال في شهر رمضان تسع عشرة
وفي احدى وعشرين وفي ثلث وعشرين قال والغسل في اول الليل يجزي الى اخره واما ما كان بسبب الفعل فلا اشكال في عدم توقيته وعدم الضيق الا ان تقول
يكون الامر للفور العرفي كما لا اشكال في عدم مشروعية الاعادة بعد الحدث واما ما كان لاجل الفعل فلا اشكال في تقديمه على الفعل انما الاشكال
في المقدار المجوز من التقديم والحق الرجوع في ذلك الى العرف وقد قطع بعض المعاصرين بعدم الاجتزاء بالفصل الطويل كاليومين والثلث لظهور الادلة
ككلام الاصحاب في عدم بل تبادر ... منها اتصال عرفي بين الغسل والفعل **اقول** مثل الغسل لاجل فعل لا يعتبر فيه تعقيبه ولا عرفا الاتصال العرفي بينهما
بل المفهوم عرفا هو اعتبار بقاء الاثر المقصود من الغسل الى وقت الفعل نظير قول الامر تنظف لفعل كذا الا ان هذا المقدار غير مجد لانه لا يعلم ما هو المقصود
من الغسل وهل هو يبطل بعد الغسل بمجرد الفصل الطويل والحدث مطلقا او بالنوم او بالحدث الاكبر **فنقول** ان الاصل وان اقتضى بقاء
الاثر المقصود بايقاع الغسل متلبسا به الا ان الظاهر تخلل الفصل الطويل لقوله في صحيحة جميل المروية في الفقيه غسل يومك يجزيك لليلتك و
غسل ليلتك يجزيك ليومك فان الظاهر التحديد بذلك فهي اجزاء الغسل لاكثر من يوم وليلة بل المشهور كما صرح به جماعة التحديد بيوم وليلة لقوله
في صحيحة عمر بن يزيد المروية في الكافي قال غسل يومك ليومك وغسل ليلتك لليلتك وفي رواية ابي بصير قال سأله رجل وانا حاضر فقال اني اغتسل بعض
بعض اصحابنا فعرضت لي حاجة حتى امسيت فقال يعيد الغسل نهارا ليومه ذلك وليلا لليلته وفي رواية عثمان بن يزيد قال من اغتسل بعد طلوع الفجر كفاه غسله
الى الليل في كل موضع يجب فيه الغسل ومن اغتسل ليلا كفاه غسله الى طلوع الفجر وهو صريح في التحديد بيوم الغسل وليله والجمع بين صحيحة جميل وبين
ما بعدها اما بالحمل على مراتب الاجزاء في الفضل واما بجعل اللام في الصحيحة بمعنى الى ثم لو قلنا بالتحديد بيوم الغسل وليله فلو وقع في اثناء احدهما
فهل العبرة بمقدار ما وقع فيه من اليوم والليل او يلفق الوقت منه ومن الاخر فيتم من الاخر او ينقضي بانقضاء الجزء فلو وقع في نصفها صبرا مثلا فيتم
من الليل بمقدار الساعات الماضية من النهار ولم يبلغ الى نصف الليل على الاول ويمتد الى نصف الليل على الثاني وينقضي بانقضاء النهار على الثالث
والاخيران جاريان مع التحديد بيوم وليلة والظاهر من الروايات هو الثالث وعليها يستظهر منها الاول وفيه نظر نعم ربما يقطع بجواز الفعل عند
طلوع الفجر بالغسل قبله بزمان يسير وفي موثقة سماعة من اغتسل قبل طلوع الفجر وقد استحم قبل ذلك ثم احرم من يومه اجزاه غسله ونحوها رواية اسحق بن
عمار الآتية لكنهما سيما رواية اسحق تدل على ان جواز ايقاعه في وسط احدهما ثم الاحرام او الزيارة في اخر الاخير ولا يقول له القائل بالتحديد بيوم الغسل او ليلته
الا ان يستظهر من الرواية الغسل قبل طلوع الفجر بيسير والاحرام قبل اخر النهار واما تخلل الحدث فالظاهر وجوب اعادته اذا كان الحدث نوما لصحيحة ابن الحجاج
قال سألت ابا ابراهيم عن الرجل يغتسل لدخول مكة ثم ينام فيتوضأ قبل ان يدخل ايجزيه او يعيد قال لا يجزيه انما دخل بوضوء وصحيحة نضر بن سويد عن ابي
الحسن عن الرجل يغتسل للاحرام ثم ينام قبل ان يحرم قال عليه اعادة الغسل وغير ذلك مما ورد في باب الاحرام والطواف ولا يقدح اختصاصها
بغسل الاحرام لما عن المصابيح من ان الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين غيره وربما يعارضها ما تقدم من صحيحة جميل من اجزاء غسل النهار لليله والعكس
بل وغيرها مما تقدم في تخلل الفصل ودعوى سوقها في مقام عدم قدح الفصل بالزمان لا في مقام عدم قدح ما يقع في الليل والنهار من الحدث ممنوعة لولا ان الغالب
حصول النوم في الليل بل في النهار ايضا ومن ثم ذهب الحلي فيما حكي عنه الى عدم الاعادة لكنه ضعيف اذ على تقدير تسليم الاطلاق في الاخبار المتقدمة
فاللازم حمل المطلق على المقيد الا ان المروي في الفقيه في الصحيح عن العيص بن القاسم عن الرجل يغتسل للاحرام بالمدينة ويلبس ثوبين ثم ينام قبل
ان يحرم قال ليس عليه غسل وحملها في التهذيب على انه ليس عليه غسل فريضة فلا ينافي الغسل على طريق الاستحباب لكنه بعيد ويمكن حمله على من قدم
الغسل للاعواز بناء على القول به نعم الاوجه الجمع بالحمل على الاستحباب لولا اظهرية اخبار الاعادة في اللزوم مضافا الى المستفاد من ذيل صحيحة عبد
الرحمن من عدم نقض الغسل هذا تمام الكلام في حدث النوم وان كان الحدث غير النوم فالمشهور في كلام الاصحاب كما في الحدائق الاكتفاء بالغسل الاول وحكى فيه
وفي المدارك عن التهذيب الاعادة وهو ظ الموجز وشرحه ولعله لفحوى لزوم الاعادة بالنوم وفيه انه حسن لو علمنا ان قدح النوم من حيث الحدثية مضافا
ان غيره اقوى في الحدثية فان حكمة كون النوم حدثا كونه مظنة لغيره من الاحداث على ما يفهم من الروايات لكنه غير معلوم فالاولى الاستدلال عليه بموثقة
اسحق المروية عن التهذيب قال سألته عن غسل الزيارة يغتسل بالنهار ويزور بالليل بغسل واحد قال يجزيه ان لم يحدث فان احدث ما يوجب وضوءا فليعد
غسله ونحوها ما رواه في الحدائق عن الكافي الا ان السؤال فيها ان الرجل يغتسل بالليل ويزور بالليل بغسل واحد الا ان الموجود عندي في نسخة الكافي
قوله انه يجزيه ما لم يحدث وضوءا فان احدث فليعد غسله بالليل ولعل هذا اضطره الى تصدي المحشي الفريد لتوجيه الرواية بجعل اللام في بالليل
للسببية اي يجب بالليل في كلام السائل لاجله كذا في كلام الامام وفيه نظر وكيف كان فرواية التهذيب كافية ولا يعارضها الا ما تقدم من اخبار النوم

النظر السادس فيما يضاد الطهارة

التي تقدم ان المراد بها في مصطلح الفقهاء ما النبيلة ويدفع بوجوب تقييدها بها نفسل
عدا شاذ منهم احدى الطهارات الثلث وان استعمالها في ازالة النجاسة مجاز فيكون ذكر النجاسات ومباحث ازالتها في الموارد المخصوصة من التوابع
وقد تقدم ان التحقيق ان الطهارة قد يطلق اسم مصدر فيكون المراد منه عند الفقهاء احدى الطهارات وقد يطلق على صفة حقيقية او اعتبارية
في المكلف وهي الحالة الحاصلة عقيب احدى تلك الثلث ويقابلها بهذا المعنى الحدث وقد يطلق على صفة حقيقية او اعتبارية في الاجسام ويقابلها
بهذا المعنى النجاسة فهي النظافة والخلو عن النجاسة والنجاسة لغة القذارة وشرعا قذارة خاصة في نظر الشارع مجهولة الكنه اقتضت ايجاب هجرها
في موارد مخصوصة فكل جسم خلي عن تلك القذارة في نظر الشارع فهو طاهر نظيف ويظهر من المحكي عن الشهيد في قواعده ان النجاسة حكم الشارع بوجوب
الاجتناب استقذارا او استنفارا او ظاهر هذا الكلام ان النجاسة عين الحكم بوجوب الاجتناب ليس كذلك قطعا الا ان النجاسة مما يتصف به الا
الاجتناب ليس كذلك الاستقذار او الاستنفار وغير ان الاستقذار لا دخل له في الاحكام فالظاهر ان مراده انها صفة انتزاعية من حكم الشارع بوجوب الاجتناب
من الكتاب والسنة ان النجاسة صفة متأصلة يتفرع عليها تلك الاحكام وهي القذارة التي ذكرناها لا انها صفة منتزعة من احكام تكليفية نظير
الاحكام الوضعية المنتزعة منها كالشرطية والسببية والمانعية ثم دعوى ان حكم الشارع بنجاسة الخمر لاجل التوصل الى الفرار عنها ولئلا نفرغ
الطباع عنها ليست باولى من دعوى ان حكمه بوجوب التنفر عنها لاجل قذارة خاصة فيها الا ان يكون دعوى الشهيد تدفيها ذكره مستندة الى
ما يظهر من ادلة تحريم الخمر من ان العلة فيه هو تخمير العقل لكنك خبير بانه لا ينافي كون التحريم مستندا الى تلك القذارة كما يومي اليه قوله في صفة
الخمر ما يبل الميل منه ينجس حبا من الماء وكيف كان فالمراد بالمصدر في قوله النجاسات عشرة الاعيان النجسة مبالغة في نجاسة عينها كما في قوله تعالى
انما المشركون نجس الاول والثاني مسمى البول والغائط عرفا من الحيوان ذي النفس السائلة والمراد بها على ما نسب الى اهل اللغة والاصحاب
الدم الذي يجتمع في العروق ويخرج عند قطعها بقوة ودفق لا كدم السمك غير الماكول لحمه اجماعا محققا في الجملة ومستفيضا كالاخبار
ففي حسنة بن سنان بن هاشم اغسل ثوبك من ابوال ما لا يوكل لحمه ومفهوم حسنة زرارة لا تغسل ثوبك من بول شيء مما يوكل لحمه والنبوي المحكي
عن قرب الاسناد لا باس ببول ما يوكل لحمه وموثقة عمار كل ما اكل لحمه فلا باس بما يخرج منه لدلالة على المطلوب بمفهوم الوصف الوارد في مقابل الضابط والمعيار
كالقيد الماخوذ في الحدود الى غير ذلك مما يأتي بعضها في بول الدواب والخشاف هذا كله مضافا الى المستفيضة الواردة في البول والعذرة كما سيجيء بناء
على عدم اختصاص العذرة بغائط الانسان وعدم ايجاب الغسل على النجاسة ومنه يعلم اتفاق العلماء على استفادة النجاسة من امثال ذلك
ان وجوب الغسل مطلقا لا يكون الا لاجل النجاسة اذا احتمال كونه لاجل وجوب التجنب عن اجزاء غير الماكول مدفوع باطلاق وجوب الغسل حتى لو جف الثوب
او مسح بحجر بل اثره ولم يبق منها اثر ومنها الضرورة والاجماع على انه لا يشترط في ثوب المصلي بعد الاباحة ازيد من الطهارة وعدم كونه مما لا يوكل او ملاصقا
له مع ان في كثير من الاخبار خصوص البول والعذرة ما يدل على نجاستهما بقول مطلق ثم انه لا فرق في اطلاق النصوص ومعاقد الاجماع فيما لا يوكل بين ان يكون
تحريمه بالاصالة كالاسد او بالعارض كالموطوء والجلال وعن كره نفي الخلاف في الحاقهما بغير الماكول وعن الذخيرة والدلائل وصريح شرح الاجماع عليه وفي
الغنية الاجماع على الحاق خصوص الجلال وتبعه جماعة في خصوص الدجاج من الطير وربما يتوهم التعارض بين ما دل على نجاسة بول ما لا يوكل الشامل
لبول الجلال والموطوء وما دل على طهارة ما يوكل بالذات كالابل والغنم والبقر ونحو ذلك من العنوانات الواردة في النصوص بالخصوص وفيه ما لا يخفى
وكيف كان فلا اشكال في التعميم المذكور وانما الاشكال في عموم الحكم لغير الماكول من الطير واختصاصه بغيره فالمشهور على الاول بل ربما يدعى دخوله في اطلاق
دعوى المعتبر وهي اجماع علماء الاسلام على نجاسة البول والغائط مما لا يوكل لحمه فتامل وعن الغنية نجاسة بول ما لا يوكل لحمه وخرئه بلا خلاف ودعوى كونه
ظاهرا في غير جميع الطير كما عن كشف اللثام في غير محله وعن الجامعية في شرح الالفية انه اجمع الكل على نجاسة البول والغائط من كل حيوان محرم اكله انسانا
كان او طيرا او غيرهما من الحيوانات وعن الحلي في باب لبئر قد اتفقنا على نجاسة ذرق غير الماكول من سائر الطيور وقد رويت رواية شاذة لا يعول
عليها ان ذرق الطائر طاهر سواء كان ماكول اللحم او غير ماكوله والمعول عند محققي اصحابنا والمحصلين منهم خلاف هذه الرواية لانه هو الذي يقتضيه
اخبارهم المجمع عليها وعن كره دعوى الاجماع على نجاسة البول والغائط قال وقول الشيخ بطهارة ذرق ما لا يوكل لحمه من الطيور لرواية ابي بصير ضعيف
لانه لم يعمل بها احد وعن ف ان بول ما لا يوكل لحمه وخرئه نجس بلا خلاف وعن العماني والجعفي وظ الفقيه القول بالطهارة ووافقهم الشيخ في ط في غير
الخشاف وتبعهم المص في هي وعن المدارك وخيرة والبحار القول بطهارة الذرق مع التردد في البول وعن شارح الدروس وكاشف اللثام والاستاد
والفخرية وشرحها وشرح الفقيه للمجلسي وحديقته والمفاتيح والحدائق موافقة الاولين للاصل واختصاص العذرة في الاخبار وضعا او انصرافا
بعذرة الانسان او مطلق البهيمة ودعوى ترادف العذرة والخرء كما في المعتبر ممنوعة كعموم صحيحة ابن سنان المتقدمة واخويها للطير لعدما لبول للطير
ولندرة اصابته للثوب بناء على وجوده له كما يظهر من توحيد المفضل المروي عن الصادق ورواية ابي بصير الآتية مع ضعفه لا لما عدا الصحيحة
المنع العموم في المفهوم في مثل المقام الذي لا يبعد كون الكلام فيه مسوقا لبيان ضابط الطهارة فقط فلم يبق الا الاجماع وهو غير محقق والمنقول منه

في عبارة المعتبر وهي لا يشمل الطير قطعا لان جميع الطير معنون في كلامهما بعد ذلك فلاحظ الكتابين يتضح لك ما ذكرنا واما ما عن شرح الالفية
فلو همه في المقام لوجود المخالف ولم يدع الاجماع المصطلح حتى يقال انه لا يقدح فيه مخالفة معلوم النسب فرق بين بين دعوى الاجماع المصطلح المتضمن
للاخبار بقول الامام او رضاه ليصير بمنزلة الاخبار عن السنة نظير اخبار الروايات ولا ينافيه وجود المخالف واحدا او اكثر وبين دعوى اتفاق العلماء
الذي يعلم ان المراد منه اتفاق اهل الفتوى وان علمنا بان مثل هذا الاتفاق كاشف لمدعيه عن قول الامام او رضاه الا انه لم يخبر عنه بهذا الكلام
فلا يكون اخبارا عن السنة وينافيه وجود المخالف فيه الوهن من الوجهين ومنه يظهر ما في دعوى الحلي من الاتفاق مضافا الى ان الظاهر من ذيل
كلامه انه انما استنبط هذا الاتفاق من دلالة الاخبار ومعلوم انه ليس في الاخبار الا بعض الاطلاقات القابلة لدعوى الاختصاص وضعا او انصرافا
بغير محل النزاع فتامل ونحوها في الوهن عبارة كره ويكفي في وهنه تصريح المحقق في المعتبر بعد ايراد رواية ابي بصير بان هذه الرواية حسنة لكن
العامل بها قليل بل يكفي في وهنه ميله في المنتهى الى العمل بهذه الرواية ولعل المراد بما في كره بيان وهن الرواية بانه لم يعمل احد بظاهرها بناء
على ما عن لف من الاجماع على نجاسة بول الخفاش والحاصل ان دعوى الرابع عن الشهرة في المسئلة لا تخلو عن شائبة الجزاف كمنع عموم صحيحة ابن سنان
المتقدمة فهي عموم معتضد بالشهرة لكن بازائها عموم آخر معتضد بالاصل وهي رواية ابي بصير بل صحيحته كل شيء يطير لا باس بخرئه وبوله وصحيحة علي
بن جعفر عن اخيه عن الرجل يرى في ثوبه خرء الطير هل يحكه وهو في الصلوة قال لا باس والنسبة بينهما وبين صحيحة ابن سنان عموم من وجه الا ان رجحان
الثاني مما لا يخفى لان ظاهر الصحيحة ان كون نفس الطيران عنوانا اخص من حرمة اللحم ولو سلم التعارض فرجح احدهما بالشهرة محل نظر بل منع لان
شهرة الفتوى لا يمكن ان يصير قرينة لترجيح احد العامين وارتكاب التخصيص في الآخر فلا بد من الحكم باجمال العامين بالنسبة الى محل التعارض فيجب
الرجوع الى الاصل ان لم يوجد هنا عموم يدل على نجاسة البول والخرء بقول مطلق والا فيجب الرجوع اليه ولا يتوهم ان مثل هذا العام بعد تخصيصه
بما دل على طهارة بول الماكول يصير كصحيحة ابن سنان معارضا مع رواية ابي بصير بالعموم من وجه لكن لا اشكال الا ان العمل على المشهور لموثقة عمار الآتية
في خرء الخطاف لا باس به وهو مما يوكل حيث علل الطهارة باكل اللحم لا بالطيران وضعفه ان كان منجبرا بما عرفت واما بول الخشاف فالمتعين فيه مذهب
المشهور بل عن لف دعوى الاجماع عليه فتو واجمع كلامه اذا الظاهر انه اراد اتفاق الخصم دون المعنى المصطلح ويدل عليه رواية داود الرقي قال سألت
ابا عبد الله عن بول الخشاشيف يصيب ثوبي فاطلبه ولا اجده قال اغسل ثوبك ورواها في المحكي عن كتاب محمد بن علي بن محبوب الذي هو احد الكتب
المعتبرة ولا يعارضها رواية غياث البترية لا باس بدم البراغيث والبق وبول الخشاشيف ونحوها المروي عن امير المؤمنين لوهنهما بالشهرة والاجماع
المحكي وشهادة الشيخ بانها رواية شاذة يجوز ان يكون وردت للتقية وقد عرفت امكان تنزيل عبارة كره المتقدمة عليه فلعله اطلع على اختصاص
كلام القائلين بطهارة خرء الطير مطلقا بما عدا الخشاف والماتن ثم الظاهر عدم القائل بالفرق بينه وبين البول كما عن الناصريات وض ولك ونحوه عن الفرق
بين الارواث والابوال واما بول الخطاف وخرئه فالاقوى طهارتهما بناء على حلية اكله وان كره كما هو المشهور سيما بين المتاخرين بل نسب الى عامتهم
ولو فرض القول بحرمته امكن القول بطهارة ما يخرج منه لما رواه في التهذيب عن كتاب عمار عنه عن ابي عبد الله قال خرء الخطاف لا باس به هو مما يوكل
وانما كره اكله لانه استجار بك وأوى الى منزلك فكل طير يستجير بك فاجره بناء على ارادة الحرمة من لفظ الكراهة ويكون المراد ان حرمة اكله من جهة
الاستجارة لا بالذات حتى يوجب نجاسة الخرء فلا يوجب نجاسة خرئه لكن الانصاف ان هذه الرواية من ادلة حلية الخطاف فتدل على ان كراهة اكله
لا يوجب نجاسة الخرء ثم ان المحكي عن ابن الجنيد طهارة بول الصبي لما دل على انه لا يغسل منه الثوب وهو نادر ومستنده قاصر عن السيد بن دعوى
الاجماع على نجاسة بول الصبي بالخصوص وخرج بقيد ذي النفس ما لا نفس له فان النقل المشهور محققة على نجاسة بوله وخرئه بل لم نعثر على قائل بالنجاسة
ولا خلاف هذا القول بل عن الحدائق نفي عنه صريحا الا المحقق قد تردد فيه اولا وافتى ثانيا بالطهارة ولعل منشأ التردد على تخصيص ربح للعموم المتقدم
وما ذكره وجها للطهارة من ان ميته ومنيه ولعابه طاهر فاشبهت فضلاته عصارة النبات ضعيف جدا كدعوى عدم شمول العموم له او انصرافه الا الاطلاق
اليه فالعمدة الاجماع لو ثبت وامتنع عن هذا كله الحكم بنجاسة ذرق الدجاجة مع ما عرفت من العموم المعتضد بالشهرة وعدم الخلاف الا عن الشيخ و
المفيد فقد رجح الاول في كتاب الخلاف وخرج بغير الماكول ما حل اكله فان بوله وخرئه طاهران بالاتفاق كما في المعتبر وفيه نعم وقع الخلاف فيما يكره اكله
لعن الخيل والبغال والحمير فان المحكي عن جماعة كما يظهر من هي منهم الاسكافي والشيخ في يه النجاسة وتبعهما جماعة من متاخري المتاخرين كالاردبيلي
وصاحب المعالم والمدارك وغيرهم لعمدة موثقة سماعة قال سألته عن بول الكلب والسنور والحمار والفرس فقال كابوال الانسان دلت على نجاسة بول
البغل بالاجماع المركب والاولوية وموثقة عبد الرحمن بن ابان قال سألت ابا عبد الله عن رجل يمسه بعض ابوال البهائم ايغسله ام لا قال يغسل
بول الفرس والحمار والبغل واما الشاة وكل ما يوكل لحمه فلا باس ببوله وفي صحيحة الحلبي قال سألت ابا عبد الله عن ابوال الخيل والبغال فقال اغسل
ما اصابك منه وفي حسنة ابن مسلم اغسله فان لم يعلم مكانه فاغسل الثوب كله وان شككت فانضحه ورواية علي بن جعفر المروي عن كتابه عن اخيه
قال سألته عن الثوب يوضع في مربط الدابة على بولها او روثها كيف يصنع قال ان علق به شيء فليغسله وان كان جافا فلا باس وما ورد في ان الماء

الذي يبول فيه الدواب ان تغير بها فلا يجوز التوضي به بل في رواية ابي بصير قال سألته عن كر من ماء مررت به وانا في سفر قد بال فيه حمار او بغل او انسان قال لا تتوضأ منه ولا تشرب بناء على حملها على صورة التغير او حمل الكر على ما يقرب منه ويصل اليه تقريبا لا تحقيقا ورواية زرارة عن احدهما في ابوال الدواب تصيب الثوب فكرهه فقلت اليس لحومها حلالا فقال بلى ولكن ليس مما جعله الله للاكل وبهذا يجمع بين الاخبار المذكورة وبين ما تقدم من الاخبار في طهارة بول كل ما يؤكل لحمه بحمل تلك الاخبار على ما جعله الشارع للاكل دون ما جعله للركوب والزينة ويؤيد هذا الحمل جعل ما يؤكل لحمه فيما للدواب لشك ... عبد الرحمن ومع هذا كله فالاقوى الطهارة وفاقا للمشهور ... يظهر لمن نظر في الكتابين للاخبار الكثيرة الصافية لما عدا الاول من الاخبار المذكورة عن ظاهرها الى الاستحباب كرواية ابي الاغر النخاس اني اعالج الدواب فربما خرجت بالليل وقد بالت وراثت فيضرب احدها برجله فينضح على ثيابي فاري اثره فيه فقال ليس عليك شيء ورواية المعلى بن خنيس وعبد الله بن ابي يعفور كنا في جنازة وقدامنا حمار فجاءت الريح ببوله حتى صكت وجوهنا وثيابنا فدخلنا على ابي عبد الله فاخبرناه فقال ليس عليكم ...

[illegible]

والثالث المني من كل حيوان ذي نفس سائلة

[illegible]

والرابع الميتة

[illegible]

قال سألت ابا عبد الله عن الرجل يقع ثوبه على جسد الميت ...

[illegible]

الا جيفة قد اجيفت فان كان جيفة قد اجيفت فاستق منها مائة دلو فان غلب عليها الريح بعد مائة دلو فانزحها كلها [illegible] وجوب نزح الكل لكل جيفة تغير بها ماء البئر الى غير ذلك مما تقف عليها في مسئلة البئر ومثل ما ورد من طهارة عشرة اشياء من الميتة فان ظاهره نجاسة ما عداها من الاجزاء ومثل ما ورد من المستفيضة في القطع المبانة من الحي معللا بانها ميتة الى غير ذلك وظاهر هذه الاخبار كمعاقد الاجماع شمول الحكم للميتة من الحيوان الماكول بل عن كره ان ميتة ذي النفس من المأكول نجسة عندنا فما يحكى عن الشيخ من الحكم بطهارتها ضعيف واضعف منه ما عن المدارك من التامل في اصل المسئلة وحكاية الطهارة عن الصدوق نظرا الى ذكره رواية ظاهرة في الخلاف مع ضمانه في اول كتابه صحة جميع ما يورده وانه حجة بينه وبين ربه وانت تعلم ان التتبع في روايات الفقيه يشهد برجوعه عما التزم به في اول كتابه كما حكي عن المجلسي في شرح الفقيه وعن بعض نحوه فلا شك في منع امكان حمل الميتة في الرواية على ميتة ما لا نفس له فقد جرت عادة الاعراب بوضع السمن والزيت في جلود بعض هذه الحيوانات نعم عن المقنع انه لا باس ان يتوضأ بالماء اذا كان في زق الميتة لكنه لو لم يؤول كالرواية شاذ جدا يكفي في ضعفه استفاضة دعوى الاجماع بل تواترها كالاخبار بل دعوى ضرورة المذهب كما عن شرح المفاتيح على بطلان قول ابن الجنيد بطهارة جلد الميتة بالدبغ لظاهر بعض الاخبار المعرض عنها [illegible] على ظاهرها فرارا عن الطرح المرغوب عنه ومنه يظهر ما عن المحدث الكاشاني من ميله الى ذلك المذهب معللا بان عدم جواز الانتفاع كما في الاخبار لا يدل على النجاسة مع ورود بعض الاخبار بجوازه في الجملة ثم لا اشكال ولا خلاف في ان في حكم الميتة اجزاءها سواء ابينت من حي او ميت اما المنفصلة عنها بعد الموت عدا المستثنيات الآتية فهو واضح اذ دعوى اعتبار الانضمام في نجاستها مما يقطع العوام بفسادها فضلا عن الخبير بالفتاوى والنصوص بل لا يعلم [illegible] صاحب المدارك لولا الاجماع حصل له دليل في الاستصحاب مع انه حكم بنجاسة اجزاء الكلب المنفصلة بنفس دلالة نجاسة الكلب اما الاجزاء المبانة من الحي فلانها ايضا عدم الخلاف في كونها ميتة او بحكم الميتة كما استظهره في الحدائق وحكي عن المعالم وفي شرح المفاتيح انه اتفاق الفقهاء وان الظاهر كونه اجماعا وان عليه عمل الشيعة في الاعصار سوى الكاشاني [illegible] وفي المدارك انه مقطوع به بين الاصحاب عن غيره ان المسئلة كانها اجماعية قال ولولا الاجماع لم يتعلق بها لضعف الادلة وتبع في ذلك شيخه في المدارك وعن كره ان كل ما ابين من الحي مما تحله الحيوة فهو ميت فان كان من ادمي فهو نجس عندنا خلافا للشافعي انتهى ويدل عليه في غير الادمي الاخبار الواردة في باب الصيد ان ما قطعت الحبال فهو ميت وما ورد في باب الاطعمة في اليات الغنم المبانة منها في حال الحيوة انها ميتة لا يجوز الاستصباح بها وفي بعضها تعليل منع الاستصباح بانه يصيب اليد والثوب وهو حرام والظاهر ان الاشارة بذلك الى نجاستها هذا مضافا الى مفهوم التعليل في قوله ان الصوف ليس فيه روح وفي الادمي مرسلة ايوب بن نوح اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فاذا مسها انسان فكلما كان فيه عظم فقد وجب على من مسه الغسل فان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه [illegible] من الحي والمتصل لا يبعد دعوى اختصاصها بالمبان من الحي كما اعترف به بعض فمن العجب بعد ذلك تامل صاحب المدارك والذخيرة مع الاغماض عن الاخبار المذكورة والاستناد في هذا الحكم الى تحقق الموت في العضو المبان ضعيف جدا لان الموت والحيوة من صفات نفس الحيوان فلا يتصف بهما اجزاؤه الا تبعا ولا فرق في اطلاق المرسلة بين ما خرج عنه الروح بالقطع وبين ما خرج عنه قبله ودعوى انصراف الاطلاق الى الاول ممنوعة الا ان ما خرج عنه الروح لا دليل على نجاسته مع كونه جزءا من الانسان وقد عرفت انه لا يصدق عليه الميتة لان الموت لا يتصف به حقيقة الا الحيوان واما جعل الشارع الاجزاء المبانة من الحي بمنزلة الميتة فلا دليل على التنزيل قبل الابانة مضافا الى رواية علي بن جعفر الاتية الشاملة لصورة الثالول او الجرح او بعضها متصلا بالبدن مع انه نقل الاجماع على طهارتها حال الاتصال شارح الوسائل ونفي الريب في بطلان القول بنجاستها عن المعالم وفي شرح المفاتيح دعوى الضرورة على عدمه لالتزام الناس بقطعها فظهر مما ذكرنا ضعف التردد في الاجزاء الكبيرة التي تعرضها الموت حال الاتصال كما عن شارح الدروس نعم اذا كان اتصالها ضعيفا بحيث يعد منفصلا عرفا فلا يبعد الحكم بنجاستها ثم ان الظاهر من الرواية بحكم التبادر اختصاص الحكم بما يعد جزءا من بشرة الانسان فما يعد عرفا كالخارج الاجنبي مثل القشور فحكمها حكم الشعر والظفر لا يحكم بنجاستها بعد الانفصال تمسكا بما طهارتها الثابتة قبل القطع واما الاجزاء الصغار من اللحم كالثالول ونحوه فمقتضى الرواية الحكم بنجاستها ودعوى انصراف القطعة الى غير الاجزاء الصغار ناشئة من الخلط بين التشكيك الابتدائي كانصراف الماء الى الصافي وبين التشكيك المستقر كانصراف الدرهم والدينار الى الرائج ولذا تمسك بعض كالمصنف في هي على عدم نجاستها بلزوم الحرج لولاه فانه اعترف بعموم ادلة النجاسة وقيام المقتضي لها ولا دليل للعفو [illegible] فالى ذلك التمسك برواية علي بن جعفر عن اخيه عليه السلم قال سئلته عن الرجل يكون به الثالول والجراح هل يصلح له ان يقطع الثالول وهو في صلوته او ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح ويطرحه قال ان لم يتخوف ان يسيل الدم فلا باس وان تخوف ان يسيل الدم فلا يفعلها لكن في دلالتها نظر من حيث ان قطع الثالول او نتف اللحم لا يستلزم حمله آنا ما في الصلوة ولا مسه برطوبة حتى يجب على تقدير النجاسة تقييد الاباحة بصورة عدم [illegible] حمل الجزء او مسه بالرطوبة فالحكم بنفي الباس مبني على دفع توهم كونه فعلا كثيرا منافيا كما يشهد به سياق الاسولة التي ذكر هذا السؤال في جملتها لكن الانصاف [illegible] لان الدال الذي لا دخل له بالفعل الكثير يقتضي ان الامام في مقام الترخيص للفعل من جميع الجهات فكان ينبغي

وقفت ظ

السائل ظ

التنبيه على تقييد نجاسة المقطوع بصورة عدم الحمل والمس برطوبة مع غلبة عدم انفكاك القطع عن احدهما فالاستدلال بها حسن كما عن نهاية الاحكام والمعالم مع تأييد بعدم تأمل النجاسة عدا ما عن كاشف اللثام من الميل الى القول بالنجاسة لكنه ضعيف مخالف لما [illegible] المصرح به في [illegible] عن الفاضل والمعالم وشرحي الدروس والمفاتيح والموجز في خصوص البثور والثالول ونحوها والمسئلة محل اشكال والاحتياط لا ينبغي ان يترك في غير ما يعلم من قبيل القشور شيئا زائدا على البدن اجنبيا عنها كقشور الرجل والشفة والجرح واللحم الزائد في الجروح ونحو ذلك ثم ان الظاهر عدم الخلاف في طهارة المسك نعم عن كره الاجماع عليه بل عليه سيرة المسلمين في استعمالها بل روي ان النبي كان يحبه والظاهر ان هذا المسك المتعارف هو بعض اقسامه والا فلا اشكال في نجاسة الباقي فقد ذكر في التحفة ان للمسك اقساما اربعة احدها المسك التركي وهو دم يقذفه الظبي بطريق الحيض او البواسير فيجمد على الاحجار الثاني الهندي ولونه اصفر دم ذبح الظبي المعجون مع روثه وكبده ولونه اشقر وهذان مما لا اشكال في نجاستهما الثالث دم يجتمع في سرة الظبي بعد صيده يحصل من شق موضع الفارة وتغميز اطراف السرة حتى يجتمع الدم فيجمد ولونه اسود وهو طاهر مع تذكية الظبي بغير لا معها الرابع مسك الفارة وهو دم يجتمع في اطراف سرته ثم يعرض للموضع حكة تسقط بسببها الدم جلدة هي وعاؤه وهذا وان كان مقتضى القاعدة نجاسته لانه دم ذي نفس الا ان الاجماع دل على خروجه عن هذا العموم اما الخروج موضوعا بدعوى استحالة الدم او بدعوى التخصيص في العموم وكيف كان فلا اشكال في طهارة هذا الدم بتعاطي المسلمين وان كان خاليا عن الفارة واما فارته وهي الجلدة ففي كره وكرى والموجز اطلاق القول بطهارتها وفي هي كما عن كشف اللثام تقييده بما اذا انفصل من الحي او اخذ من المذكى وصرح في هي بانها ان اخذت من ميتة فالاقرب نجاستها والمحصل من اطلاق كلامي المسك وتقييده في فارته ان طهارة المسك لا ينافي نجاسة فارته كما صرح به في هي حيث قال على ما حكي المسك طاهر وان قلنا بنجاسة فارته الماخوذة من الميتة كالانفحة ولم يتنجس بنجاسة الظرف للحرج [illegible] ان الحرج يندفع بالاخذ من المسلم نعم لو ادعى انجماد الدم قبل الموت [illegible] الحكم بنجاسة الفارة تعارض [illegible] عدم الملاقاة حين الرطوبة مع اصالة الجفاف حين الملاقاة لكن الانجماد عادة لا يحصل حين الموت فالقول بنجاسة المسك المعلوم كونه في الفارة الماخوذة من الميتة لا يخلو من قوة والرواية الواردة بجواز استصحابه في الصلوة مع عدم دلالته على الطهارة الواقعية بل يحتمل الحكم بطهارتها اخذها من مسلم معارضة برواية اخرى علق الجواز فيها بقوله اذا كان ذكيا اللهم الا ان يقال ان كون الجلدة جزءا تحله الحيوة من الظبي غير معلوم وهذا لا يحكم بنجاسة المنفصل فلعله شيء كالبيض للدجاج ومجرد كونه جلدا لا يستلزم كونه محلا للروح فيتجه الحكم بطهارته وعدم الفرق بين المنفصل من الحي والميتة لكن يمكن الفرق بان انفصاله من الحي علامة استقلاله وخروجه عن جزئية البدن بخلاف اخذه من ميتة فانه جزء مقطوع منه وسيأتي في حكم ما لا تحله الحيوة قوله في حسنة الحلبي الانفحة وكل شيء ينفصل من الشاة والدابة فهو ذكي نعم قد تكون الفارة في الظبية الميتة مشرفة على الانفصال بحيث لم يحتج في انفصالها الى قوة دافعة تبعث للميت فهي كالمنفصلة عن الحي فالفرق المذكور مبني على الغالب وبهذا يندفع ما اورده كاشف اللثام على المصنف من ان الفرق بين انفصالها عنه حيا واخذها منه بعد الموت من غير تذكية غريب لم اعرف له وجها ولعل ما ذكرنا في توجيه كلام منه اولى مما قيل فيه من ان النصوص والاخبار مصرحة الى الماخوذة من الحي وكيف كان فهو هين الخطب لتعاطيها بايدي المسلمين وسواهم والا فلا دليل على الخروج عن عموم نجاسة جميع اجزاء الميتة الا ما لا تحله الحيوة كالصوف والشعر والوبر والظفر والعظم فان الظاهر عدم الخلاف في طهارتها كما عن كاشف اللثام وشرح المفاتيح وحكاه وغيرهما الا ان المحكي عن الشيخ تقييد الاربعة الاولى بما اذا اخذ جزا لا قلعا وهو ضعيف او محمول على عدم جواز الانتفاع بالمقلوع قبل الغسل واقتصار المصنف على الخمسة من باب المثال للكلية المستثنات فيدخل فيها القرن والسن والريش والحافر واشباه ذلك وقد اشير الى الكلية المذكورة بل صرح بها في صحيحة الحلبي لا باس بالصلوة فيما كان من صوف الميتة ان الصوف ليس له روح ورواية قتيبة بن محمد المروية عن مكارم الاخلاق عن ابي عبد الله وفيها قلت له انا نلبس الطيالسة البربرية وصوفها ميت قال ليس في الصوف روح الا ترى انه يجز ويباع وهو حي وفي رواية اخرى تعليل طهارة الانفحة من الميتة بانه ليس لها عرق ولا دم ولا عظم والمقصود انه لا يعد من اعضاء الميت التي تحلها الحيوة المشتملة على العرق والدم والعظم لان ما تحله الحيوة يعني الحس لا تخلو عن شيء من الثلثة ويمكن ان يراد انها ليست بعضا للحيوان لعدم سراية دمه او عروقه فيه ولا عظم فيه ليكون من اعضاء الحيوان فهي شيء مستقل مخلوق فيه ولهذا قال بعد ذلك انها بمنزلة بيضة خرجت من دجاجة ميتة فحاصل التعليل ان كل شيء لا يعد من اعضاء الحيوان بل هو شيء مستقل مخلوق فيه يكون طاهرا وفي حسنة حريز انه قال الصادق لزرارة ومحمد بن مسلم اللبن واللبا والبيضة والشعر والصوف والقرن والناب والحافر وكل شيء ينفصل من الشاة والدابة فهو ذكي وان اخذته منه بعد ان يموت فاغسله وصل فيه وظاهر الامر بالغسل فيها نجاسة موضع الاتصال بالميتة وربما يتوهم من ظاهرها وجوب الغسل وان لم يتصل بالميتة كما لو اخذ جزا وضعف بان غسل الشيء للصلوة فيه ليس الا للنجاسة وقد دلت النصوص على طهارة ما لا تحله الحيوة بالذات فالغسل لا يكون الا للنجاسة العرضية الحاصلة بالملاقات التي لا يكون بالجز واضعف من هذا ما عن الشيخ في يه من عدم طهارة ما يوخذ قلعا [illegible] حكي عن بعض انه نقل عنه تعليل ذلك بان اصولها المتصلة باللحم من جملة اجزائه وانما يستكمل استحالتها الى احد المذكورات بعد تجاوزها عنه ويبعد قوله باطلاق الاخبار المتقدمة وفيه ان هذا المعنى لا يرده الاخبار الدالة على طهارة الاشياء المعهودة من حيث عدم الروح فيها لانها لا تنافي نجاستها باتصال جزء من الميتة بها الا ان يتمسك بسكوتها مع اقتضاء المقام

لبيان كيفية الاخذ فافهم والاقوى رده بمنع كون اصول الشعر الداخلة في اللحم جزء من اللحم بل هو شيء لا تحله الحيوة من الفضلات المستعدة للشعرية ودعوى انه وان لم يكن لحما الا انه يقلع معه جزء لطيف من اللحم لا ينفك عنه الا بالجز ممنوعة فانا لا نحس في اصل الشعر المقلوع الا جزء لطيفا ابيض لا يشبه اللحم في شيء ولا سبيل الى الحكم بنجاسته حتى مع الشك في حلول الحيوة فيه فضلا عن صورة القطع او الظن بعدمه ثم استقرب المصنف قده في نجاسة البيض من الدجاجة الجلالة ومما لا يؤكل لحمه مما له نفس سائلة ونحوه المحكي عن نهايته وعن العلامة لا نرى له وجها ولا نعرف له موافقا وعلى اي تقدير فالظاهر اتفاق الاصحاب كما عن المدارك والحدائق على اعتبار اكتساء القشر الاعلى في طهارة البيض وان اختلفوا بين من عبر بالجلد الفوقاني ومن عبر بالقشر الاعلى ومن عبر بالصلابة ومن عبر بالجلد الغليظ تبعا لرواية غياث بن ابرهيم التي هي مستند الحكم عن الصادق قال اذا اكتسى الجلد الغليظ فلا بأس بها والظاهر ان المراد بالجميع واحد وهو الجلد الذي لا جلد فوقه والظاهر انه يعتبر غلظته لا صلابته ثم انه لا خلاف ظاهرا كما عن الكفاية في طهارة الانفحة من الميتة بكسر الهمزة وتشديد الحاء كما عن القاموس وتخفيفها كما في المجمع او بالتخفيف والتشديد كما عن المغرب وعن المصباح ان التشديد اكثر وهذا الحكم نسبه في المنتهى الى علمائنا وعن الغنية وكشف اللثام وشرح الارشاد والمفاتيح الاجماع عليه وفي المدارك كما عن غيره انه مما قطع به الاصحاب والاخبار به مع ذلك مستفيضة وانما وقع الخلاف بين العلماء تبعا لاهل اللغة في معنى الانفحة فعن الجوهري حاكيا عن ابي زيد انها كرش الجدي والحمل ما لم يأكل فاذا اكل فهي كرش وعن القاموس انها شيء يستخرج من بطن الجدي الرضيع اصفر فيعصر في صوفة مبتلة فيغلظ كالجبن فاذا اكل الجدي فهي كرش وتفسير الجوهري الانفحة بالكرش سهو انتهى وعن المغرب ما يقرب من التفسير المذكور وعن المصباح انه حكى عن بعضهم انه لا يكون الانفحة الا لكل ذي كرش وهو شيء يستخرج من بطنه اصفر يعصر في خرقة مبتلة يغلظ كالجبن ولا يسمى انفحة الا وهو رضيع فاذا رعى قيل استكرش اي صارت انفحته كرشا والتفسير الاول محكي عن السرائر والتنقيح ومع صد وضه وكشف اللثام وشرح المفاتيح والدلائل وقد يستظهر من الذكرى حيث جعل الاولى غسل ظاهرها لملاقاة الميتة والثاني ظ المصنف قده في عدة كما عن كشف الالتباس وحكي عن كاشف اللثام ان تفسيره باللبن هو المعروف ويؤيده قوله في الرواية المتقدمة انها اي الانفحة تخرج من بين فرث ودم وفيها اشارة الى قوله تع نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين وظ الرواية ان اصل الانفحة حيث كانت في بطن المرضعة لبنا بين الفرث والدم بناء على ظاهر ابن عباس ان العلف المستقر في جوف الحيوان يصير اعلاه دما واسفله ثفلا وما بينهما لبنا فيجري الدم الى العروق واللبن الى الضرع ويبقى الثفل ويؤيده ايضا ما في بعض الاخبار من السؤال عن الجبن يجعل فيه انفحة الميتة فان الظاهر ان الجبن انما يصنع من الشيء الذي في جوف السخلة مثل اللبن والظاهر ان الكرش محلها وكيف كان فالمستفاد من محكي القاموس والمصباح بل المغرب ان الانفحة هي التي تصير كرشا بعد الرعي ولا يظهر مخالفة ذلك لما عن الصحاح والجمهرة فتمحض الفرق بين القولين حتى انه نسب في القاموس تفسير الجوهري الى السهو لا يخ عن اشكال الا ان يقال ان ظ كلام الجوهري ان للسخلة كرشا قبل الرعي وهو محل لبنه الذي يشربه يسمى انفحة وبعد الرعي لا تصدق عليه وتخطئتهم في ذلك من جهة انه لا كرش للسخلة الا بعد الرعي فيصير الشيء الاصفر بعد الرعي مستحيلا الى الكرش فان كانت الانفحة هي اللبن المستحيل فلا اشكال في طهارته ذاتا لكونه مما لا تحله الحيوة وعرضا لان الحكم بطهارته مع كونه مما يستلزم الحكم بعدم تأثرها بملاقاة الميتة وان كانت هي الكرش فلا اشكال ايضا في طهارته ذاته وان كان مما تحله الحيوة كما في صح وفي وجوب غسل ظاهرها لملاقاتها للميتة كالصوف المقلوع وجه قوي لعلم ان ظاهر الروايات طهارتها مط الانفحة مما كان من ماكول اللحم ولذا تردد صاحب المعالم فيما كان من غيره الا ان ما ورد من التعليل في بعض الاخبار المتقدمة بعلة انه ليس لها دم ولا عرق ولا عظم وانها بمنزلة البيضة مما يفيد العموم واما اللبن فالاقوى ايضا طهارته وفاقا للمحكي عن الكليني والصدوق والشيخين والقاضي وابن زهرة وابن حمزة والشهيدين في س ول وجماعة من المتأخرين منهم اصحاب ك والكفاية وكشف اللثام والمشارق والرياض والحدائق والمفاتيح والمستند والجواهر وغيرهم وهو المش بين الاصحاب كما في اللمعة وعن البيان كما عن اطعمة لك انه مذهب اكثر المتقدمين وجمع من متأخري المتأخرين وعن س نسبة القائل بخلافه وعن ف والغنية الاجماع عليه ويدل عليه صحيحة زرارة المروية عن الفقيه والتهذيب قال سئلته عن الانفحة تخرج من بطن الجدي الميت قال لا بأس قلت اللبن يكون في ضرع الشاة وقد ماتت قال لا بأس قلت والصوف والشعر وعظام الفيل والبيض يخرج من الدجاجة قال كل هذا لا بأس ورواية الحسين بن زرارة قال كنت مع ابي عند ابي عبد الله ع وابي يسئله عن السن من الميتة واللبن من الميتة والبيضة من الميتة وانفحة الميت قال كل هذا ذكي ونحوها مرسلة الفقيه المسندة في الخصال الى ابن ابي عمير المرفوعة منه الى الصادق وربما يستدل بحسنة حريز المتقدمة وفيه نظر خلافا للمحكي عن سلار والحلي والمحقق والمص في كثير من كتبه وابي العباس والفاضل المقداد في اطعمة التنقيح والصيمري والمحقق الكركي في مع صد بل عنه وفي هي انه المش وعن اطعمة غاية المرام انه مذهب المتأخرين بل عن الحلي انه لا خلاف فيه بين المحصلين وان عرضه كاشف الرموز بان الشيخين يخالفان والمرتضى واتباعه لم يتعرضوا للمسئلة فلا اعرف من بقي معه من المحصلين ولم على ذلك مضافا الى القاعدة المجمع عليها رواية وهب بن وهب ان عليا ع سئل عن شاة ماتت فحلب منها لبن فقال ع ذلك الحرام محضا والرواية وان كانت ضعيفة السند بمن هو من اكذب البرية موافقة لمذهب العامة كما عن الشيخ الا انها منجبرة بالقاعدة كما ان روايات الطهارة وان كانت صحيحة الا انها

مخالفة

مخالفة للقاعدة وطرح الاخبار الصحيحة المخالفة لاصول المذهب غير عزيز الا ان تعتضد بفتوى الاصحاب كما في الانفحة او بشهرة عظيمة توجب شذوذ المخالف وما نحن فيه ليس كذلك وعلى القول بالطهارة ينبغي الاقتصار على لبن الماكول لانه المنصوص من الحكم المخالف ولازم كلام المص في هي وير من تقييد البيضة بما كان من الماكول ثبوت هذا التقييد هنا بطريق اولى وكذا لازم صاحب المعالم حيث تردد في انفحة غير الماكول فالاحتياط مما لا ينبغي تركه وان كان رواية الحسين بن زرارة المتقدمة بطلقها الا ان دعوى الانصراف غير بعيدة من جهة ان الظ كون السؤال من جهة الشرب فلا يعم غير الماكول ثم ان الجنين في بطن الحيوان حل بذكاة امه ان كان ظاهرا حلالا والا فهو محرم نجس كما صرح به في كره وكشف الغطاء وفي شرح المفاتيح دعوى اتفاق الفقهاء عليه وفي اللوامع نفي الخلاف فيه وكانه لعموم ما دل على نجاسة الاجزاء المنفصلة من الحي والميتة مما تحله الحيوة فان الظاهر حلول الحيوة الا انه وعدم استقلاله ما لم تلجه الروح فهو كباقي ما في الاحشاء ويؤيد ما ذكرنا قوله ذكوة الجنين ذكوة امه فانه دل على ان مطلق الجنين وان لم تلجه الروح محتاج الى التذكية الا ان تذكيته يحصل بتذكية امه وتوهم اختصاصه بما حل فيه الروح مدفوع بالاجماع على شموله لما لم يحل فيه مع تمام خلقته بل خص الرواية جماعة بالثاني وكيف كان فالرواية صريحة في عدم ذكوة الجنين من الميتة فهو منها نجس وكلما كان نجسا ذاتا من الميتة فهو نجس العين اذا انفصل من الحي فتامل ومن بعض ما ذكرنا يظهر الوجه في نجاسة ما يخرج مع الولد من لحم او شبهه ثم انه لا اشكال فيما ذكره المص من الاستثناء من طهارة ما ينفصل من الميتة بقوله الا من نجس العين كالكلب والخنزير والكافر بل لا حاجة الى ذكره لان الكلام فيما ينجس بالموت لا ما كان نجسا حال الحيوة ايضا بل قد يخل ذكره بناء على ان سائر اجزاء الكلب والخنزير يتنجس بالموت مضافا الى نجاسته العينية بناء على عروض النجاسة العينية لنجس العين كالمتنجس ولا يتنجس مما لا تحله الحيوة بل يكون على نجاستها الاولوية فافهم **والخامس من النجاسات الدم المسفوح** من الحيوان ذي النفس السائلة باجماع علمائنا كما في المعتبر وهي مع استثناء ابن الجنيد في الاول في نجاسته ما دون الدرهم لكنه خلاف من حيث مقدار العفو لا يقدح فيما نحن فيه بل في هي كما عن الغنية وظ كره وكشف اللثام اتفاق المسلمين عليه ويدل عليه قبل الاجماع الكتاب الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس بناء على ان ارجاع الضمير الى ما تكون ميتة او دما او لحم خنزير والسنة ففي النبوي يغسل الثوب من المني والدم والبول وفي موثقة عمار كل شيء من الطير يتوضأ بما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما فان رايت في منقاره دما فلا تشرب ولا تتوضأ الى غير ذلك من الاخبار الواردة في الدماء الخاصة على وجه يعلم كون نجاستها مفروغا عنها كدم الرعاف والدماء الثلثة وكذا القرح والجروح وكذا حكة الجلد وكذا الاسنان ونحو ذلك مما يستدل في المقام باطلاقات اجوبة مسوقة لبيان حكم اخر نظير ما ورد جوابا عن السؤال عن حكم الدم اذا وجده بعد الصلوة او وقع في ماء قليل او بئر وكره وغير ذلك من اشباه ذلك ثم ان كلام المص هنا وفي هي وان اختص كمعقد اجماع الغنية والمنتهى وكشف اللثام بالمسفوح وهو لغة كما في الحدائق ما انصب من العرق بل ربما اشعر بنفي الحكم عن غيره استدلال المص في هي كالحلي في محكي السرائر على طهارة دم السمك بانه ليس بمسفوح واستدلال مع صد وكاشف اللثام على طهارة المتخلف في الذبيحة بذلك كالمص في هي ولف وقد اعترف بايهام هذه العبارة لذلك في محكي البحار والحدائق على طهارة المتخلف في الذبيحة بل تبادر ظ الاية المتقدمة على حل ما عدا المسفوح الملازم لطهارته الا انه لا ينبغي الاشكال في نجاسة مطلق الدم عدا المتخلف في الذبيحة الماكولة وما ليس له نفس سائلة كما هو معقد اتفاق المعتبر وكره واستظهره جماعة كصاحب المعالم والبحار وق وشارح نج وغيرهم ومدلول النبوي والموثقة وغيرهما من الاخبار في الموارد الخاصة والظ ان مراد المص وغيره من المسفوح ما يكون من شأنه ذلك ليخرج دم ما لا نفس له والدم المتخلف في الذبيحة اذ ليس من شأنهما ان يسفحا بخلاف غيرهما ومما ذكرنا يظهر ان الاصل في دم الحيوان النجاسة الا ما خرج بالدليل والخارج قسمان احدهما المتخلف في الذبيحة بعد خروج ما تعارف خروجه من مثلها بلا خلاف كما عن خيرة والبحار وكشف اللثام وغيرهما وعن لف ان المتخلف في عروق الحيوان الماكول اللحم سائغ وهو طاهر لا يجب غسل اللحم منه لما ثم ويدل عليه مع ذلك ظ الاية المتقدمة واما المتخلف في ذبيحة غير الماكول اللحم فمقتضى الاصل المتقدم نجاسته وعن خيرة والبحار وشرح س وشرح نج ان الظاهر اتفاق الاصحاب عليه وهو ظ المحكي عن المعالم ايضا حيث انه بعد ان ذكر عن بعض معاصريه التردد في المسئلة قال ومنشأ التردد من اطلاق الاصحاب الحكم بنجاسة الدم مدعين الاتفاق عليه ومن ظ قوله تع او دما مسفوحا فانه يقتضي حل غير المسفوح وهو يدل على طهارته ويضعف الثاني ان ظاهرهم الاطباق على نجاسة الدم سوى الدم المتخلف في الذبيحة وقد قلنا ان المتبادر من الذبيحة الماكول انتهى ثم اخذ في رد دلالة الاية بما حاصله ان دم غير الماكول حرام قطعا فلا يشمله الحل في الاية قطعا نعم ظ كاشف اللثام التردد بل الميل الى الطهارة بعد ملاحظة حكمه في مسئلة العلقة بعدم عموم في ادلة نجاسة الدم حيث انه بعد شرح قول المصنف قده والمتخلف في اللحم مما لا يقذفه المذبوح طاهر قال ولا فرق في المذبوح بين الماكول وغيره كما يقتضيه الاطلاق ويحتمل الاختصاص بالماكول لعموم الاخبار بنجاسة الدم والاجماع انما ثبت على طهارة المتخلف في الماكول للاجماع على اكل لحمه الذي لا ينفك عنه انتهى وقد يؤيد الطهارة باطلاق ما دل على طهارة الحيوان بالتذكية الشامل لجميع اجزائه حتى الدم مضافا الى الحرج في الاجتناب عنه اذا اريد اخذ جلده او غير ذلك وفي الكل نظر فالاقرب النجاسة وهل المتخلف في الجزء الغير الماكول من الذبيحة الماكولة كدم الطحال طاهر ام لا ظ الاتفاق المتقدم طهارته وظ استدلالهم بالاية عدم شمول الحكم له لانه غير حلال كما نقل الصحيح الا ان الاظهر في كلماتهم طهارته لكونه غير مسفوح وربما

وفيه ان الظاهر ان الظرف متعلق بالمحقق والشهيد الثانيين بنجاسته لما ذكرنا من ان الدم المتخلف في الذبيحة طاهر حلال اذا كان جزء من ماكول انتهى
في كلامهما قيد للحلية لا لها وللطهارة ونحوه ما ينسب الى العلامة الطباطبائي في منظومته من الحكم بطهارة المتخلف في ذبيحة الحيوان المعد للاكل حيث
قال والدم في الماكول بعد قذف ما يقذف طهر فقد حل في الدماء والاقرب التطهير فيما يحرم من المذكى وعليه المعظم اذ يحتمل ان يراد بالموصوف العضو المحرم
من المذكى الماكول ويحتمل ان يراد بالموصول الحيوان الا ان المراد بالطهر وجوب تطهيره وازالة الدم عنه فيكون قولا بالنجاسة كما هو قول المعظم وقد يؤيد ما ذكرنا
من عموم نجاسة الدم بنجاسة العلقة واستدل عليه في محكي ف اولا باجماع الفرقة على نجاسته وثانيا بان ما دل على نجاسة الدم يدل على نجاستها وفي محكي المبسوط
ان العلقة التي يستحيل اليها نطفة الادمي نجسة ثم قال انه دم حيوان ذي نفس فيكون نجسا انتهى وهو المحكي عن ط والمراسم والجامع والمص في كره والقواعد
والمحقق الثاني في شرحه وعن القاضي في المهذب انه الذي يقتضيه المذهب ولا اشكال في ذلك لما ذكروه من انه دم ذي نفس مضافا الى الاجماع فاما العلقة
التي توجد في البيضة فالحقها المحقق في المعتبر والمص في كره وعد وابن سعيد في الجامع لما ذكر من كونه دم حيوان وفيه اشكال لان تكونه في الحيوان لا يستلزم
كونه جزء منه والمتبادر من معاقد الاجماع هو ما كان جزء من الحيوان كاللحم والعظم ونحوها الا ما يكون في شيء خارج كالاجنبي من الحيوان وهي الفرق بين
ما في البيضة وبين العلقة التي تستحيل اليها النطفة والتحقيق انه ان علم كون علقة البيضة دما واعتمدنا في نجاسة الدم على اطلاق الدم في الاخبار الامساس
عن القول بنجاسته لان انصراف اطلاقات الدم الى ما يكون جزء بالفعل من حيوان ليس مما يعتنى به كما لو فرضنا ان بعض رطوبات الحيوان استحال دما بعد
خروجه منه الا ان يمنع كونه دما كما حكاه كاشف اللثام عن بعض ولعله صاحب المعالم وان كان المعتمد في ذلك اطلاق الاجماعات المنقولة فالمسئلة في
غاية الاشكال من انصراف الاطلاق فيها الى دم الحيوان وهو ما كان عند تلبسه بكونه دما جزء من حيوان الا ما اصابك بعد خروجه عن الجزئية ومن ان غير واحد
من نقلة الاتفاق كالمحقق والمص حكم بنجاسته لكونه دما فيكشف ذلك عن عموم معاقد اجماعهم لمثل ذلك مع انه لم يعتبر في معقد اجماع المعتبر اضافة
الدم الى الحيوان بل قال الدم كله نجس عدا دم ما لا نفس له سائلة والمسئلة لا تخلو عن الاشكال بل تبعا استشكل جماعة كالمحقق الاردبيلي وصاحب المدارك وكاشف
اللثام وصاحب الحدائق في العلقة التي يستحيل اليها النطفة تبعا للشهيد في الذكرى حيث انه بعد ذكر استدلال المعتبر على نجاسة العلقة بقوله لانها دم حيوان
له نفس وكذا علقة المضغة قال وفي الدليل منع وتكونها في الحيوان لا يدل على انها منه انتهى ولا يخفى ضعف المنع واضعف منه ما حكاه كاشف اللثام
عن بعض من منع كونها دما نعم قد يتردد في ذلك لو لم يتم الاجماع من جهة الاصل ومنع عموم نجاسة الدم وقد عرفت ايضا كفاية بعض الاخبار واطلاقات
الاجماعات المحكية في عموم نجاسة الدم الا ما خرج وهو نوعان احدهما ما تقدم من الدم المتخلف في الذبيحة الماكولة والثاني دم ما لا نفس له فانه لا اشكال
في طهارته ولا خلاف بل عن السيد والشيخ وابن زهرة وابن ادريس والمحقق والمص والشهيدين وغيرهم الاجماع عليه ويكفي بها حجة مضافا الى رواية السكوني
لا باس بدم ما لم يذك نعم عن ط والجمل وسم وسيلة ما يوهم خلاف ذلك ولا عبرة بالوهم ولا بالموهم بقي الاشكال في الدم الغير المضاف الى الحيوان كالدم المخلوق
آية لموسى بن عمران والمنكون لمصيبة سيد شباب اهل الجنة والظاهر عدم نجاستها وان قلنا باطلاقات الدم من الاخبار لانصرافها الى ما كان من اجزاء
الحيوان وفضلاته ولو في الاصل كعلقة البيضة واوضح من ذلك ما يعصر من الاشجار شبيه الدم ولا عبرة باطلاق الدم عليه من العوام وضعفه
الادراكات كما لا يخفى ولو اشتبه الفرد المحكوم بطهارته من الدم بالمحكوم بنجاسته كالدم المرئي في بدن الانسان او ثوبه المردد بين دم البراغيث ودم الجلد
فالاقوى الحكم بطهارته وفاقا للمحكي عن ير وكرى وير والموجز وشرحه والمدارك وكشف الغطاء والحدائق بل في الاخير انه لا خلاف في ذلك بين الاصحاب
لاصالة الطهارة المتفق عليها في مثل المقام من الشبهة الموضوعية لكن المصرح به في شرح المفاتيح نسبته وجوب الاجتناب الى الشيخ وغيره بل يظهر
منه ميله ولا اعرف له وجها عدا الموثقة الآتية وما يتوهم لهم من اطلاق ادلة نجاسة الدم ووجوب الاقتصار على ما علم خروجه من ذلك فيقال ان عمومات
النجاسة كما انها تشمل كل قسم من الدم الا ما خرج بالدليل كذلك يشمل الدم المشتبه وفيه ما لا يخفى فان شمولها لعمومها الجميع افراد الدم انما هو من باب
اصالة الحقيقة اذ لو اريد من العام ما عدا هذا الفرد او جب البيان وقبح عليه تركه وتاخيره وليس كذلك الفرد المشتبه المردد بين كونه مصداقا للنوع
المقطوع دخوله وبين كونه مصداقا للنوع المقطوع بخروجه فان الحكم بكونه خارجا او داخلا لا يرتبط ولا ينقص في مراد المتكلم بالعام فلا يجري اصالة
الحقيقة ولا اجراء البيان فاذا رجعنا في حكم هذا المشكوك الى الاصول الشرعية فليس في الغاء المفروض طهور لفظي يحكم به على الاصول فاذا قال المتكلم اكرم العلماء
ونصب قرينة على ارادة خصوص العدول وخروج الفساق فشك في عدالة احدهم فليس في العام المذكور ما يزيل ذلك الشك حتى يغني من الرجوع
الى الاصول اذ لا يلزم من كونه فاسقا مخالفة لظاهر اللفظ كما لا يلزم موافقة له من كونه عادلا نعم لو قلنا ان الخارج هو مجهول الفسق دون الفاسق
الواقعي كان ذلك خارجا من الفرض اذ لا تردد هنا بين كون المشتبه من افراد الداخل والخارج لانه ليس من افراد الخارج قطعا فلا اشكال في دخوله وكذا
لو كان هنا اصل موضوعي ينقح الموضوع بواسطته تحت العنوان الداخل والخارج كما لو قلنا باصالة العدالة او الفسق فلا اشكال في الدخول
على الاول والخروج على الثاني ودعوى ان ما نحن فيه من هذا القبيل لان الخارج من اطلاقات الدم دم ما لا نفس له والاصل فيما لم يعلم كونه مما لا نفس له
ان لا يكون له منه وهكذا الكلام في كل عنوان وجودي خرج عن مطلق او عام ولذا يقال انه لو شك في كون الدم مما يعفى عن قليله او مما لا يعفى كالدماء الثلثة

فالاصل

فالاصل عدم كون المشكوك منها توهم فاسد لان الجاري في مسئلة الدم المشتبه بالدماء الثلثة اصالة عدم ملاقاة الثوب لدم الحيض لا اصالة عدم كون هذا
الدم دم حيض لانه غير مسبوق بالحالة السابقة ح فاجراء اصالة عدم ملاقاة الثوب لدم ما لا يوجب وجوب الاجتناب عنه بل الموجب ملاقاته لغير دم ما لا نفس له
الاصل عدمه فاشكل الدعوى المذكورة دعوى ان الظاهر ان الحكم بطهارة دم ما لا نفس له رخصة خرج من عموم المنع فلا بد من الاقتصار فيه على المتيقن كما انه اذا
استفيد كون عنوان الخاص من قبيل المانع عن حكم العام وكون عنوان العام مقتضيا كما لا يبعد ذلك في مثل اكرم العلماء بعد نصب القرينة على اخراج
الفاسق فلا بد من الاقتصار على ما اذا تيقن المانع وتمام ذلك يعلم مما قدمنا لك منهجه وافيا وتوضيحه في الاصول وقد يستدل على اصالة النجاسة
باطلاق قوله في الموثقة المتقدمة وان رايت في منقاره دما فلا تشرب منه تدل على ان مجرد رؤية الدم يكفي في الاجتناب خرج منه ما لو علم كونه دم ما لا نفس
له نظير الحكم بالحيضية على من رات الدم مع عدم علمها بكونها استحاضة وبالجنابة على من راى بللا مشتبها قبل الاستبراء وفيه بعد ظهوره سوقه في مقام
بيان تقييد الحكم بعدم رؤية الدم المفروغ عن نجاسته كما يقال مثل ذلك في البول والغائط وغيرهما انها ظاهرة في الدماء النجسة بقرينة كون السؤال
عن سؤر الصقر والبازي ونحوهما من سباع الطيور التي تاكل الميتة وثانيا بان الرواية معارضة بمثلها المزيد عليها في الاستبصار والمروي في
الفقيه حيث قال وسئل عن ماء شرب منه الدجاجة قال ان كان في منقاره قذر لم تتوضأ ولم تشرب وان لم يعلم ان في منقاره قذرا فتوضأ منه
واشرب والنسبة عموم من وجه ومع التساقط يرجع الى عموم كل شيء نظيف حتى يعلم انه قذر المعتضد بالاجماع المحقق على هذا الاصل الاصيل ولو اشتبه
الدم المعفو بغيره فقد عرفت ان الاقوى العفو بمعنى ان الثوب الموجود فيه هذا الدم يصلي فيه لاصالة عدم نجاسته بدم الحيض واخويه وكذا لو علم وقوع في
البئر فمقتضى الاصل عدم وقوع دم الحيض فيها ولا يعارض باصالة عدم ملاقاة دم غير الحيض او عدم وقوعه اذ لا يخفى انه لا يترتب على عدم وقوع
دم غير الحيض او عدم ملاقاته حكم شرعي والذي يترتب عليه حكم هو وقوع دم الحيض لا عدم وقوعه وقد يستدل على ذلك بان الدماء الغير المعفو عنها
محصورة فيلحق المشكوك بالثاني ولم اعرف حاصله ويمكن ارجاعه الى ما ذكرنا وحاصله ان الشارع لم يرتب على الدماء الاحكام شرعا باعتبار
عنواناتها الخاصة الوجودية الملحوظة كل واحد منها مستقلا وانما حكم عليها من حيث كونها دما واما العنوانات المحصورة فانما يترتب الحكم
عليها باعتبار عنواناتها فاذا نشك في ثبوت بعضها فالاصل عدم تحققها فيترتب عليها احكام نفس المطلق دون احكام العنوانات الخاصة
فتامل فافهم

والسادس والسابع الكلب والخنزير

هما نجسا العين بالاجماع المحقق والمستفيض والاصل في ذلك
قبل الاجماع الكتاب والسنة قال الله تعالى الا ان تكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس وفي مقابلة لحم الخنزير بالميتة دلالة على ان نجاسته
ليست لاجل عدم وقوع التذكية عليه واما السنة فهي الاستفاضة او التواتر ففي رواية البقباق انه رجس نجس لا تتوضأ بفضله واصبب ذلك
الماء واغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء وفي رواية معاوية بن شريح عن الصادق انه سئل عن سؤر الكلب يشرب منه او يتوضأ قال لا قلت اليس هو
سبع قال لا والله انه نجس وفي رواية ابي سهل عن ابي عبد الله قال سئلته عن لحم الكلب قال هو مسخ قلت اهو حرام قال هو نجس اعيده عليه ثلث
مرات في كل ذلك يقول هو نجس الى غير ذلك من الاخبار وفي رواية علي بن جعفر عن اخيه قال سئلته عن خنزير يشرب من اناء كيف يصنع به قال يغسل
سبع مرات وفي رواية سليمان الاسكاف قال سئلت ابا عبد الله عن شعر الخنزير يخرز به قال لا باس به لكن يغسل يده اذا اراد ان يصلي ولا فرق في
اطلاق الكلب بين كلب الصيد وغيره والمحكي عن الصدوق ان من اصاب ثوبه كلب جاف ولم يكن كلب صيد فعليه ان يرشه بالماء وان كان رطبا فعليه
ان يغسله وان كان كلب صيد فان كان جافا فليس عليه شيء وان كان رطبا فعليه ان يرشه بالماء وهو ضعيف مردود باطلاق الاخبار وخصوص
حسنة ابن مسلم بابن هاشم قال سئلت ابا عبد الله عن الكلب السلوقي قال اذا مسسته فاغسل يدك ثم ان اطلاق الحكم في الاخبار بنجاسة الكلب
ووجوب غسل ما لاقاهما يشمل اجزائهما وان لم تحلها الحيوة كما يظهر من رواية الاسكاف المتقدمة المعتضدة بغيرها وعن السيد المرتضى قدس
طهارة شعرهما بل في ما لا تحله الحيوة منهما ناسبا ذلك الى مذهب اصحابنا مستدلا عليه بالاجماع قال بعد ذلك وليس لاحد ان يقول ان
الشعر والصوف من جملة الكلب والخنزير وهما نجسان وذلك انه لا يكون من جملة الحي الا ما تحله الحيوة وما لا تحله الحيوة ليس من جملته وان
كان متصلا به انتهى وما ذكره من الاجماع موهون بتفرده به وان سبقه اليه جده الناصر على ما يظهر من المحكي عنه وما ذكره من الدليل واضح
الضعف ولولا دلالة الادلة على طهارة ما لا تحله الحيوة من الميتة وفهم استثنائها من النجاسة منها الى القول بالحكم بطهارة ما لا تحله الحيوة منها
ويتلوا هذا القول في الضعف تعميم العنوانين للبحري منهما كما عن الحلي واستقربه في المنتهى قضاء لاسم لاشتراك اللفظ مع ان المحكي عن بحرية وتذكرة
ونهايته التصريح بكون الصدق مجازا وظاهر المحكي عن البيان التردد معتمدا بصدق الاسم وهو ممنوع وعلى فرض تسليمه فانصراف الاطلاق الى البري مانع
عن العموم ويؤيد الطهارة بل يدل عليها صحيحة ابن الحجاج المروية في الكافي في اخر كتاب الاطعمة في باب لبس الخز قال سال ابا عبد الله رجل وانا
عنده عن جلود الخز فقال ليس بها باس فقال الرجل جعلت فداك انها في بلادي وانما هي كلاب تخرج من الماء فقال ابو عبد الله اذا خرجت من الماء
تعيش خارجة من الماء فقال الرجل لا قال لا باس وفي التعليل اشارة الى طهارة الخنزير البحري ايضا ثم ان المتولد من الحيوانين ان تبع احدهما

في الاسم فلا اشكال في نجاسته وكذا لو باينهما كما في كرى وض وعن المحقق الثاني واطلاقهما يشمل ما لو فرض صدق اسم حيوان طاهر عليه وهو مشكل كما مر وينبغي
وان قيل لا اشكال في غيره ايضا من حيث عدم الدليل على النجاسة ومجرد كونه جزء منهما في زمان لا يسوغ استصحاب نجاسته لانتفاء الموضوع عرفا فان الجنين
في بطن احد الحيوانين قبل صيرورته حيوانا آخر بحسب ما تقدم في الميتة فيستصحب نجاسته بعد ولوج الروح فيه ومنه يظهر وجه كفاية نجاسة الام لا الاب لان
النطفة تستحيل بخلاف الجنين الذي تلج فيه الروح فان ولوج الروح لا يوجب ارتفاع الموضوع عرفا كما ان خروجه لا يوجب ذلك ولذا لا يحتاج في نجاسة الكلب بعد
موته الى ادلة نجاسة الميتة ولا يستثنى منها ما لا تحله الحيوة الا ان يمنع نجاسة الجنين قبل انفصاله عن الام فاصالة الطهارة سليمة مضافا الى امكان التمسك
باطلاقات الطهارة الحيوان الذي يتبعه في الاسم الا ان يدعى انصرافها الى غير ذلك ولعله انصراف بدوي لا يصلح مع ان الاصل كاف ولعله لذا كان ظ الاصحاب
كما في شرح المفاتيح تبعية الولد للطاهر منهما وح فينبغي ذلك ايضا في المتولد من نجسين لو باينهما حتى لو كانا كلبين او خنزيرين ولذا احتاط كاشف اللثام
طهارة المتولد من كلبين او خنزيرين اذا كان هرة مثلا او حيوانا غير معروف الا ان يدعى القطع بعد خروجه عن احدهما وان المباينة لهما صورية وح فلا يبعد
عدم صدق الاسم لان الاحكام انما النجاسة تدور مدار الاسماء لكشفها عن حقايق المسميات لا الاوصاف المتغيرة بمجردها دخلا في الحكم او يقال انه وان كانت حقيقته
ثالثة الا ان النجاسة انما هي من تنقيح المناط اذ لا يفرقون اهل الشرع في النجاسة وهي القذارة الذاتية بين المتولد من كلبين وبين المتولد من كلب وخنزير
كما سيجيء في ولد الكافر من ان كل حيوان حكم الشارع بنجاسته عينا يفهم منه اهل الشرع سراية النجاسة الى ولدهما وان لم يصدق عليه عنوان احدهما فافهم وتامل
جيدا وعلى كل تقدير فلا تقوى حرمة لحمه ان كان المتولد من خنزير وان كان الطاهر من ابويه محللا لفحوى النص الدال على تحريم الجدي الراضع من لبن خنزيرة حتى كبر وشب
واشتد عظمه وتحريم نسله من الغنم الذي استحلاه منها بل لا يبعد تعدي الحكم الى ما لو كان كلبا وان لم نقل بجريان اصل الحكم في الكلب لانه لا ينافي ثبوت الاولوية
فان الحكم بحرمة الغنم المتكون نطفته من جدي رضع من الخنزير يوجب الحكم بحرمة غنم نطفته من الكلب وسكن في رحم الكلب بطريق اولى مضافا الى ما ورد
في حرمة نسل الموطوء ذكرا كان او انثى ولذا احتمل كاشف اللثام في هذا المقام الاجماع على حرمة كل ما يتفرع عن الحرام **بقي** الكلام فيما ذكره شيخنا في الروضة
تبعا للشيخ علي في حاشية الشرايع من اصالة حرمة اللحم عند الشك فانا لم نعلم لهذا الاصل مستندا عدا اصالة عدم وقوع التذكية على الحيوان المشكوك في
تذكيته واصالة حرمة اللحم الثابتة حال الحيوة وما ذكره شارح ضه وحكى ايض عن بعض محشيها نقله عن تمهيد القواعد ومحصله ان المحلل كالمحرم محصور
والمحرم غير محصور فاذا لم يدخل في المحصور احكم بحرمته وفي الكل نظر اما في الاول فلان الاقوى اصالة وقوع التذكية على كل حيوان عدا ما خرج بالدليل
كما قرر في محله واما في الثاني فلان حرمة الاكل حال الحيوة لعدم التذكية فهي حرمة عرضية وترتفع بالتذكية قطعا والمقصود من اثبات الحرمة الذاتية واما
الثالث فلا يظهر له وجه عدا ان كثرة المحرمات وغلبتها على المحلل يمنع عن التمسك باصالة الحل فالحلية توقيفية ولذا كان بناؤهم على السؤال عن المحللات وفيه
ما لا يخفى فان اصالة الحل الثابتة بالكتاب في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما وقوله خلق لكم ما في الارض جميعا وبالسنة الناطقة بانه ليس الحرام
الا ما حرم الله ويتمسك الامام من باب التعليم بقوله تعالى قل لا اجد في اباحة بعض الاشياء مضافا الى قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وغير ذلك مما هو معتضد
باصالة الحل المتفق عليها على الظ المستفاد من تتبع الموارد في باب الاطعمة والاشربة لا يندفع بمثل هذا الاستقراء الضعيف لغير الثابت اصله فضلا
عن اعتباره واما سؤال اصحاب الائمة عن المحللات فلعله لجواز العمل بالاصول قبل الفحص كما لا يخفى **والثامن من النجاسات الكافر** بجميع اقسامه
بالاجماع المحقق في الجملة والمحكي عن السيدين والشيخ والحلي والمحقق والمص والشهيد في ض وغيرهم والاصل فيه قبل ذلك الكتاب قوله تعالى انما
المشركون نجس بناء على شمول المشرك للذمي لشيوع اطلاقه عليه كما صرح به شارح ضه مستشهدا بما حكاه عن النووي في التحرير من ان المشرك يطلق على
كل كافر من عابد صنم ويهودي ونصراني ومجوسي وزنديق وغيرهم ويؤيده نسبة الاشراك الى اليهود والنصارى في قوله تع وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت
النصارى المسيح ابن الله الى ان قال تعالى الله عما يشركون واما المجوس فقد قالوا بالهية يزدان والنور والظلمة والنجس بفتح الجيم اما مصدر فيكون الحمل كما
في زيد عدل واما صفة مرادفة للنجس بالكسر كما عن الجوهري والمطرزي والفيروزابادي والنووي والازهري والهروي ويكون افراد الخبر مع كونه وصفا
على تاويل انهم نوع او صنف نجس والتامل في ثبوت الحقيقة الشرعية في النجس في غير محله اما لما ذكرنا في اول باب النجاسات من ان النجاسة الشرعية هي
القذارة الموجودة في الاشياء في نظر الشارع فلم ينقل عن معناها اللغوي واما لدعوى ثبوت الحقيقة الشرعية واما لوجود القرينة على ارادة المعنى الشرعي
وهي حرمة قربهم من المسجد الحرام اذ لا يجب تجنب المساجد عن غير النجس الشرعي اجماعا هذا ولكن الانصاف ان الظ من المشركين خصوص المعهودين عند
الخطاب الممنوعين عن دخول المسجد الحرام فلا يعم كل مشرك فرضا الا من جهة تعلق الحكم على الوصف او من جهة دعوى عدم القول بالفصل فالاولى
التمسك بعد الاجماع بالاخبار المستفيضة مثل موثقة الاعرج او حسنته عن الص في سؤر اليهودي والنصراني ايوكل ويشرب قال لا ورواية
ابن مسلم عن رجل صافح مجوسيا قال يغسل يده ولا يتوضأ ورواية ابي بصير في مصافحة اليهودي والنصراني قال من وراء الثياب فان صافحك بيده فاغسل
يدك ورواية علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن النصراني يغتسل مع المسلم في الحمام قال اذا علم انه نصراني اغتسل بغير ماء الحمام الا ان يغتسل
وحده على الحوض فيغسله ويغتسل الى غير ذلك من الاخبار وبازائها اخبار اخر اظهر دلالة على الطهارة منها رواية اسماعيل بن جابر قال قلت لابي عبد الله

ما تقول في طعام اهل الكتاب فقال لا تأكلوه ثم سكت هنيئة ثم قال لا تأكله ولا تتركه تقول انه حرام ولكن تتركه تنزها عنه ان في آنيتهم الخمر ولحم الخنزير
وصحيحة ابن مسلم لا تأكلوا في آنيتهم اذا كانوا يأكلون فيها الميتة والدم ولحم الخنزير ورواية زكريا بن ابراهيم قال كنت نصرانيا واسلمت فقلت لابي عبد الله
ان اهل بيتي على دين النصرانية فاكون معهم في بيت واحد واكل من آنيتهم فقال يأكلون لحم الخنزير قلت لا قال لا بأس وفي رواية الاخرى بعد قوله
لا ولكنهم يشربون الخمر قال كل معهم واشرب ورواية ابراهيم بن ابي محمود قال قلت للرضا الجارية النصرانية تخدمك وانت تعلم انها نصرانية لا تتوضأ
ولا تغتسل من جنابة قال لا بأس تغسل يديها وهذه الرواية ظاهرة في الطهارة قولا وتقريرا كما لا يخفى واوضح منها من حيث التقرير صحيحة ابن سنان قال سأل ابي ابا عبد الله
الذمي ثوبا وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير ثم يرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبد الله صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك
اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فلا بأس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه وصحيحة ابن خنيس لا بأس بالصلوة في الثياب التي يعملها النصارى
والمجوس واليهود ورواية ابي جميلة من ثوب المجوسي البسه واصلي فيه قال نعم قلت يشربون الخمر قال نعم انا نشتري الثياب السابرية ونلبسها ولا نغسلها
وصحيحة ابن ابي محمود عن مولينا ابي الحسن الرضا الخياط والقصار يكون يهوديا او نصرانيا وانت تعلم انه يبول ولا يتوضأ ما تقول في عمله قال لا بأس
وصحيحة العيص عن ابي عبد الله في مؤاكلة اليهودي والنصراني فقال لا بأس اذا كان من طعامك وسألته عن مؤاكلة المجوس فقال اذا توضأ فلا بأس
وموثقة عمار عن الرجل هل يتوضأ من كوز او اناء غيره اذا شرب منه على انه يهودي قال نعم قلت فمن ذلك الماء الذي يشرب منه قال نعم ورواية علي بن جعفر
المذكورة في ذيل رواية الاخيرة التي ذكرناها في ادلة النجاسة عن اليهودي والنصراني يدخل يده في الماء ايتوضأ منه للصلوة قال لا الا ان يضطر
اليه وحمل الاضطرار على التقية كما عن الشيخ بعيد وهذه الروايات كما ترى ظاهرة الدلالة على الطهارة قابلة لجعلها قرينة على حمل الاخبار الاولة
على الكراهة من جهة عدم خلوهم غالبا عن النجاسات العرضية لمواظبتهم على اكل الميتة ولحم الخنزير وشرب الخمر وعدم التوقي عن النجاسات الا
ان المانع عن هذا الحمل امران احدهما موافقة هذه الاخبار لمذهب العامة الذين جعل الرشد في خلافهم وامر العباد بالرجوع اليهم عند التحير
للاخذ بخلاف ما يفتون لان فيه الرشد لا لان في استفتائهم مداراة كما قيل شاوروهن وخالفوهن وقرب احتمال ورودها تقية في البيان
او في العمل فان مذهب الجمهور كما في المعتبر على طهارتهم ويشهد به بعض الروايات مثل الرواية الثانية لزكريا ابن ابراهيم حيث ذكر الراوي انهم
لا يأكلون لحم الخنزير ولكنهم يشربون الخمر في جواب استفصال الامام عن خصوص اكل لحم الخنزير فانه لولا التقية لم يكن وجه للفرق بين الخنزير والخمر
واوضح من ذلك رواية الكاهلي قال سأل رجل ابا عبد الله عن قوم مسلمين يأكلون وحضرهم رجل مجوسي ايدعونه الى الطعام فقال اما انا فلا اواكل
المجوسي واكره ان احرم عليكم شيئا تصنعونه في بلادكم فان الظاهر من الرواية ان مؤاكلة اليهودي محرمة من الله سبحانه لكنه لا يحرمه عليكم من جهة شيوع
ذلك في بلادكم فانه لولا التقية لم يكن في ذلك علة لكراهة التحريم ولو لم يكن الحكم من الله التحريم لم يكن وجه لتعليل كراهة التحريم بشيوع
الارتكاب في تلك البلاد ومما يرشد اليه ايضا رواية اسماعيل بن جابر المذكورة في اول روايات الطهارة الثاني موافقة اخبار النجاسة للاجماعات
المستفيضة او نقول ان هؤلاء لم يطلعوا على هذه الروايات وهل وصلت الينا الا بوساطتهم بل يمكن دعوى الاجماع المحقق فان الخلاف لم يحك
في المسألة الا عن الاسكافي حيث قال في احد كلاميه التجنب من سؤر من يستحل المحرمات من ملي او ذمي احب الي اذا كان الماء قليلا واذا الاوان
التجنب عما صنعه اهل الكتاب من ذبايحهم وفي آنيتهم وما صنع في اواني مستحلي الميتة ومؤاكلتهم ما لم يتيقن طهارة آنيتهم وايديهم احوط انتهى
وعلى تقدير ظهور المخالفة من هذين الكلامين فقد ذكر في ترجمة الاسكافي ان الاصحاب تركوا خلافه لاجل قوله بالقياس وان فتاويه غالبا على
طبق العامة مع ان المجمعين هنا بالخصوص لم يعتنوا بخلافه وعدم عثورهم بعيد ولم يظهر ممن عداه مخالفة في المسألة عدا ما يحكى عن العماني
القائل بطهارة سؤر الذمي الناشية عن قوله بعدم انفعال الماء القليل والمفيد في رسالته الغرية حيث صرح بالكراهة مع قوة احتمال ارادة
الحرمة او العدول عنها ولو بقرينة عدم تعرض اتباعه لنقل مذهبه ودعوى الاجماع على خلافه والشيخ في نه حيث ذكر فيها انه يكره للانسان ان يدعو
احدا من الكفار الى طعامه فيأكل معه فان دعاه فليأمره بغسل يده ثم يأكل معه ان شاء مع ان المحكي عنه قبيل هذا الكلام باسطر قليلة انه لا يجوز
مؤاكلة الكفار على اختلاف مللهم ولا استعمال اوانيهم الا بعد غسلها بالماء وكل طعام تولاه بعض الكفار بايديهم وباشروه بنفوسهم لم يجز
اكله لانهم انجاس ينجسون الطعام بمباشرتهم اياه انتهى وعنه في اول الكتاب انه لا يجوز استعمال اسآر من خالف الاسلام من سائر اصناف الكفار
وحكى عنه نظيره في باب تطهير الثياب من النجاسات وقد حمل الحلي كلامه الاول على انه ذكره ايرادا لا اعتقادا كما هو دابه في ايراد مضمون بعض الاخبار وهذا
الكلام مع نزر من الحلي في امثال ما ذكر من فتاوى الشيخ سيما في نه لا محصل له ظاهرا الا ان الشيخ ذكر هذه الفتوى بعنوان الحكاية والرواية لمضمون
بعض الاخبار ولقد اجاد المحقق في نكت النهاية حيث حمل هذا الحكم على حال الضرورة او المؤاكلة في اليابس ووجه الامر بغسل اليد زوال الاستقذار
النفساني الذي يحصل من ملاقاة النجاسات العينية ثم ذكر رواية العيص المتقدمة الآمرة بتوضأ المجوسي وحمل التوضي على غسل اليد انتهى
فالانصاف ان مخالفة ما عدا الاسكافي غير واضحة كما صرح به بعض وكيف كان فهذا اجماع مسبوق وملحوق فلا ينبغي التأمل في القول بالنجاسة ثم انه لا فرق على الظ

في النجاسة بين اجزاء الكافر التي تحلها الحيوة والتي لا تحلها والظاهر ان الخلاف للمتقدم منا السيد قده في الكلب والخنزير يجري هنا لجريان دليله فيه حرفا بحرف ولذا عنون المصنف في لف قول السيد بطهارة ما لا تحله الحيوة من نجس العين وعن صاحب المدارك الاستشكال هنا في الحكم نظرا الى عدم ما يدل على تعلق الحكم على المسمى كما في الكلب والخنزير حتى يعم جميع اجزائه لان دلالة الكتاب على نجاستهم ضعيفة وليس في السنة ما يدل على ذلك الا ما اعترض عليه في الحدائق وكان بان الاخبار تدل على نجاسة اليهود والنصارى وهو عبارة عن جميع اجزاء الشخص المنسوب اليهم والشخص عبارة عن مجموع الاجزاء كالكلب والخنزير ثم ثانيا برسالة الوشاء عن الصادق عليه السلام انه كره سؤر ولد الزنا والناصب واليهودي والنصراني والمشرك وكل من خالف الاسلم وثالثا انا قد اوضحنا دلالة الايتين على نجاستهم لا يخفى ان كلام صاحب المعالم على فرض عدم دلالة الايات كما هو المصرح عنه في كلامه في الاخبار ولا يخفى ان مرسلة الوشاء على فرض دلالتها لا تدل الا على نجاسة سؤرهم ولا ريب في ظهور السؤر فيما باشره جسم حيوان لا كشعره بل ولا كظفره المجرد بل ظاهره عرفا كما تقدم في باب الاسآر بقية الشراب فلا دلالة فيها على النجاسة مثل الشعر اصلا واما الاخبار الدالة على نجاسة اليهود والنصارى فليس فيها الا الاجتناب عن مساورتهم ومخالطتهم ومواكلتهم فما ذكره في مقابل صاحب المدارك لم يصب موقعه فالاولى التمسك في ذلك باطلاق معاقد الاجماعات المستفيضة بل المتواترة في نجاسة الكفار ثم ان المحكي عن جماعة كالشيخ في ط والمصنف في كره والشهيد في كرى وصاحب الموجز وشارحه الحكم بنجاسة اولاد الكفار وعن الكفاية انه المشهور وعن الذخيرة استظهار نفي الخلاف من كلام المصنف في كره وعن ثم استظهاره من كلام جماعة حيث ذكروا الحكم جازمين به من غير تعرض للدليل كما هو الشأن في المسائل التي لا مجال للاحتمال فيها وتبعه في شرح المفاتيح حيث قال ان الطفل الذي تولد من الكافر ولم يبلغ او بلغ مجنونا نجس عند الاصحاب لكن العلامة قال في نهاية الاقرب في اولاد الكفار التبعية لهم انتهى وهذا يدل على عدم الاجماع عنده فان لم يكن اجماع يشكل الحكم بذلك انتهى **اقول** قد عرفت ان الاقوى في المتولد من الكلب والخنزير نجاسته المتولد من نجسين اما للاستصحاب بناء على بقاء الموضوع عرفا كما يحكم بنجاسة ما لا تحله الحيوة من الكافر بعد موته واما لاجل تنقيح المناط عند اهل الشرع حيث انهم يتعدون من نجاسة الابوين ذاتا الى المتولد منهما فهو شيء مركوز في اذهانهم وان لم نعلم وجهه تفصيلا فكم لهم من هذا القبيل كما لا يخفى على المتتبع لاحوالهم بل هذا الوجه هو العمدة والا فيمكن منع الاستصحاب بمنع جزئية الجنين في بطن امه للام عند صيرورته مضغة فلا دليل على نجاسته في ذلك لو فرضت عدم صحة استصحاب نجاسته حال كونها علقة لانها من حيث كونها دما واما تعبير المص فيه بلفظ الاقرب فهو في مقابل الاحتمال المخالف لا القول المخالف وهو لا ينافي تحقق اتفاق اهل الفتوى عليه لان الفروع المبنية على القواعد لا تخ عن تطرق الاحتمال وان كان الحكم فيها متفقا عليه بين اهل الفتوى نعم لا يكون هذا اجماعا ويؤيده ما ذكرنا رواية عبد الله بن سنان المحكية عن الفقيه قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن اولاد المشركين يموتون قبل الحنث قال كفار والله اعلم بما كانوا عاملين يدخلون مداخل ابائهم وما تقدم ان اولاد المشركين يلحقون بابائهم لكن في دلالته على النجاسة نظر وكيف كان فالظاهر ان من بلغ مجنونا حاله حال الطفل واما من بلغ وكفر ثم جن فانه لا ينبغي الاشكال في نجاسته لصدق الكافر عليه ويشكل لو فرضنا زوال تلك الصفة الراسخة في قلبه عنه بالمرة الا ان يتمسك بالاستصحاب وفيهما لا يخفى ولو اسلم ولد الكافر ثم جن فلا اشكال في طهارته **بقي الكلام في المسبي واللقيط** اما المسبي فاذا كان منفردا عن ابويه ففي شرح المفاتيح ان ظاهر الاصحاب تبعيته للسابي في الطهارة وحكي فيه كما في اللوامع عن بعض الاصحاب ان الطهارة لا خلاف فيها بينهم وانما اختلفوا في تبعيته للسابي في الاسلم لكن المحكي في شرح ضه وظ كلام المصنف في التلخيص نفي تبعيته للابوين في جميع الاحكام وهو الذي تردد فيه اول الشهيدين في ظ عبارة كرى مع اشعارها بوجود الخلاف في المسألة وقال النية انه بينهما في ذلك تمسكا باستصحاب النجاسة الثابتة له قبل السبي السليمة عن المزاحم حيث لم يعدوا التبعية من المطهرات علاماتهما يستدل به على الطهارة من الاصل المندفع بوجود الاستصحاب ومن لزوم الحرج المردود بانه غير قابل لاثبات الطهارة اذا لم يكن عليه دليل اخر كما لو استاجر طفل الذمي مدة مديدة وكما لو كان ولد الكافر عنده من غير سبي الاولى التمسك بالسيرة القطعية المستمرة على المعاملة مع السبايا معاملة المسلمين من حيث الطهارة وعدم الالتزام بالتحرز عنهم فالقول بطهارتهم هو المعتمد سيما مع ما عرفت من عدم دليل معتمد على نجاستهم قبل السبي لولا الاجماع على ما ذكرنا من الوجهين اللذين يمكن الخدشة في اولهما ويشكل التمسك بثانيهما لو انفرد عن الجابر والنجاسة الثابتة بالاجماع لم نعلم ثبوتها لنفس الطفل والطفل المصاحب للابوين فلعل لوصف المصاحبة مدخلا في الموضوع الذي يعتبر القطع ببقائه في جريان الاستصحاب ولا يتوهم جريان مثل ذلك في سائر موارد الاستصحاب لان النجاسة من الامور التي اذا تحققت لا ترتفع الا بالمزيل فلابد من اثباته لاندفاع الاول بان ذلك من خصائص المستصحب الثابت بالاجماع فان الموضوع فيه مشتبه غالبا الا ان يرجع في تشخيصه الى العرف او كلمات المجمعين واما اذا ثبت المستصحب بالادلة اللفظية فالموضوع فيه معلوم غالبا واندفاع الثاني بان النجاسة انما يحتاج الى المزيل في ارتفاعها عن محلها واما ارتفاعها بارتفاع المحل فلا يحتاج الا الى رافع للمحل او نفضا استعداد وجوده واما انهم لم يعدوا التبعية من المطهرات فلانهم لم يذكروا في مطهرات الكافر غير الاسلم فيندفع بانهم لم يذكروا في عنوان المطهرات اسلام الوالدين ايضا ولا يقدح ذلك مع تعرضهم للمسألة في موضعه هذا كله اذا سبي منفردا ولو سبي مع ابويه فالمحكي عن الشيخ وابن الجنيد والقاضي والشهيد في بعض فوائده الحكم بنجاسته وفي شرح

ضه وكانه لا خلاف فيه عندنا واستدل لهم باستصحاب التبعية الى ان يثبت المزيل والملكية ليست مزيلة كما لو تزوج المسلم عبده الكافر من امته الكافرة فان ولدهما يتبع الابوين دون المالك وعموم النبوي كل مولود يولد على الفطرة الاسلام وانما ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه فلو انقطع عنه تبعية الابوين لم ينقطع عنه التهويد والتنصير والتمجيس كذا قيل وفي دلالة النبوي نظر لظهور ان المروي في بعض الكتب على ما حكي حتى يكون ابواه يهودانه ويمجسانه وينصرانه وهذا اظهر في الدلالة لان الولد الظاهر انه لم يتصل ابواه ولو سبي مع احد ابويه فالمحكي عن الجماعة المتقدم اليهم الاشارة انه يتبعه دون السابي وتبعهم المص فيما حكي عنه ولعله للاستصحاب التبعية المتقدم وعن جماعة من العامة تبعيته للسابي الا ان يسلم ابواه او احد هو ذلك لاحدهما وهو مفهوم ضعيف كما عرفته وهي المسألة محل الاشكال والقول بالنجاسة اقوى بناء على الاستصحاب المتقدم هذا كله من حيث الطهارة واما تبعيته للسابي في اصل الاسلم حتى يترتب عليه احكام المسلمين من وجوب تجهيزه لو مات ونحو ذلك فالمحكي عن الشيخ وابن الجنيد وابن البراج في المبسوط والمص والشهيد في بعض القول بالتبعية لان هذا الطفل لا حكم له بنفسه وقد خرج من تبعية الابوين بانقطاعه عنهما ولخروجه عن دارهما وصيرورته الى دار الاسلم تبعا للسابي المسلم فكان تابعا له في دينه ولقوله كل مولود يولد على الفطرة وانما ابواه يهودانه وفي الدلالة والسند ما لا يخفى خلافا للمحكي عن المص في بعض كتبه وولده في الايضاح والحلي والمحقق الثاني فحكموا بتبعيته في الطهارة خاصة وهو الاقوى **واما الكلام في اللقيط** فالمحكي عن الشيخ الحكم باسلام لقيط دار الاسلم اذا كان فيها مسلم صالح لتولده منه سواء بنيت في الاسلم ولم يقربها الكفار ام كانت دار حرب فغلب عليها المسلمون فاخذوها صلحا او قهرا او كانت دار الاسلم فغلب عليها اهل الحرب وكذا لقيط دار الحرب اذا استوطنها مسلم ولو اسيرا كل ذلك لقوله في النبوي الاسلم يعلو ولا يعلى عليه واما اذا دخله التجار فذكر فيه وجهين الاسلام لغلبة جانبه والعدم لكون الدار دار كفر والتحقيق في ذلك كله الحكم بالطهارة لانها الاصل واما احكام الاسلم فكلما كان الاسلم شرطا فلا يحكم وكلما كان الكفر مانعا فيحكم به **المشهور طهارة المخالف لاهل الحق** عدا الفرق الاتية منهم للاصل وادلة طهارة المسلمين من النص والاجماع بعد ملاحظة ما دل على اسلامهم في الظاهر بناء على تحديد الاسلم المقابل للايمان الذي هو مناط الطهارة دون المرتبط لبنا عليه تناس من الشهادتين والتزام الصلوة والصيام والحج والزكوة وغير ذلك كما لا يخفى على المتتبع باب الفرق بين الايمان والاسلام من اصول الكافي هذا مضافا الى السيرة القطعية المستمرة من زمن حدث هذا المذهب الى يومنا هذا من الائمة صلوات الله عليهم واصحابهم ومن جميع المؤمنين من المباشرة لهم ومساورتهم والاكل من ذبائحهم واطعمتهم ومزاوجتهم فربما كان اهل بيت واحد بعضهم مؤمن وبعضهم مخالف ومن لاحظ زمان الائمة وقلة المؤمنين في ذلك الزمان يقطع بعدم امكان التحرز فضلا عن تعسره ولا ينقض ذلك باستمرار السيرة في مدة زمان دولة بني امية على المباشرة وترك التحرز عن النصاب لشيوع النصب والسب في ذلك الزمان فانا نمنع شيوع النصب الحقيقي وانما كان التظاهر بالبراءة من امير المؤمنين تقية مع ان الحكم بنجاسة الناصب لعله لم يكن في ذلك الوقت ظاهرا للناس فان الاحكام انما نشرت بين الناس تدريجا لا اشكال في اصل المسألة انما الاشكال والحيرة في ان السيد قده مع قرب عهده بذلك الزمان وابتلائه بذلك في تلك البلاد كيف افتى على نفسه وعلى الناس التحرز عنهم في المساورة الا ان يقول بالعفو عن نجاستهم كما عفي عن قليل الدم عند الشيخ وعن سائر ما يتعلق بالمعاشرة من احكام الكافر كحرمة الذبيحة وحرمة المناكحة ونحو ذلك فيجمع بين ما دل على كفرهم المستلزم لترتب تلك الاحكام بناء على اسلامهم لدوين الاجماع العملي بل تواتر السنة الفعلية على معاملتهم معاملة المسلمين ولا ينافي ما وقع في الاخبار من جعلهم مسلمين لان المراد به ما يوجب العفو عن احكام الكفر وعنوان المعاشرة وعدم الاجتناب انما كان لاجل التقية وعدم التمكن من الالتزام بمجانبتهم والمعاشرة بترك عباداتهم وخضوعا عنهم فضلا عن مجانبتهم في المساورة بترك ذبائحهم واطعمتهم مدفوعة مع مخالفتها للاصل بان السيرة المدعاة انما هي على المعاملة معهم معاملة الطاهر لا مجرد المساورة الا ان يلتزم بما احتمله صاحب الحدائق في المقام بل ربما مال اليه ان تسويغ المباشرة للتقية والاذن فيها يوجب عدم وجوب ترتب الاثر على تلك النجاسة وفيهما لا يخفى او يقال ان الخلطة لما صارت على وجه يوجب نجاسة الاشياء على وجه يوجب ازالة النجاسة عنها بالمرة اذاعة السر واضاعة التقية ونحوه التبعيض بمقدار التمكن سيما الجهلة الشيعة والتبعيض في الازالة غير مجد فلذا ارتفع وجوب الازالة وعفي عنهم عفوا لله في الصلوة لا عفوا لدى الغير المستبين في الماء وفيه ان هذا بعينه موجود بالنسبة الينا في هذا الزمان من جهة الحرج وان لم يكن من جهة التقية بل من جهة التقية ايضا كما لا يخفى فالمقصود الاصلي عدم وجوب غسل ملاقاتهم ولا غرض يتعلق باثبات صفة الطهارة لهم بقي الكلام في سائر احكام الاسلم التي لا يتعلق بالمباشرة كالتجهيز ولا مضايقة عن القول بعدم وجوبه كما عن المفيد والقاضي مع حكمهما بطهارتهم واستدل الشيخ في يب للمفيد بان المخالف لاهل الحق كافر فيجب ان يكون حكمه حكم الكفار الا ما اخرجه الدليل واستدل عليه الحلي بعد اختياره بقوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا يعني الكفار والمخالف لاهل الحق كافر بلا خلاف وفي المعتبر في مسألة الزكوة في بيان اوصاف مستحق الزكوة بعد دعوى اجماع اهل العلم على عدم اعطاء الكافر قال ولا يعطى غير الامامي وان اتصف بالاسلام ثم استدل على ذلك بان الايمان هو تصديق النبي في كل ما جاء

والكفر بجحود ذلك فمن ليس بمؤمن فهو كافر وليس للكافر زكاة بما بيناه ولان مخالف الحق محاد لله ورسوله فلا يجوز موادته والزكوة معونة وارفاق فلا يصرف الى محاد انتهى واوضح من ذلك ما عزى من الاستدلال على هذا الحكم بان الامامة من اركان الدين وقد علم ثبوتها من الدين ضرورة والجاحد لها لا يكون مصدقا للرسول في جميع ما جاء به فيكون كافرا انتهى وعن شرح على فص الياقوت للشيخ الجليل ابن نوبخت من متكلمي اصحابنا عند قول الماتن دافعوا النص كفرة عند جمهور اصحابنا ومن اصحابنا من يفسقهم الخ قال في شرح ذلك اما دافعوا النص على امير المؤمنين بالامامة فقد ذهب اكثر اصحابنا على تكفيرهم لان النص معلوم بالتواتر من دين محمد فيكون ضروريا اي معلوما من دينه ضرورة فجاحده يكون كافرا كمن يجحد وجوب الصلوة وصوم شهر رمضان انتهى والحاصل ان ثبوت صفة الكفر لهم مما لا اشكال فيه ظاهرا كما عرفت من الاصحاب ويدل عليه اخبار متواترة ننقل بعضها تيمنا وتبركا للكتاب ففي رواية ابي حمزة قال سمعت ابا جعفر يقول ان عليا باب فتحه الله من دخله كان مؤمنا ومن خرج منه كان كافرا وفي رواية ابي بصير عن ابي عبد الله قال قال رسول الله طاعة علي ذل ومعصيته كفر بالله قيل يا رسول الله كيف كان طاعة علي ذلا ومعصيته كفرا قال علي يحملكم على الحق فان اطعتموه ذللتم وان عصيتموه كفرتم بالله عز وجل وفي رواية ابراهيم ابن ابي بكر قال سمعت ابا الحسن موسى يقول ان عليا باب من ابواب الهدى من دخل في باب علي كان مؤمنا ومن خرج منه كان كافرا ومن لم يدخل فيه ولم يخرج منه كان في الطبقة الذين لله فيهم المشية وفي رواية الفضيل بن يسار قال سمعت ابا جعفر يقول ان الله نصب عليا علما بينه وبين خلقه فمن عرفه كان مؤمنا ومن انكره كان كافرا ومن جهله كان ضالا ومن نصب معه شيئا كان مشركا ومن جاء بولايته دخل الجنة ومن جاء بعداوته دخل النار وفي رواية ابرهيم بكر عن ابي ابراهيم ان عليا باب من ابواب الجنة فمن دخل بابه كان مؤمنا ومن خرج من بابه كان كافرا ومن لم يدخل فيه ولم يخرج كان في الطبقة الذين لله فيهم المشية وعن الكافي بسنده الى الباقر قال ان الله نصب عليا علما بينه وبين خلقه فمن عرفه كان مؤمنا ومن انكره كان كافرا ومن جهله كان ضالا وعن الصادق من عرفنا كان مؤمنا ومن انكرنا كان كافرا وعن كمال الدين عن الصادق الامام علم بين الله عز وجل وبين خلقه من عرفه كان مؤمنا ومن انكره كان كافرا وعن المحاسن بسنده الى النبي انه قال لحذيفة يا حذيفة ان حجة الله بعدك علي بن ابي طالب الكفر به كفر بالله والشرك به شرك بالله والشك فيه شك في الله والالحاد فيه الحاد في الله والانكار له انكار لله والايمان به ايمان بالله لانه اخو رسول الله ووصيه وامام امته ومولاهم وهو حبل الله المتين وعروته الوثقى لا انفصام لها الحديث الى غير ذلك مما لا يطوق مثلي الاحاطة بعشر معشارها بل ولا بقطرة من بحاره الا ان المستفاد من مجموع الاخبار وكلمات الاصحاب ان المراد بهذا الكفر المقابل للايمان الذي هو اخص من الاسلام وترتب النجاسة الظاهرية على الكفر بهذا المعنى مما لم يدل عليه دليل فان عمدة دليل نجاسة الكفار اما الاخبار الدالة على نجاسة الفرق بالخصوص كاليهود والنصارى وغيرهم واما الاجماعات المحكية على نجاسة كل كافر اما الاخبار فلا تجدي في المقام كما لا يخفى بل وكذا الاجماع نظرا الى تصريح نقلة الاجماع بارادة الكافر في مقابلة المسلم وقد ثبت من الاخبار الكثيرة الواردة في حل الجلود والذبائح اذا كان في سوق المسلمين او في ارض الاسلام او كان الذابح دان بكلمة الاسلام ونحو ذلك تنصيص المسلم عليهم او اطلاقه عليهم لكونهم بمنزلة المسلم في الطهارة ونحوها من الاحكام المتعلقة بمعاشرتهم وقد عقد ثقة الاسلام في الكافي بابا لذكر الاخبار الدالة على تغاير الاسلام والايمان ولا يبعد دعوى تواترها المعنوي منها رواية ابن ابي عمير عن الحكم بن ايمن عن القاسم الصيرفي عن ابي عبد الله قال الاسلام يحقن به الدم وتؤدى به الامانة ويستحل به الفروج والثواب على الايمان ومضمونها حسنة فضيل بن يسار وصحيحة ابي الصباح الكناني وحمران بن اعين ورواية سفيان السمط عن ابي عبد الله قال الاسلام هو الظاهر الذي عليه الناس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وحج البيت وصيام شهر رمضان فهذا الاسلام والايمان معرفة هذا الامر مع هذا فان اقر بها ولم يعرف هذا الامر كان مسلما وكان ضالا ورواية ابن محبوب عن جميل بن صالح عن سماعة عن ابي عبد الله ان الايمان يشارك الاسلام والاسلام لا يشارك الايمان قلت فصفهما لي قال الاسلام شهادة ان لا اله الا الله والتصديق برسول الله به حقنت الدماء وعليه جرت المناكح والمواريث وعلى ظاهره جماعة الناس والايمان الهدى وما يثبت في القلوب من صفة الايمان وما ظهر من العمل به وصحيحة حمران بن اعين عن ابي جعفر وفيها ان الايمان ما استقر في القلب وافضى به الى الله تعالى وصدقه العمل بطاعة الله والتسليم لامره والاسلام ما ظهر من قول او فعل وهو الذي عليه جماعة الناس من الفرق كلها وفي رواية زرارة عن ابي جعفر المروية عن باب ارتداد الصحابة وفيها قوله واما من لم يصنع ذلك ودخل فيما دخل فيه الناس على غير علم ولا عداوة لامير المؤمنين فان ذلك لا يكفره ولا يخرجه عن الاسلام فهل ادله الى الكفر الى غير ذلك من الاخبار فالحاصل ان المستفاد مما يدل على ان المخالفين منتحلوا الاسلام لعدم اخذ الولاية في مفهومه كالنبوة ولم يبق في المقام الا ما ذكره في الحدائق من دعوى كونهم نصابا وقد اجمع على نجاسة الناصب او دعوى كون الولاية من ضروريات الدين كالصلوة والزكوة والصوم والحج فمستحل تركها كافر كما في اخواتها التي هي اهمها في نظر شارع الاسلام كما صرح به ابو جعفر في رواية الفضيل بني الاسلام على خمسة الى ان قال ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية ويرد على الاولى بعد تسليم كونهم نصابا والاغماض عن الخدشة فيما يجيء من الروايات الدالة على ذلك وسيجيء ان الصدوق نسب ذلك الى توهم الجهال ان العدو

في دليل نجاسة الناصب اما روايات نجاسة الناصب فلا تنفيه وستعرف اختصاصها بالناصب لاهل البيت عليهم السلم واما الاجماع المعقود منا واما انكار الضروري فمسلم ان عداوة امير المؤمنين او جحد امامته مخالف لضروري الدين واما ولايتهم فدعوى ضروريتها ترجع الى الدعوى التي من شنوع صاحب الحدائق ويرد عليها امكان منع ان الولاية من ضروريات الدين مطلقا اذ لا يستفاد ذلك من تلك الاخبار الدالة على انه بني الاسلام على خمس ولا يلزم من اهميتها في نظر الشارع صيرورتها ضرورية فربما يتحقق في الاهم من دواعي الاستتار وموانع الانتشار ما لا يتحقق في غيره نعم لا اشكال في كونها عند بعض من الضروريات لكن ثبت عنده ذلك بالتواتر او بالسماع ولا ينبغي الاشكال في كفره ولعله المراد بنافي النص في عبارة فص الياقوت وشرحه المتقدمين مع انا لو سلمنا كونها ضرورية مطلقا لكن الاخبار المتقدمة المذكورة الدالة على ان جماعة الناس بظاهر الاسلام ويجامعنا كحتهم ومواريثهم مخصص لعموم ما دل على كفر منكر الضروري ان قلنا ان الوجه في كفره هو استلزامه لتكذيب النبي في احد القولين في وجه كفر منكر الضروري اذ لا يبعد الحكم بطهارة بعض من كذب النبي اذا لم يظهر منه ذلك بل يدعي ان النبي لم يجئ به لا انه كاذب فيما جاء به وان استلزم انكاره لذلك باطنا على هذا القول ومما يرفع هذا الاستبعاد ان الظاهر من كثير من الاخبار المتقدمة وغيرها مما ورد في تغاير الاسلام والايمان ان مجرد اظهار الشهادتين وفعل الصلوة واخواتها كاف في الاسلام بل في شرح المفاتيح انه من بديهيات المذهب ان النبي كان يعاشر المنافقين وما كان يجتنب عنهم الا ان يقال ان هذه المعاملة مع المنافقين المبطنين للكفر المظهرين للاسلام كان مختصا ببدو الاسلام ومن هنا ضعف في المعتبر الاستدلال على طهارة العامة بعدم اجتناب النبي لفلان وفلان وفلان فان هذا لو تم لدل على عدم نجاسة النواصب فلا محيص عن حملها على مصلحة اقتضت عدم ايجاب التحرز عنهم وعن امثالهم من المنافقين وكيف كان فما ذكرنا من جواز الحكم بطهارة منكر الضروري وان رجع انكاره الى تكذيب النبي ما لم يصرح بالتكذيب وان سلمنا انه خلاف لقاعدة المسلمة من كفر منكر الضروري وعدم كفاية مجرد انكار مجيء رسول الله اذا لم يحتمل في حقه الشبهة الا انه لا استبعاد فيه بعد ورود الدليل على اسلام هؤلاء المنكرين لهذا الضروري الخاص ومما ذكرنا من كفاية اظهار الشهادتين في احكام الاسلام يندفع الاستبعاد وان خصصنا ببدو الاسلام وفرضنا اقتضاء المصلحة لتكثير سواد المسلمين والغلبة بهم على اهل الحرب وكيف كان فالحكم بنجاسة المخالف مطلقا كما عن السيد وجماعة او ما عدا المستضعف منهم كما عن الحلي ضعيف ولا يتوهم من الحكم بطهارتهم الحكم بثبوت مزية لهم من حيث لم يترتب على سائر الكفار كما توهمه بعض فطعن على المتأخرين بما طعن وانما نحكم بذلك كما ذكره كاشف اللثام استهزاء بهم ودفعا للحرج عن المؤمنين والظاهر ان سائر فرق الشيعة غير الاثني عشرية في حكمهم وان ورد فيهم عموما او في خصوص بعضهم ما يدل على كفرهم او نصبهم ففي رواية عبد الله بن المغيرة المحكية عن الروضة قال قلت لابي الحسن اني ابتليت برجلين احدهما ناصب والاخر زيدي ولا بد من معاشرتهما فمن اعاشر فقال هما سيان من كذب باية من ايات الله تع فقد نبذ الاسلام وراء ظهره وهو المكذب لجميع القرآن والانبياء والمرسلين ثم قال هذا نصب لك وهذا الزيدي نصب لنا وفي رواية محمد بن مطهر الواردة في الواقفة وفيها قوله انا الى الله منهم بريء فلا تتولاهم ولا تعد مرضاهم ولا تشهد جنائزهم ولا تصل على احد منهم مات ابدا سواء من جحد اماما من الله تعالى او زاد اماما ليست امامته من الله وجحد او قال ثالث ثلاثة ان الجاحد امر اخرنا جاحد امر اولنا والزائد فينا كالناقص الجاحد لامرنا وفي رواية ابن ابي يعفور ثلثة لا يكلمهم الله يوم القيمة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم من ادعى امامة من الله ليست له ومن جحد اماما امامته من الله ومن زعم ان لهما في الاسلام نصيبا ويدل عليه عموم ما دل على ان الناصب هو الذي ينصب للاثني عشرية لانهم كلهم فان سائر فرق الشيعة كالمخالفين ينصبون للاثني عشرية وقد ورد اخبار كثيرة في خصوص الزيدية انهم النصاب وفي بعض الاخبار عطف الواقفة عليهم لكن الخبير بان ظاهر تلك الاخبار كون هذه الفرق بمنزلة المخالفين ولا ينفعهم القول بولاية امير المؤمنين فاطلاق الكفر عليهم باعتبار ارادة ما يقابل الايمان لا ما يقابل الاسلام الذي لا خلاف في نجاسته وان اظهر الاسلام وانتحله اذا جحد ما يعلم ثبوته من الدين ضرورة كالنواصب منهم الخوارج وكالغلاة بلا خلاف في نجاسة خصوص الفريقين كما عن ظ جماعة بل في الكلية المذكورة وهي نجاسة كل منكر لضروري الدين بناء على عدم الخلاف في كفره كما هو الظ قال في شرح المفاتيح ان كل من انكر ضروري الدين يكون خارجا عنه عند الفقهاء اذا لم يحتمل فيها الشبهة الا ان يكون قريب العهد بالاسلام او ساكنا في بلاد الكفار بعيدا منها بحيث يمكن في شانه عروض الشبهة انتهى وربما يتأمل في تحقق الاجماع على نجاسة كل كافر بناء على انصراف معاقد الاجماع الى غير المرتد فيقوى لذلك طهارته وهو ضعيف جدا ثم ان هنا كلاما في ان انكار الضروري سبب مستقل في النجاسة كما نسبه في مفتاح الكرامة الى ظ الاصحاب وحكى النسبة عن استاده وتبعه في النسبة شيخنا المعاصر في شرحه على الشرايع او من جهة رجوعه الى انكار صدق النبي كما يظهر من عبارة الاردبيلي المحكية عنه حيث قال الضروري الذي يكفر منكره الذي ثبت عنده يقينا كونه من الدين ولو بالبرهان ولو لم يكن مجمعا عليه اذ الظ ان دليل كفره هو انكار الشريعة وانكار صدق النبي في ذلك مع ثبوته يقينا عنده وليس كل من انكر مجمعا عليه يكفر بل المدار على حصول العلم والانكار وعدمه الا انه لما كان حجة

في الضروري غالبا جعلوا ذلك مناطا وحكموا بكفر المجمع عليه ما لم يكن ضروريا لم يؤثر وصرح ابن التفتازاني في شرح الشرح مترانه
انتهى وكان مراده ما ذكره التفتازاني في مسئلة مثل المجمع عليه قال انه لا خفاء في انه لا يتصور من مسلم القول بان انكار ما علم كونه من الدين بالضرورة
لا يوجب الكفر به انتهى ثم حكى عن بعض العامة وهو صاحب المنتهى انه قال ما القطعي فكفر به بعض وانكره بعض والظان نحو العبادات الخمس والتوحيد
مما لا يختلف في حكمها قال وهو صريح في ان الخلاف في كفر منكر الاجماع انما هو في غير الضروريات انتهى كلام التفتازاني وحكى نحوه
المحقق الاردبيلي عن الذخيرة وهو ظاهر شارح صدر ومحشيها جمال الملة والدين الخونساري بل صرح الاكمل في كشف اللثام بانه يعتبر في منكر
الضروري كالصلوة علمه بضروريته وقال المحشي المذكور وقد في وجه عدم التكفير مع الانكار لشبهة قال وذلك لان الحكم بكفر منكر الضروري
كالصلوة انما هو باعتبار ان من نشأ بين المسلمين وعاشرهم يعلم بديهة وجوب الصلوة في شرعنا واخبار نبينا فانكاره لا يحتمل ان يكون
باعتبار انكار اخبار النبي بل ليس منشأ الا عدم الايمان والتصديق بالنبي وان كان يظهر الايمان ويحكم بحسب الظاهر ان النبي لم يحكم
بوجوبها ونحو ذلك منه لتقية ونحوها وليس منشأ الانكار الا ذلك وانما يتمشى ذلك مع عدم الشبهة اذ من كان قريب العهد والصحبة
بالاسلام او المسلمين ونشأ في بلاد الكفر فلا انقطاع منه على عقايد المسلمين فربما خفي عليه بعض ضروريات المسلمين واخبار النبي
فلو انكره لم يعلم منه انكار ما انكار النبي فقط انتهى وقد صرح بذلك ايضا المحقق القمي في القوانين **اقول** واللازم على هذا ان
لا يكفر من انكر بعض الضروريات لجهل مركب نشأ من تقصيره في طلب الحق والاقتصار على تقليد اسلافه في ما هم عليه مما جاء به النبي
علما او خصوصا مع ان كثيرا من الخوارج والنواصب المتأخرين من اسلافهم على هذا الى الان يتقربون الى الله والى رسوله بالبراءة من امير المؤمنين
صلوات الله وسلامه عليه وعلى اولاده الطاهرين مع ان الاصحاب يتمسكون في كفر الفرقتين بانهم منكرون للضروري وكذا كل ضروري يحصل
انكاره بينا الطائفة وعلى هذا فلا بد ان يكون الكفر مختصا بالطبقة الاولى من منكريه العالمين بانه مما جاء به النبي دون المتأخر
الذي نشأ على هذا الاعتقاد من اول عمره وان كان مقتضى ما علمنا بان جماعة من الناس بل اكثرهم على خلاف هذا بل وان ما تقطنه
هذا موجبا للشك في صحة دينه فان الشاك في الضروري انما يكفر على هذا القول اذا علم الشاك بانه مما جاء به النبي حتى يرجع شكه الى
الشك في صدق النبي والمفروض ان الرجل شاك في ان النبي جاء به ام لا ودعوى ان كل فرد من افراد الخوارج والنواصب علموا بان من دين
النبي مودة ذي القربى ويكذبونه في دعوى انه من الله خلاف المحسوس نعم لو قلنا بما نسب الى ظاهر الاصحاب من ان منكر الضروري كافر لا
من حيث انه مكذب للنبي لم يرد عليه ما ذكرنا اذ انكار الضروري يصير سببا مستقلا بلا للاقرار بالرسالة والتصديق بما جاء به نعم يرد على
هذا ايضا انه لا وجه لما اشتهر من اخراج صورة الشبهة فان انكار اصول الدين كالالهية والرسالة لا فرق في تكفير منكرها بين ما كان
للجحد مع العلم او لشبهة هذا مع ان الاخبار الدالة على ثبات الاسلام وتحديده خال عن اعتبار التصديق بخصوص الضروريات من حيث
انها من ضرورياته وان ورد ان الاسلام بني على خمس لا ان المراد بذوات هذه الخمس لا من حيث صيرورتها ضروريات حتى يكون كل ما صار
كذلك يكون مبنى للاسلام والذي يمكن ان يقال في توضيح المرام في هذا المجال انه لا شك في ان الاسلام عرفا وشرعا عبارة عن التدين بهذا الدين الخاص
الذي يراد منه مجموع حدود شرعية منجزة على العباد كما قال الله تعالى ان الدين عند الله الاسلام فمن خرج عن ذلك ولم يتدين به كان كافرا غير مسلم سواء
لم يتدين به اصلا او تدين ببعضه دون بعض كان في صحيحة ابي الصباح الكناني قال قلت لابي جعفر ان عندنا قوما يقولون اذا شهد ان لا اله
الا الله وان محمدا رسول الله فهو مؤمن قال فلم يضربون الحدود ويقطع وما خلق الله عز وجل خلقا اكرم على الله عز وجل من المؤمنين وان الملائكة
خدام المؤمنين وان جوار الله للمؤمنين وان الجنة للمؤمنين وان الحور العين للمؤمنين ثم قال فما بال من جحد الفرائض كان كافرا الحديث فهذه الرواية
واضحة الدلالة على ان الشرع بالفرائض ماخوذ في الايمان المرادف للاسلام كما هو ظاهر السؤال والجواب كما لا يخفى وفي مكاتبة عبد الرحيم القصير وفيها
ولا يخرجه الى الكفر الا الجحود والاستحلال بان يقول للحلال هذا حرام وللحرام هذا حلال ودان بذلك فعندها يكون خارجا من الاسلام والايمان داخلا
في الكفر وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال سألت ابا عبد الله عن الرجل يرتكب الكبيرة من الكبائر فيموت هل يخرجه ذلك من الاسلام وان عذب كان عذابه
كعذاب المشركين ام له مدة وانقطاع فقال من ارتكب كبيرة من الكبائر فزعم انها حلال اخرجه ذلك من الاسلام وعذب اشد العذاب وان كان معترفا
انه اذنب ومات عليه اخرجه من الايمان ولم يخرجه من الاسلام وكان عذابه اهون من عذاب الاول الخ ونحوها رواية مسعدة بن صدقة المروية في الكافي في
باب الكبائر والظاهر ان المراد الايمان الكامل في الجملة وصحيحة بريد العجلي عن ابي جعفر قال سألته عن ادنى ما يكون به العبد مشركا قال من قال للنواة حصاة
وللحصاة انها نواة ثم دان به وفي رواية سليم بن قيس الهلالي عن امير المؤمنين التي في سندها احمد بن عيسى وفيها ادنى ما يكون به العبد كافرا من زعم ان شيئا
نهى الله عنه ان الله امر به ونصبه دينا يتولى عليه ويزعم انه يعبد الذي امره وانما يعبد الشيطان الى غير ذلك من الاخبار الدالة على كفر منكر شيء من الدين ومثل
قوله من شرب النبيذ على انه حلال خلد في النار ومن شربه على انه حرام عذب في النار ومثل ما دل على وجوب قتل من افطر شهر رمضان او شارب الخمر بل

وتارك

وتارك الصلوة اذا نفوا الاثم عن انفسهم نعم ورد في الاخبار ما يدل على استثناء الجاهل مثل ما ورد في باب حد شارب الخمر من ان امير المؤمنين دفع الحد
من شرب الخمر معتذرا باني لم اعرف حرمته وما ورد في ذلك الباب عن محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر عن رجل دعوناه الى جملة الاسلام فاقر به ثم شرب الخمر
وزنى واكل الربوا ولم يتبين له شيء من الحلال والحرام ايقيم عليه الحد اذا جهله قال لا الا ان تقوم عليه بينة انه كان اقر بحرمتها ودعوى عدم المنافاة بين الكفر
وعدم اقامة الحد عليه للجهل بعيدة جدا ولعل ما دل من النصوص والفتاوى على كفاية الشهادتين في الاسلام فالظاهر ان المراد به حدوث الاسلام ممن ينكرهما من
غير منتحلي الاسلام اذ يكفي منه الشهادة بالوحدانية والشهادة بالرسالة المستلزمة للالتزام بجميع ما جاء به النبي وتصديقه في ذلك اجمالا فان المراد من
الشهادة بالرسالة الشهادة على انه رسول ومبلغ من الله بالنسبة الى ما جاء به من الشريعة فلا ينافي في كون ما ذكرنا من عدم التدين ببعض الشريعة او
التدين ببعض الشريعة او التدين بخلافه موجبا للخروج عن الاسلام وكيف كان فلا اشكال في ان عدم التدين بالشريعة كلا او بعضا مخرج عن الدين
والاسلام ثم ان عدم التدين قد لا يرجع الى عدم الانقياد لله بان يعلم مجيء النبي به ويعلم صدقه في ذلك الا انه لا يتدين بذلك عصيانا بحيث لو اوجب
الله عليه ذلك من غير واسطة لابى عنه وامتنع نظير كفر ابليس لعنه الله وقد يرجع الى انكار صدق النبي كمن انكر شيئا من الدين مع علمه ان النبي جاء به
ولا اشكال في كفر هذين القسمين لان تكفيرنا له متوقف على علمنا بعلمه المذكور سواء نشأ علمنا من الخارج او من جهة اقراره او من جهة كون المنكر
بالفتح ضروريا لا يخفى على مثل هذا الشخص الذي نشأ بين المسلمين بل لو ادعى الجهل بمجيء النبي به لم يقبل بل يحمل دعواه على خوف التشنيع او التكفير فعلمنا
من ذلك بضرورية المنكر بالفتح لا دخل له في كفر المنكر وانما له دخل في تكفيرنا اياه حيث انه لا سبيل لنا غالبا الى العلم بعلم المنكر الا من جهة كون المنكر
مما لا يخفى على مثل المنكر ممن نشأ بين المسلمين وقد لا يرجع انكاره الى شيء من العنوانين كمن انكر شيئا من الدين بدعوى عدم مجيء النبي به او مجيئه خلافه
بحيث يعلم او يحتمل ان ذلك ليس لاجل تكذيب النبي كما عرفت من ان كثيرا من الخوارج والنواصب المتدينين ببعض ما هو مخالف لضروري الدين من هذا
القبيل قطعا او ظنا او احتمالا بل ربما يعتقدون المخالف لهم خارجا عن الدين فيتقربون الى الله ببغضه وعداوته فاللازم على من استند في كفر منكر الضروري
الى رجوع انكاره الى تكذيب النبي ان لا يحكم بكفرهم من غير تفرقة بين كون هذا الانكار ناشيا عن قصورهم او عن تقصيرهم غاية الامر مؤاخذة المقصر
على ترك التدين بما انكره لو كان انكاره متعلقا بالعقايد كالمعاد ونحوه والا فالعقاب لا على اعتقاده الا على ترك العمل فالمنكر لحرمة الخمر لا دليل على عقابه
الا على نفس شرب الخمر لو شربها لا على ترك التدين بحرمتها لعدم قصد الشارع الى التدين تفصيلا بالاحكام العملية اولا وبالذات وكيف كان فالمؤاخذة
على ترك التدين لا يستلزم الكفر لانه متوقف على التكذيب المنفي في المقام لكن الانصاف ان هذا القول مخالف لظاهر كلمات الفقهاء في حكمهم بكفر منكر
الضروري على الاطلاق بل مقابلته لانكار الرسالة في حكمهم بكفر الخوارج والنواصب معللين بانكارهم للضروري مع ما هو المشاهد من كثير من هذه
الفرق الخبيثة وانهم يتقربون الى الله بذلك ولا يحتمل في حقهم رجوع انكارهم لحق امير المؤمنين والائمة صلوات الله عليهم الى انكار النبي وتكذيبه
مضافا الى مخالفته لاطلاقات الاخبار المتقدمة في حصول الكفر باستحلال الحرام وتحريم الحلال سيما قوله في صحيحة الكناني المتقدمة فما بال من جحد
الفرائض كان كافرا في رد من زعم كفاية الشهادتين في الاسلام وخصوص ما ورد في قتل كثير من مستحلي المحرمات كالخمر وترك الصلوة والافطار ونحو
ذلك مع ما عرفت من ان عدم التدين ببعض الدين يوجب الخروج عن الدين فان مستحل ترك الصلوة يعد خارجا عن الدين فهو غير متدين بالاسلام
وان ما ورد من ان الاسلام شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله محمول بقرينة ما سبق في الروايات على كونه هو الاسلام لمن اراد الدخول
فيه والانتحال له في مقابل سائر الملل نعم هذه الاخبار انما يدل على كفر المقصر في ترك التدين بالضروري دون القاصر لعدم تكليفه بالتدين
بما جهله لكن لا حاجة الى هذه الاخبار في اثبات المطلب بل يشكل تماميته فانه لو تم لاختص بما كان من الضروريات من قبيل العقايد كالمعاد ونحوه دون
ما كان من قبيل الاحكام العملية كوجوب الصلوة وحرمة الخمر اذ لا دليل على وجوب التدين بمثل ذلك تفصيلا بحيث يعاقب على ترك التدين
به كما يعاقب على ترك العمل بل الثابت هو الثاني لان الواجب منه اولا وبالذات العمل كما عرفت سابقا نعم يجب التدين به اجمالا الا في ضمن الاقرار بما جاء
به النبي اذ لا اشكال في وجوب الاقرار المذكور ولعدم تمامية الاقرار بالرسالة بدونه لكنه لا دخل له في وجوب التدين بالاحكام العملية ضرورية كانت
او نظرية وكيف كان ففي الاطلاقات المتقدمة من النصوص والفتاوى كفاية فيكون حال القاصر المنكر للضروري حال القاصر المنكر للنبوة فاتفق الظاهر
انه لا اشكال في كفره ونجاسته وان فرضناه قاصرا اذ لا منافاة بين الكفر والنجاسة وبين عدم المؤاخذة والحاصل ان المنكر للضروري الذي لا يرجع انكاره
الى انكار النبي اما ان يكون قاصرا واما ان يكون مقصرا وعلى التقديرين فاما ان يكون الضروري الذي انكره اعتقاديا من العقايد كالمعاد واما ان يكون
فعلا ككسب النبي والقاء المصحف في بعض الامكنة وان كان الفاعل يعتقد كون ذلك حراما في الشريعة اذ ليس الماخوذ في الدين التدين بحكمه بل الالتزام
بترك عمله فهذه اقسام ستة ظاهر اطلاق النصوص والفتاوى خصوصا اجماعهم على كفر الخوارج والنواصب مستدلين بانكارهم للضروري حيث ان عموم كلامهم
للقاصر والمقصر من هذه الفرقة الخبيثة ليس باولى من عموم المقسمين من اليهود والنصارى الحكم بكفر جميعهم ويؤيدها ما ذكرنا من ان التارك للتدين ببعض
الدين خارج عن الدين والسيرة المستمرة من الاصحاب في تكفير الحكماء المنكرين لبعض الضروريات مع العلم او الظن بانه لم يكذب النبي في ذلك الا اقل من

الآن

الا ان لا انصاف ان في شمول الاخبار المطلقة المتقدمة الدالة على حصول الكفر بالاستدلال للقاصر نظر ظاهر او منع وجوبا لقاصر في الكفار كلام تام
واما نجاسة الخوارج والنواصب فنمنع كونها لمجرد الانكار للضروري فلعله لعنوانهما الخاص بل لا يستفاد من الاخبار الا ذلك كما في اليهود والنصارى كمنكر
ولاية الائمة صلوات الله عليهم بمعنى محبتهم كالتوسل في كفر منكرها من غير فرق بين القاصر والمقصر ولو سلم ما ذكر من الاطلاق فانما هو في العقائد
الضرورية المطلوبة من المكلفين للتدين بالاعتقاد بها دون الاحكام العملية الضرورية التي لا يطلب فيها الا العمل فالاقوى التفصيل بين القاصر
غيره في الاحكام العملية الضرورية دون العقائد تمسكا في تكفير منكر الحكم العملي الضروري بعد الدليل على سببيته للكفر مع فرض عدم التكليف بالتدين
بذلك الحكم ولا بالعمل بمقتضاه لانه المفروض ومع ذلك سيعد ان لا يحرم على الشخص شرب الخمر ويكفر بترك التدين بحرمته وصريح الاخبار المتقدمة في
استدلال المفروض في غير القاصر وقد تقدم ما ورد في درء الحد عمن لم يعلم بحرمة المحرمات ودعوى عدم الملازمة بين عدم الحد وعدم الكفر كما ترى بلحاظ ادلته
دفع الحد انه لا يحكم بارتداده لانه مرتد لا يقتل ومنه يظهر ان ما استثنى صورة المشتبه عن وجوب الحد على شارب الخمر ونحوه مما عرفت بعضا عنفا
للحكم الضروري فظاهره استثناء ذلك عن الحكم بالارتداد فلا يقول بكونه مرتدا لا يحد واما الحكم بكفر منكر العقائد الضرورية فلعله الاقوى للاطلاقات
المتقدمة خصوصا ما ورد في كل من العقائد من الحكم بكفر منكرها كما لا يخفى على المتتبع لادلة تلك العقائد مضافا الى ما ذكر من اجماعهم على كفر الخوارج
والنواصب مستدلين بانكارهم للضروري هذا حال العقائد الضرورية واما النظرية فلا اشكال في عدم كفر منكرها اذ لم يرد دليل على كفره الا في الخصوص واما
ما ورد الدليل على كفر منكره بالخصوص كبعض العقائد التي ليست ضرورية فهل يحكم بكفر منكرها على الاطلاق كما هو ظاهر اطلاق ذلك الدليل او يخص
بغير القاصر فيه اشكال ولا يبعد الاول اذا كان الدليل مما يصلح الركون اليه في الخروج عن اصالة الاسلام وعموما فاملا والمسئلة من المشكلات نسئل الله
الفرج ثم لو قلنا بالاول تبعا للجماعة المتقدمة اليهم الاشارة من المتأخرين فلا اشكال في وجوب استثناء صورة الانكار للشبهة الحاصلة عن القصور بل
عن التقصير ايضا لعدم رجوع الانكار معها الى التكذيب قطعا غاية الامر مؤاخذة المقصر على ترك التدين بما قصر فيه واما لو قلنا بالثاني وهو كون الانكار
للضروري موجبا او جزء سبب مستقلا فهل يستثنى صورة الشبهة وجهان مما تقدم من اطلاق كلماتهم من كفر منكر الضروري وخصوص الخوارج والنواصب
وكذا النصوص المتقدمة ومن ان القاصر غير مكلف بالتدين بذلك المجهول فالتدين بالعقيدة ابتداء ذلك وعلى كل تقدير فالظاهر انه لا اشكال في نجاسة
الناصب مطلقا كما هو المعروف بل المجمع عليه في الحدائق كما عن كتاب الانوار للسيد الفاضل المحدث الجزائري وعن مع صد انه لا كلام فيه وفي شرح المفاتيح الظاهر
انها غير خلافية ويدل عليه مضافا الى ما ورد في عدم جواز مناكحة الناصب معللا بانه كافر والمراد به مقابل الاسلام لا الايمان لان الاسلام موجب
لجواز المناكحة وفي باب النكاح الناصب لا هل بيتي حربا او غال في الدين مارق منه ورواية زرارة المتقدمة في تغاير الاسلام والايمان ما تقدم
بعضه في مسئلة الغسالة من ان الله تعالى لم يخلق خلقا شرا من الناصب ان الناصب اهون على الله من الكلب وعن العلل في الموثق ان الله لم يخلق خلقا انجس
من الكلب وان الناصب لنا اهل البيت انجس وفي بعضها ان الناصب شر من اليهود والنصارى والمجوس لا لنهما بان النجاسة القابلة للزيادة والنقيصة
هي الباطنية دون الظاهرية مندفعة بمنع ذلك وبانها مسوقة في بيان حال الغسالة المنفصلة عن ابدانهم ومجرد النجاسة الباطنية لا يوجب الاجتناب عنها
الا ان ينقض باشتمال كثير تلك الاخبار على ولد الزنا والجنب من حيث هو جنب كما هو ظ المقام لا باعتبار نجاسة بدنه وكيف كان فلا مجال للكلام في
نجاستهم بعد الاخبار المستفيضة والاتفاقات المنقولة فلا اشكال في المسئلة انما الاشكال في معنى الناصب فالذي يظهر من بعض الاخبار ان النصب
لا يختص ببغض اهل البيت بل هو مطلق من قدم الجبت والطاغوت واختاره في الحدائق وذكر فيها روايتين احديهما قول الصادق لمعلى بن خنيس ليس الناصب
من نصب لنا اهل البيت لانك لا تجد احدا يقول انا ابغض محمدا وآل محمد ولكن الناصب من نصب لكم وهو يعلم انكم تتولونا وتبرؤن من اعدائنا والثانية
ما رواه عن مستطرفات السرائر عن محمد بن علي بن عيسى قال كتبت اليه يعني الهادي اسئله عن الناصب هل احتاج في امتحانه الى اكثر من تقديمه الجبت والطاغوت
واعتقاده بامامتهما فرجع الجواب من كان على هذا فهو ناصب انتهى اقول ويؤيده بل يدل عليه تسميته في حكم غير الاثني عشرية من فرق الشيعة من رواه
ابن المغيرة وفيها ان الناصب نصب للشيء الذي نصب لنا وفيه ان بعد ما دل الدليل على طهارة منكر الولاية من حيث الانكار فلا ينفع اطلاق الناصب عليه بعد
الدليل على نجاسته اما الاجماع واما مثل اخبار الغسالة واختصاص كل منهما بالقسم الاول واضح هذا مع ان صدق هذا العنوان على القسم الثاني ممنوع جدا
قال الصدوق في باب النكاح من الفقيه ان الجهال يتوهمون ان كل مخالف ناصب وليس كذلك انتهى وعن المعتبر وهي في باب الاسآر انهم الذين يقدحون في علي
وعن كره للصدوق انه الذي يتظاهر بعداوة اهل البيت وعن السعيد المحدث المتقدم انه من نصب العداوة لاهل البيت وتظاهر ببغضهم ونسب ذلك الى
اكثر الاصحاب وعن القاموس ان النواصب هم المتدينون ببغض علي لانهم نصبوا له اي عادوه وعن الصحاح النصب المعاداة وعن شرح المقداد ان
الناصب يطلق على خمسة اوجه الاول القادح في علي الثاني من ينسب الى احدهم ما يسقط العدالة الثالث من ينكر فضلهم لو سمعها الرابع من
يعتقد فضيلة غير علي الخامس من انكر النص على علي بعد سماعه ووصوله اليه بوجه يصدقه ولا يخفى ان الظاهر من الاخبار هو من يبغض اهل البيت ولما
كان المنشأ في ذلك غالبا بغض سيدهم امير المؤمنين اقتصر في المعتبر وهي على ذلك وكذا صاحب القاموس وينطبق عليه ما حكاه السيد المحدث عن اكثر الاصحاب

وكيف كان فلا يخفى ضعف تعميم الناصب للمخالف ولكن يسهل الخطب انه قد اعترف في الحدائق وقال انه لا خلاف منا في ان الناصب هو العدو لاهل البيت
والنصب لغة العداوة وشرعا بل لغة ايضا على ما يفهم من القاموس هو العداوة لاهل البيت وانما الخلاف في ان هؤلاء المخالفين هل يدخلون تحت
هذا العنوان ام لا فنحن ندعي دخولهم وهم يمنعون والدليل على ما ذكرناه هو الاخبار المذكورة انتهى بكلامه ولنا اذا تاملت عمدة ما ذكره من الاخبار
وجدته غير دال على ان الناصب للشيعة ناصب لنا اهل البيت وبالجملة فالظاهر ان العامة منهم ناصب ومنهم مستضعف ومنهم الواسطة بينهما والمحكوم
بنجاسته بالاخبار والاجماع هو الاول دون الثانيين بل ربما يستشكل الحكم في الاول بان الظاهر من الاخبار والتواريخ ان كثيرا من اصحاب النبي و
الكائنين في زمن الائمة واصحاب الجمل وصفين بل كافة اهل الشام بل وكثير من اهل الحرمين كانوا في اشد العداوة لاهل البيت فقد كان اهل
الشام من اهل الروم وان اهل مكة يكفرون بالله جهرة واهل المدينة اخبث منهم سبعين ضعفا مع انه لم ينقل الاحتراز عنهم والحاصل ان المخالطة
معهم كان كمخالطة اصحاب الائمة صلوات الله عليهم مع العامة وتوهم تقييد الناصب بمن تدين ببغضهم دون من يبغضهم مطلقا خلاف ما يظهر من الاخبار
الكثيرة وان توهم ظ تفسير المعتبر وهي والمحكي عن القاموس نعم يمكن دفع ما ذكر بمنع كون جميع من ذكر مبغضا واقعيا بل كثير منهم سيما في دولة بني امية
كان يظهر البغض لهم تقية وتحقق السيرة على معاملة المبغضين واقعا معاملة المسلمين في عدم غسل ما لاقاهم تقية ممنوع بل قصة سيد الشهداء
مع معاوية معروفة في قوله لو قتلناكم ما دفناكم ولا صلينا عليكم هذا مضافا الى ان الحكم بنجاسة الناصب يمكن ان يكون قد انتشر في زمن الصادقين
اذ كثير من الاحكام كان مختفيا قبل زمانهما كما يظهر من الاخبار وكلمات بعض الاخيار والكلام في الخوارج يظهر مما ذكرنا في الناصب فانهم اشد النواصب
مضافا الى اطلاق المشرك عليهم في بعض الاخبار كما في قوله في خارجي دخل عليه انه مشرك والله وقوله في الزيارة الجامعة ومن حاربكم مشرك مع ان
نجاستهم اجماعية على الظ المصرح به في الروض كما عن غيره وعن مع صد انه لا كلام فيهما مضافا الى النبوي انهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية
وبالجملة فلا شيء اوضح واشهر من كفر يزيد لعنه الله واما الغلاة فلا اشكال في كفرهم بناء على تفسيرهم بمن يعتقد ربوبية امير المؤمنين او احد
الائمة لا ما اصطلح عليه بعض من تجاوز الحد الذي هم عليه صلوات الله عليهم ومن هذا القبيل ما يطعن القميون في الرجل كثيرا ويرمي بالغلو ولذا
حكى الصدوق عن شيخه ابن الوليد ان اول درجة في الغلو نفي السهو عن النبي ثم ان ظاهر جماعة ان كفر الغالي لاجل انكاره للضروري وفي كشف الغطاء
عدهم من الكافرين بالذات لا لانكارهم بعض الضروريات ويمكن ان يقال انهم ان نفوا وجود صانع غير من زعموا انهم كافرون بالله كالدهرية القائلين بنار
الدهر وكالقائلين بالهية فرعون ونمرود وان زعموا ان الله تعالى اتحد بمن يزعمون على نحو الحلول فهم منكرون للضروري ولا يظهر في مذهبهم الثاني
واما المجسمة فالمحكي عن ظ المبسوط وهي وس اطلاق القول بنجاستهم ويدل عليه قول مولينا الرضا من قال بالتشبيه والجبر فهو كافر بناء على ان المشبهة
كما عن فوائد العقائد وشرحها هم الذين قالوا ان الله تعالى في جهة الفوق يمكن ان يرى كما ترى الاجسام والظ من الرواية ارادة التجسيم بالحقيقة
ولذا خص الحكم في لك والبيان بالمجسمة حقيقة اعني من ادعى انه جسم كالاجسام وقضية طهارة المجسمة بالتسمية اعني من ادعى انه جسم لا كالاجسام اذ لا
يلزم عليه القول بحدوثه تعالى ولذا حكى عن السيد في الشافي انه قال واما ما رمي به هشام بن الحكم من القول بالتجسيم فالظاهر من الحكاية القول بانه جسم لا كالاجسام
ولا خلاف في ان هذا القول ليس بتشبيه ولا ناقض لاصل ولا معترض على فرع وانه غلط في عبارة ترجع في اثباتها ونفيها الى اللغة واكثر اصحابنا يقولون
انه اورد ذلك على سبيل المعارضة للمعتزلة فقال لهم اذا قلتم انه شيء لا كالاشياء فقولوا انه جسم لا كالاجسام انتهى بل ربما يمنع من كفر المجسمة بالحقيقة
ولو استلزم دعويهم لحدوثه تعالى الا انهم حيث لم يعترفوا بالملازمة بل ربما ينكرون اللازم فلا يصدق عليهم انهم انكروا الضروري ولعله لذا اقتصر المحقق
على حكاية القول بالنجاسة منهم وفي المجبرة عن الشيخ على وجه يظهر منه عدم اختياره له وهو المحكي عن صريح كره وظ كره بل صريحها الا ان المحكي عن جامع
مع صد والدلائل انه لا كلام في نجاستهم يعني المجسمة وعن شرح المفاتيح الظ انه لا خلاف فيه ولعله لان اصل الجسمية مطلقا خلاف الضرورة الا
ان يقال ان ضروريته باطلة لانها لما يعتقده العوام من وجوب وجود لوازمها في الله تعالى والمفروض ان المجسمة ينكرونها واما المجبرة فمن ظ نجاستهم
ويدل عليه الرواية السابقة عن مولينا الرضا وقوله القائل بالجبر كافر والقائل بالتفويض مشرك وقول الصادق ان الناس في القدر على ثلاثة اوجه
رجل يزعم ان الله تعالى اجبر الناس على المعاصي فهذا قد ظلم في حكمه فهو كافر ورجل يزعم ان الامر مفوض اليهم فهذا قد اوهن الله في سلطانه فهو كافر
للرواية المتقدمة في تعالى ولاستلزامه ابطال النبوات والتكاليف كما نص عليه كاشف اللثام في مفتاح قوة قول الشيخ وذكر ان تجنيس المجبرة اولى من
تجنيس المجسمة والمشبهة بل اكثر الكفار ورد بما استدل لكفرهم بقوله تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من دونه
من شيء كذلك كذب الذين من قبلنا وفي الدلالة نظر والاقوى طهارتهم لان مرجع جميع ما ذكره الى منع حكم العقل بالتحسين والتقبيح وكثيرا ما
لا يقبحون على الله بعد وقوعه منه فلا ينكرون الا الضروريات العقلية ولا يلتزمون بترتب شيء من الضروريات الشرعية عليها الا ان اللازم
من مذهبهم ان الله كلف العباد واجبرهم على الافعال وتفصيله في محله ولذا حكم عنهي وكره ومع صد تضعيف القول بالنجاسة وهو الظ من المعتبر
كما رجح المجسمة قيل بل المجبرة ما ظاهرا صريحا للشيخ ويؤيد القول بطهارتهم مضافا الى الاصول وعموم طهارة المسلم ما لم يجحد ضروريا ان اكثر العامة

فى ذلك السيد الكاظمى فى شرح الوافية فى الادلة العقلية وانهم تقدما تعرض فى بعض الازمنة لما قيل من ميل السلاطين الى هذا المذهب واعراضهم عن غيره كما فصل القول فى ذلك السيد الكاظمى فى شرح الوافية فى الادلة العقلية واظهر من ذلك القول بطهارة المفوضة فان ابطال مذهبهم اخفى فى النظر من ابطال مذهب المجبرة وعن شرح المفاتيح ان ظاهر الفقهاء طهارتهم الا انه عد فى كشف الغطاء من انكار الضرورى القول بالجبر والتفويض وان الافعال باسرها مخلوقة لله تعالى وبالجملة فالمدار فى كفر منتحل الاسلام على انكار ما علم ضرورته وبدونه لا يحكم بكفرهم الا اذا علمنا ان الشخص من لو بذل الجهد وتحرى الحق لكونه من العلماء الذين ربما يكون الشئ ضروريا عندهم وان كان نظريا عند العوام وليس المقام من قبيل العمليات التى تقدم ان المكلف به فيها ليس الا العمل دون التدين والاعتقاد فلاحظ ما ذكرنا فى كفر منكر الضرورى من خروجه عن دين الاسلام بالتقصير اذ القاصر يكون ما اعتقده دينا بالنسبة اليه كما تقدم تفصيل ذلك **المشهور بين اصحابنا** رضوان الله عليهم طهارة ولد الزنا واسلامه لاصالة الطهارة واصالة الاسلام لحديث الفطرة ولما دل على ثبوته لمن اظهره وتدين به خلافا للمحكى عن الصدوق والسيد والحلى من القول بكفره ونجاسته وعن لف نسبته الى جماعة ويظهر من المعتبر ان بعضا منهم ادعى الاجماع على ذلك وعن الحلى نفى الخلاف فى ذلك واستدل له بمرسلة الوشاء عن ذكره عن الصادق انه كره سؤر ولد الزنا واليهودى والنصرانى والمشرك وكل ما خالف الاسلام وكان اشد ذلك عنده سؤر الناصب ورواية ابن ابى يعفور لا تغتسل من البئر التى يجمع فيها غسالة الحمام فان فيها غسالة ولد الزنا وهو لا يطهر الى سبعة اباء وفى اخرى تعليل النهى بانه يجتمع فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا اهل البيت ومرفوعة سليمان الديلمى الى الصادق وفيها ان ولد الزنا يقول يا رب فما ذنبى فما كان لى فى امرى صنع فيناديه مناد فيقول له انت شر الثلاثة اذنب والداك فتبت عليهما وانت رجس ولن يدخل الجنة الا طاهر ويؤكده ما ورد من ان نوحا على نبينا وعليه السلام لم يحمل فى السفينة ولد الزنا وكان حمل الكلب والخنزير وما ورد من ان حب على علامة طيب الولادة وبغضه علامة خبثها وما ورد من ان دية كدية اليهودى ثمان مائة درهم وموثقة زرارة عن الباقر لا خير فى ولد الزنا وبشره ولا فى شعره ولا فى لحمه ولا فى دمه ولا فى شئ منه وحسنة ابن مسلم عن ابى جعفر قال لبن اليهودية والنصرانية والمجوسية احب الى من ولد الزنا الى غير ذلك مما ورد فى ذمه وانه لن يدخل الجنة الى غير ذلك والجميع لا يخرج عن نظر اما المرسلة فلان الظاهر منها الكراهة بالمعنى الاعم وليس عطف الانجاس على ولد الزنا قرينة على نجاسته فلعل سؤره قريب من اسارهم فى القذارة المعنوية ومنه يظهر ضعف دلالة اخبار الغسالة وآية ابن ابى يعفور المشتملة على قوله فانه لا يطهر الى سبعة اباء فانه ظاهر فى ارادة القذارة المعنوية لان النجاسة الظاهرية غير متعدية عنه اجماعا مع ان النهى عن استعمال سؤره لا يدل على نجاسته واما الرجس فى المرفوعة فالظاهر انه لا يراد به الا القذارة المعنوية ومما ذكر يظهر حال المؤيدات فالانصاف انه لا يظهر من مجموع الروايات الا الخباثة المعنوية وانه شر الثلاثة لا نجاسته الظاهرية التى بينها وبين الخباثة المعنوية عموم من وجه ثم ان الاخبار المذكورة لا دلالة فيها على الكفر الا بناء على نفى الواسطة بين الكفر والاسلام مضافا الى عموم طهارة كل مسلم وقد منع صاحب الحدائق عن المقدمة الاولى فاختار انه يجعل له حالة غير حالتى الايمان والكفر والمحكى عن عبارة الصدوق ايضا عدم جواز التوضى بسؤره فلم يتوسع الحلى وظاهره تدل على كفره ولا تنوى يوافقه الاعلم الهدى فكيف يدعى نفى الخلاف ثم ان الاخبار فى نجاسة ولد الزنا مختلفة والذى يحصل من الجمع بين مجموعها انه لا يدخل الجنة ولا يعذب فى النار ان لم يعمل عملا موجبا له **والتاسع المسكر المايعة** بالاصالة وان انجمد بالعرض على المشهور بل عن السيد والشيخ وابن زهرة وابن سعيد الاجماع وعن المعتبر ان الانبذة المسكرة عندنا فى التنجيس كالخمر وعن البحار انه على ذلك عمل الاصحاب والاخبار فى الخمر لا يبعد تواترها وقد قيل انها تبلغ عشرين واما فى النبيذ فمستفيضة منها ما ورد من ان ما يبل الميل منه ينجس حبا من ماء ورواية زكريا بن ادم عن ابى الحسن عن قطرة خمر او نبيذ مسكر قطرت فى قدر فيه لحم كثير ومرق كثير قال يهراق المرق او يطعمه اهل الذمة او الكلب واللحم اغسله وكل ومرسلة يونس عن ابى عبد الله اذا اصاب ثوبك خمر او نبيذ مسكر فاغسله ان عرفت موضعه وان لم تعرف موضعه فاغسله كله ومضمونها رواية زرارة الآتية عن ابى عبد الله وموثقة عمار الامر بغسل الاناء عن النبيذ سبع مرات هذا مضافا الى اطلاق الخمر عليه فى كثير من الاخبار وسيجئ بعضها واما فى ساير المسكرات فبناء على تسليم شمول اطلاق النبيذ فى الاخبار المتقدمة لها من جهة الانصراف الى المأخوذ من التمر فمنها موثقة عمار لا تصل فى ثوب قد اصابه خمر او مسكر حتى تغسله ورواية عمر بن حنظلة قال قلت لابى عبد الله ما تقول فى قدح من المسكر يصب عليه الماء حتى تذهب عاديته ويذهب سكره فقال لا والله ولا قطرة تقطر منه فى حب الا اهريق ذلك الحب ومنها الاخبار الدالة على ان الخمر من خمسة اشياء من الكرم والزبيب والعسل والشعير والتمر ويسمى الاول عصيرا والثانى نقيعا والثالث بتعا والرابع مزرا والخامس نبيذا وفى بعض الاخبار بدل الكرم الحنطة ولم يذكر فيه اسم المأخوذ منها وفى رواية عطا ابن يسار كل مسكر حرام وكل مسكر خمر وعن الفقيه فى تفسير قوله تعالى انما الخمر الخ كل مسكر من الشراب اذا اختمر فهو خمر فان الظاهر من الحمل اما الاتحاد الحقيقى كما استظهره صاحب الحدائق من كلام الشارع بل من كلام اهل اللغة كالقاموس والمصباح والمنير ومجمع البحرين او ثبوت احكام الحقيقة وربما يجعل من هذا القبيل ما دل على ان الله عز وجل لم يحرم الخمر لاسمها ولكن لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر وفيه ان الظاهر منها الالحاق فى التحريم دون النجاسة وكيف كان ففيما ذكرنا من الاجماعات والاخبار غنية الا ان فى قبالها اخبارا كثيرة تبلغ اثنى عشر كلها مخالفة لما ذكر فى طهارة الخمر وغيرها من المسكرات ولذا ذهب الصدوق والعمانى فى الرسالة ويظهر من رواية خيران الخادم وجود الخلاف فى المسئلة بين القدماء من اصحاب الحديث فذهب جماعة على ما فى الروض الى ذلك وعن ظاهر المقدس الاردبيلى وصريحه وتبعه صاحب المدارك والذخيرة

ومن نهاية المسكر المايعة

والمشارق وهو ضعيف والاخبار محمولة على التقية من امراء الوقت والوزراء وعمال بنى امية وبنى عباس كما عن حبل المتين واشتهار النجاسة بين علمائنا لا يدفع التقية من الائمة فى اظهارها كما لا يخفى وفى شرح المفاتيح ان الاصحاب حملوا اخبار طهارة الخمر والمسكر على التقية وكانه من فتوى ربيعة الرأى الموجود فى زمن الصادق وهو من شيوخ مالك ويكفى فى الحكومة بين اخبار الطرفين رواية على بن مهزيار قال قرأت فى كتاب عبد الله بن محمد الى ابى الحسن جعلت فداك روى عن زرارة عن ابى جعفر وابى عبد الله فى الخمر يصيب ثوب الرجل انهما قالا لا بأس بان يصلى فيه انما حرم شربها وروى عن زرارة عن ابى عبد الله انه قال اذا اصاب ثوبك خمر او نبيذ يعنى المسكر فاغسله ان عرفت موضعه وان لم تعرف موضعه فاغسله وان صليت فيه فاعد صلوتك فاعلمنى ما اخذ به فوقع بخطه خذ بقول ابى عبد الله ورواية خيران الخادم قال كتبت الى الرجل اسئله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير ايصلى فيه ام لا فان اصحابنا قد اختلفوا فيه فكتب لا تصل فيه فانه رجس الحديث وكيف كان فاخبار الطهارة لا تعارض اخبار النجاسة وتوهم حملها على الاستحباب مدفوع بان كثيرا منها آب عن ذلك كما لا يخفى وابعد منها حملها على التقية مع ما عرفت من شرح المفاتيح ان الاصحاب على العكس ولقد اجاد فى كرى حيث ذكر ان القائل بالطهارة تمسك باخبار لا تعارض القطعى فمن العجب ما عن المحقق فى المقاصد ما تمسك به فى نجاسة الخمر بقوله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه وفى دلالتها نظر حيث ان الظاهر من الخمر فى الآية بقرينة عطف الميسر عليها وجعلها من عمل الشيطان هو شربها فيصير الرجس شربها لا عينها مع تعين حمل الرجس على الحرام ثم ان تقييد المسكر بالمايع بالاصالة لنجاسة ما انجمد منه بالعرض والظاهر انه اجماعى ويكفى فى دليله الاستصحاب وكذا مقتضى طهارة الجامد بالاصالة كما هو المعروف بل عن الدلائل دعوى الاجماع عليه وعن غيره ان الحكم بنجاسة المسكرات مخصوص عند الاصحاب بالمايع منها بالاصالة وعن لف انه مقطوع به بين الاصحاب وفى الحدائق اتفاق كلمتهم عليه وعن شرح س على ظهور الخلاف فى ذلك ويدل عليه الاصل بعد اختصاص ما تقدم من دلة نجاستها من الاجماع والاخبار بالمايع كما لا يخفى على من راجعها وتوهم شمول الاخبار للمايع بالعرض مدفوع بانصراف اطلاقها الى المايع بالذات فيبقى المايع بالعرض على اصالة الطهارة واستصحابها مضافا الى عدم القول بالفرق بين قسمى الجامد بالذات ثم اعلم ان المحكى عن المص فى لف انه لفق قياسا على الطهارة الخمر تنتج للاذهان حاصله ان المسكر لا يجب ازالته للصلوة بالاجماع لوقوع الخلاف فيه وكل نجس يجب ازالته اجماعا فينتج ان المسكر ليس بنجس واجاب عنه بما حاصله ان الاجماع فى المقدمة الاولى جزء للمحمول بمعنى ان المنفى هو الوجوب الاجماعى وفى الثانية جهة للقضية وقيد للربط فلم يتحد الاوسط واورد عليه فى المشارق ان هذا لا يحسم مادة الشبهة لان جهة القضية يمكن ان يجعل جزءا من المحمول ويصدق معه القضية ايضا وكما يصدق كل نجس يجب ازالته اجماعا يصدق كل نجس ضرورى او قطعى وجوب ازالته والمفروض ان الصغرى كل مسكر ليس بقطعى الوجوب فتكرر الاوسط واجاب هو بما حاصله ان الجهة التى يمكن ان يجعل جزءا للمحمول مع صدق القضية هى احدى الجهات الثلث اعنى الضرورة والامكان والامتناع لا جهات الادراك من العلم والظن ومتعلقاتها من البداهة والاكتساب مثلا كل اربعة زوج بالضرورة اذا جعلنا الضرورة فيه جزءا للمحمول وقلنا كل اربعة ضرورى الزوجية فيه ان اريد ان كل اربعة يحكم العقل عليها بالزوجية ضرورة اذا تصور بعنوان مفهوم الاربعة الكلى اى اذا ادرك العقل هذه القضية يعنى كل اربعة زوج يحكم حكما بديهيا بحيث يسرى الى الافراد فصدقها مسلم وان اريد ان كل اربعة باى وجه تصور يحكم عليها العقل بالزوجية ببديهة فمم والسند ظاهر فان الذوات الاربعة التى فى كيس زيد اذا لم يعلم انها اربعة وتصورناها بعنوان انها فى كيس زيد لم يحكم عليها بالبديهة انها زوج ولا يحكم عليها بها فى ضمن الحكم بان كل اربعة زوج والسر فى ذلك ان ملاحظة الشئ بالعنوانات المختلفة قد يكون لها اثر فى تعلق علمنا باحواله وصفاته **اقول** والظاهر ان جعل الاجماع فى المقدمة الثانية جزءا من المحمول لما كان فاسدا لم يتعرض لها العلامة فى الجواب فالحاصل ان الاجماع فى المقدمة الاولى جزء للمحمول قطعا ولا يمكن ان يكون جهة والا لزم الكذب فح فان جعلنا الاجماع فى الثانية جهة فلم يتكرر الاوسط وان جعلناه جزءا من المحمول فان اريد بالنجس فى الكبرى النجس الواقعى لم تصدق لاحتمال ان يكون ليس نجسا عند بعض المجمعين فليس وجوب ازالته اجماعا وان اريد النجس المجمع على نجاسته فحاصل النتيجة ان المسكر لا يكون نجسا مجمعا على نجاسته ولا ينفع فانهم والمشهور كما عن جماعة مستفيضا ان فى حكم المسكر عصير العنب اذا غلى واشتد وعن لف نسبته الى اكثر اصحابنا كالمفيد والشيخ والسيد وابى الصلاح وسلار وابن ادريس بل عن كنز العرفان دعوى الاجماع عليه وعن الحمد الشفيع الاتفاق على ان عصير العنب اذا غلى حكمه حكم المسكر وهو كما ترى اذ القائل بالطهارة من القائلين بنجاسة المسكر غير معلوم كما يظهر من لف ولذا قال فى المقاصد العلية ان تحقق القولين فى المسئلة غير معلوم ومع ذلك فقد اختار الطهارة فى شرح عد المنسوب اليه تبعا للعمانى والشهيد فى س ملكرى حيث قال فيهما ان فى حكم المسكرات العصير اذا غلا واشتد عند ابن حمزة وفى المعتبر يحرم مع الغليان حتى يذهب ثلثاه ولا ينجس الا مع الاشتداد كانه يرى ان الشدة المطربة اذا الثخانة حاصلة بمجرد الغليان وتوقفا الفاضل فى نهايته ولم نقف لغيرهم على قول بالنجاسة ولا دليل على نجاسة غير المسكر انتهى وتبعهم فى ذلك المحقق الاردبيلى وتلميذاه وكاشف اللثام واصحاب الذخيرة والمفاتيح والحدائق والرياض والارجح فى النظر النجاسة لموثقة معاوية بن عمار قال سئلت ابا عبد الله عن الرجل من اهل المعرفة ياتينى بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وانا اعلم انه يشربه على النصف فاشربه بقوله وهو يشربه على النصف فقال خمر لا تشربه الحديث فان حمل الخمر عليه ما حقيقة كما نقل عن جماعة من النجاسة والعامة او المقدر

يجب

الرابع ان اسم الخمر حقيقة في عصير العنب اجماعا واما المشابهة الموجبة لثبوت الاحكام الظاهرة ومنها النجاسة والخدشة في الرواية بخلو الرواية على ما في الكافي
عن ذكر قوله خمر مع انا ضبطنا من الشيخ مردودة بان الظاهر عدم الزيادة حتى من الشيخ الذي يكثر منه الخلل كما قيل ويؤيد وجود لفظ الخمر في الرواية تعبير الصدوق
عنه بقوله فخر سائله الى ان قال هي كالروايات المنقولة بالمعنى حيث قال يا بني اعلم ان اصل الخمر من الكرم اذا اصابته النار او غلا من غير ان تمسه فيصير اعلاه
اسفله فهو خمر فلا يحل شربه حتى يذهب ثلثاه انتهى والمقصود من الاستشهاد به قوله فكونه خمرا او ان الفساد ودالة على طهارة الخمر واضعف مما ذكر دعوى
ارادة التشبيه في مجرد الحرمة فانه خلاف الظاهر مع انه لا يبعد ان تكون الحرمة لا لاجل النجاسة اذ ليس فيه اسكار فيليس عاقبة عاقبة الخمر حتى يحرم الا من حيث النجاسة
فهو يؤيد غير واحد مما دل على انه لا خير في العصير اذا غلا حتى يذهب ثلثاه وما عن العيون بسنده الى ابن مسلم وفيه حكاية منازعة ابليس لعنه الله مع نوح على نبينا
واله وعليه السلام في شجرة العنب حتى اعطى الشيطان الثلثين وجعل لنفسه الثلث قال فما كان فوق الثلث من طبخها فلابليس وهو حظه وما كان من الثلث
فما دونه فهو لنوح وهو حظه وذلك الحلال الطيب فيشرب الخ فان الظاهر من الطيب مقابل الخبث فيدل على ان الزائد عن الثلث حرام خبيث والخبائث المعا
للحرمة ليست الا النجاسة الظاهرية فتد ومنها بعض الاخبار الاخر الحاكية لقصة نوح ع وابليس لعنه الله وفي ذيلها قوله ومن هنا طاب الطلاء على الثلث
الخ والطلاء عصير العنب لكن في دلالتها على المطلوب بل تاييدها له نظر سيما الاولى لعدم في الاخبار الحاكية لقصتي ادم ونوح ع مع ابليس لعنه الواردة
في اصل تحريم الخمر والدالة على ان تلك الواقعة منشأ تحريم الخمر دلالة واضحة على ان عصير العنب اذا غلا بالنار ونش بنفسه فحكمه حكم الخمر الا ان يذهب
ثلثاه او يصير خلا بل عرفت انه لا يبعد ان يدعى ان حرمته من حيث النجاسة وليس كالخمر في كون تحريمه لاجل الاسكار كما يستفاد من الاخبار بقي الكلام في اعتبار
الاشتداد زائدا على الغليان والمراد منه كما هو ظاهر جماعة اشتداد نفس العصير بمعنى ثخونته وقوامه كما هو الظاهر من محكي المعتبر وكره حيث عنونا الغليان
قبل الاشتداد وظ الشهيد في كره والمحكي عن المحقق الثاني اعتبار الثخونة الحاصلة بمجرد الغليان ولو لم يحس بها وعن فخر الدين في حاشية الكتاب
ان المراد بالاشتداد عند الجمهور الشدة المطربة وعندنا ان يصير سفله اعلاه بالغليان انتهى والمراد به انقلاب المستمر بالغليان في رواية حماد بن عثمن
ويمكن ان يكون مراد المص والمحقق من الاشتداد هذا ايضا ويكون مرادهما بما بعد الغليان وقبل الاشتداد هو ما اذا غلا ضعيفا ولم يحصل القلب ولا
فيبعد عدم اطلاع الفخر على ما ذكره والده وشيخه ولعله لذا ذكر في حاشية ان تفسير الاشتداد بالثخونة غير ظ من الاصحاب ومراده الثخونة المحسوسة التي تحصل
بعد زمان طويل لا الثخونة الحاصلة بمجرد القلب لانجذاب بعض الرطوبة الا ان الظاهر من الشهيد في كره وصريح المحقق في المعتبر الثخونة العرفية المحسوسة
الغير الحاصلة بمجرد الغليان سيما فيما غلا بنفسه وعليه فالعمدة في مدرك النجاسة لما كانت هي الموثقة المتقدمة المختصة بما بعد الثخونة المحسوسة وهو المش
المتيقن منها فهذا القيد كان الاقتصار في مخالفة الاصل عليها اولى وان كان الاطلاق لا يخ عن قوة نظرا الى الاطلاق المحكي في لف عن الاكثر مع ما عرفت من
حاشية المدارك من عدم ظهور تفسير الاشتداد بالثخونة من الاصحاب ومن حاشية الارشاد من انه عندنا صيرورة اسفله اعلاه ثم ان المحكي عن ابن حمزة
تخصيص النجاسة بما اذا غلا بنفسه فلو غلا بالنار حرم ولم ينجس ولم نقف له على ماخذ ولعله لصدق الخمر عليه لاختماره ح ولما يظهر من بعض الاخبار من
عدم جواز ترك نبيذ التمر ونقيع الزبيب حتى ينش ثم انه لا يلحق بالعنب الزبيب بل الاقوى طهارته بل عن خبره اني لا اعلم قائلا بنجاسته وفي الحدائق
الظاهر انه لا خلاف في طهارته وفي شرح الوسائل لبعض معاصري صاحب الحدائق ان الاجماع منعقد على عدم نجاسة عصير غير العنب لكن في المقاصد العلية
جعل الطهارة اصح القولين وكيف كان فيكفي في طهارته الاصل لعدم الدليل على النجاسة والحرمة ولا يرد عليه ما ذكره العلامة الطباطبائي من استصحاب
حكمه الثابت له حال العنبية لتغير الموضوع اما بناء على عدم صدق العصير على المستخرج من الزبيب فواضح واما بناء على تسليم الصدق فلان المعتصر من الزبيب
مغاير للماء المطلق الممزوج بالاجزاء اللطيفة من الزبيب وان سلمنا صدق العصير على كل منهما لكنه لا ينفع مع تغاير العنب لعصير الزبيب وبالجملة فالامر واضح
وربما يجاب عن هذا الاستصحاب بان المستصحب تعليقي وهي حرمة ماء العنب لو غلا وهو ليس بحجة وفيه ان هذا ليس من الاستصحاب التعليقي بل هو استصحاب
حكم شرعي تنجيزي وهي سببية غليانه للحرمة واستلزامه لها فالمستصحب هو الاستلزام المنجز لا ثبوت اللازم المعلق وتمام الكلام في محله واضعف من ذلك
دعوى معارضته باستصحاب النجاسة لاستصحاب الطهارة قبل الغليان مع ترجيح الثاني بالمرجحات ولا يخفى ان الاستصحاب الاول وارد على الثاني كما لا يخفى
هذا كله على تقدير القول بالحرمة والا فلا اشكال في الطهارة على القول بالحلية على ما هو المش كما عن جماعة وعن الرياض كادت تكون اجماعا لا تصريح
انه كان يعجبه الزبيبة اذ لم يعلم كيفية طبخه فلعله كان على وجه لا ينافي دعوى الخصم ولا الذهاب ثلثيه بل اريد بالشمس كما استدل به الشهيد في الذكرى
والمدارك وغيرهما لان المحرم له غليانه فلا يحله ذهاب الثلثين قبل حصول التحريم ودعوى حصول الغليان والقلب بالشمس غير ثابتة مط او في الجملة
فان منها ما يحط بالظن مع ان صدق العصير على ما في حب العنب محل كلام مع ما سيأتي من قوة حرمة العصير اذا نش وغلى بنفسه بل الاصل السالم عن الوارد عدا
ما عرفت وستعرف من استصحاب حكم العنب عموما دال على حرمة كل عصير غلا حتى يذهب ثلثاه وخصوص كثير من الاخبار مثل رواية علي بن جعفر عن اخيه ع سألته
عن الزبيب هل يصلح ان يطبخ حتى يخرج طعمه ثم يؤخذ الماء فيطبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث ثم يرفع ويشرب منه السنة قال لا باس وموثقة عمار
الساباطي قال سئل ابو عبد الله عن الزبيب كيف طبخه حتى يشرب حلالا قال تاخذ ربعا من زبيب فتنقيه ثم تطرح عليه اثني عشر رطلا من الماء ثم تنقعه

ليلة

ليلة فاذا كان من الغد نزعت سلافته ثم تصب عليه الماء قدر ما يغمره ثم تغليه في النار غلية ثم تنزع ماءه فتصبه على الماء الاول ثم تطرحه في اناء جميعا ثم توقد
تحته النار حتى يذهب الثلثان ويبقى الثلث وتحته النار ثم تاخذ رطلا من عسل فتغليه بالنار غلية تنزع رغوته ثم تطرحه على المطبوخ ثم تضربه حتى يختلط به
اطرح عليه فيه ان شئت زعفرانا وطيبه ان شئت بزنجبيل قليل قليل هذا قال فاذا اردت ان تقسمه اثلاثا لتطبخه فكله بشيء واحد حتى تعلم كم هو ثم اطرح عليه الاول
في الاناء الذي تغليه فيه مقدارا وحده حيث يبلغ الماء ثم اطرح الثلث الاخر وحده حيث بلغ الماء ثم يطرح الاخر ثم حده ثم توقد تحته نارا لينا حتى يذهب
ثلثاه ويبقى ثلثه الخبر وفي رواية اخرى لعمار في وصف المطبوخ حتى يشرب حلالا قال عليه السلام تاخذ ربعا من زبيب فتنقيه وتصب عليه اثني عشر رطلا
من الماء ثم انقعه ليلة فاذا كان ايام الصيف وخشيت ان ينش فاجعله في تنور مسجور حتى لا ينش ثم تنزع منه الماء كله اذا اصبحت ثم تصب عليه من الماء بقدر ما
يغمره ثم تغليه حتى يذهب حلاوته ثم تنزع ماءه الاخر فتصبه على الماء الاول ثم تكيله فتنظر كم الماء ثم تكيل ثلثه فتطرحه في الاناء الذي تريد ان تغليه فيه وتقدره
وتجعل قدره قصبة او عودا فتحدها على قدر منتهى الماء ثم تصب الثلث حتى يذهب الماء الباقي ثم تغليه بالنار ولا تزال تغليه حتى يذهب الثلثان ويبقى الثلث
ورواية اسماعيل بن الفضل الهاشمي قريب منها ورواية زيد النرسي عن الصادق ع في الزبيب يدق ويلقى في القدر ويصب عليه الماء فقال حرام حتى تذهب ثلثاه
تلك الزبيب كما هو يلقى في القدر قال هو كذلك سواء اذا ادت الحلاوة الى الماء فقد فسد كلما غلا بنفسه او بالنار فقد حرم حتى يذهب ثلثاه ويؤيدها ما تقدم من اخبار
منازعة ابليس مع ادم ونوح على نبينا واله وعليه السلام والجواب اما عن اخبار العصير فبتوقف دلالتها على شمول العصير وضعا وانصرافا لمحل الكلام وهو ممنوع
تامل في الحدائق في انكار ذلك مدعيا ان الشرع والعرف واللغة على خلافه وان ما يؤخذ من الزبيب يسمى نقيعا ومن التمر نبيذا مستظهرا ذلك من الصحاح
والنهاية والقاموس والمجمع في مادة عصر ونبذ مما ورد من ان الخمر من خمسة العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والنبيذ من التمر الخ وما ذكره وان تبعه فيه ثاني
شكر الله سعيه لم يكن ظاهرا بل الذي نشاهد في العرف صدق العصير الحكمي من العنب والزبيب والتمر والماخوذ من مادة العصر لغة ليس الا ان يكون في الشيء
اجزاء مائية من دون فرق بين تكونها فيه كما في العنب والرمان ونحوها او تسويتها من الخارج كالجامدات المنقعة في الماء مع ان اختصاصها بالاول لغة لا يعد
في طلب المستدل وان عصير الرطب لخل قطعا فاذا ثبت حرمته بعموم الاخبار ثبت حرمة عصير الزبيب بالاجماع المركب وكيف كان فدعوى الاختصاص عاما او
بعصير العنب مشكلة لكن دعوى المعهودية في لفظ العصير في الاخبار مما لا ينكر ضرورة عدم ارادة العموم منها والا لزم التخصيص المستهجن فلو لم ندع ظهور
العهد في خصوص المعتصر من العنب فلا ظهور في المعتصر من مطلق ثمرة الكرم والنخل واما عن رواية علي بن جعفر فبعد دلالتها على التحريم ولا بغيرها
واما عن الموثقتين فبعد دلالتهما الا بالتقرير مع احتمال ان يكون السؤال عن كيفية طبخ الزبيب حتى يبقى على الحلية ولا يصير خمرا بواسطة اختماره
بالاجزاء المائية الكائنة فيه وكان هذا المقدار من الطبخ كان شايعا لخاصية نضج الاشربة بل حكى ان ميال الثمار الحلوة جميعا بعد غليانها وذهاب
ثلثيها يعتريها الاسكار بسبب تطاول الازمان بعد ذهاب الثلثين ويؤيد ذلك ما في بعض الروايات من طبخ العصير الثلث مع العسل حتى يذهب ثلثاه
ويؤيده ايضا قوله في رواية الهاشمي المتقدمة وهو شراب طيب لا يتغير اذا بقي واما رواية زيد فضعيفة جدا واما اخبار نزاع ابليس مع ادم ونوح
على نبينا واله وعليهما السلام فظاهرها تحريم الخمر او مع العصير كما يظهر من قوله عليه السلام في بعضها فاذا اخذت عصيرا فاطبخه حتى تذهب ثلثاه وفي
بعضها الاخر قوله فمن هنا طاب الطلاء على الثلث والطلاء على ما في الصحاح عصير العنب وكيف كان ففي الخروج بتلك الاخبار عما عليه المش مشكل ثم ربما
حكى عن المصابيح للسيد العلامة دعوى شهرة القدماء بل الشهرة المطلقة نظرا الى رواية قدماء اصحابنا الروايات الدالة على التحريم والاخبار المتقدمة ونحوها
في خصوص نقيع الزبيب بناء على ان مذاهبهم يعلم من رواياتهم الظاهرة الدلالة التي اوردوها في كتبهم من غير معارض ونظرا الى خلو جملة من
فتاوى فقهائنا المتاخرين عن الشيخ بحرمة العصير بناء على شموله لمحل الكلام ولا يخفى ما في جميع ذلك من التكلف المدفوع بان فقهائنا اعرف بمذاهب القدماء
مع انهم لم ينقل القول بالحرمة عن احد منهم في الكتب الموضوعة لنقل الخلاف نعم حكاه الشهيد عن بعض مشايخه قال وهو قول بعض قدمائنا فالقول بالطهارة
لا يخ عن قوة الا ان الاحتياط الشديد في الاجتناب لظهور الموثقتين في المطلب سيما مع ان الظاهر منهما وجوب المداقة في اذهاب الثلثين وتحديد
مقدار العصير بقصبة او عود فان ذلك لا يقتضي ان يكون اذهاب الثلثين لمجرد الامن عن الفساد سيما مع صراحة رواية زيد النرسي المذكورة وضعف
كتابه بما ذكره الصدوق وشيخه ابن الوليد معارض بما ذكره ابن الغضائري الطاعن في كثير من الثقات من تخليط الصدوق في ذلك وان الكتاب المذكور
رواه ابن ابي عمير وعن الشيخ ايضا انه روى عنه ابن ابي عمير هذا مضافا الى ان في رواية العلل في نزاع ابليس حيث قال هذه الشجرة لي فقال نوح كذبت قال
فما لي منها فقال نوح لك الثلثان فمن هنا طاب الطلاء على الثلث الخ دلالة على وجوب تثليث ثمرة الكرم مط عند الغليان من غير فرق بين رطبه ويابسه
الا ان يدعى ذهاب ثلثيه بالشمس وفيه ما عرفت بل يستفاد من الاخبار المذكورة في الكافي وغيره في هذا الباب ان اعتبار ذهاب الثلثين في عصير العنب
والزبيب كان مشهورا في ازمنة الرواة ايضا واما عصير التمر فالمعروف ايضا طهارته بل عن حواشي القواعد كما عن الشهيد الثاني الاتفاق على عدم
جريان الحكم في عصير غير العنب والزبيب وفي مقاصد العلية انه لا يلحق به اي بالعصير العنبي عصير التمر وغيره اجماعا ولا الزبيب على اصح القولين ونحوه
دعوى الاجماع والد البهائي في شرح الالفية وبعض شراح الوسائل كما عرفت في مسألة الزبيب وادعى عليه الاجماع صريحا في الحدائق فهذه حجة

٦ تقسمه
فكله
٥ البيت
٣ على التحريم
٢ اذا بقي

اجماعاً مع ان النجاسة ساقطة بناء على الحلية كما هو المعروف وفي الحدائق انه كاد يكون اجماعاً بل هو اجماع كما في الرياض لانه حكى عن بعض الفضلاء عدم
الخلاف فيه اصلا لكن قال في الشرايع ان الثمر اذا غلا ولم يبلغ حد الاسكار ففي تحريمه تردد والاشبه بقاؤه على التحليل حتى يبلغ انتهى لاصالة الاباحة
وعموماتها الثابتة بالكتاب والسنة وخصوص رواية محمد بن جعفر عن ابيه قال قدم على رسول الله قوم من اليمن فسألوه عن معالم دينهم فاجابهم فخرج القوم
باجمعهم فلما ساروا مرحلة قال بعضهم لبعض نسينا ان نسأل رسول الله عما هو اهم الينا فنزل القوم وبعثوا وفداً لهم فاتى الوفد رسول الله فقالوا يا رسول
الله ان القوم قد بعثوا بنا اليك يسألونك عن النبيذ فقال رسول الله وما النبيذ صفوه لي فقالوا يؤخذ من التمر فينبذ في اناء ثم يصب الماء عليه حتى
يمتلي ثم يوقد تحته حتى ينطبخ فاذا انطبخ اخرجوه والقوه في اناء آخر ثم صبوا عليه ماء ثم يمرس ثم صفوه بثوب ثم يلقى في اناء ثم يصب عليه من عكر ما كان قبله ثم
هدر وغلى ثم يسكن على عكره فقال رسول الله صلى الله عليه وآله يا هذا قد اكثرت افيسكر قال نعم فقال كل مسكر حرام الى آخر الرواية ووجهها ان القوم جعلوا
بانفسهم قالوا يا رسول الله فاجابهم بما اجاب الوفد وفيه دلالة صريحة على عدم الحرمة ما لم يسكر والظاهر ان الاسكار انما كان يحصل فيها وضعوه بعد الغليان
العكر فيه وهدر بعد غليانه وسكنه ونحوها رواية الفضيل بن يسار عن مولينا ابي جعفر قال سألته عن النبيذ فقال حرم الله الخمر بعينها وحرم النبي من الاشربة
كل مسكر لم يعرف بيان يغلي النبيذ بالنار ولم يذهب ثلثاه وبيان لا يغلي ورواية مولى حريز عن الصادق قلت له اني اصنع الاشربة من العسل وغيره وانهم
يكلفوني في صنعتها فاصنعها لهم قال اصنعها لهم وادفعها اليهم وهي على الغليان تصير مسكرا الى غير ذلك من الاخبار الدالة على ان مناط التحريم هو الاسكار
دون الغليان ويكون حصول السكر او مبادئه ولو من شرب كثيره بمجرد الغليان ولو في بعض الامزجة او بعض الاهوية والامكنة ممنوعة ومجرد احتماله لا يوجب الحكم
بالتحريم كما يجب التفحص والتجربة ايضا مع انه لو كان لا تفق بعض ولو اتفق لنقل وشاع بل لو كان لاخبر به المحدث ثم الظاهر ان طول مكث نقيع التمر وكذا الزبيب
مثل اذ هل عظم جرامه المانعة باذهاب الثلثين يوجب الاختمار الموجب للاسكار وقد يستبعد اختياره بوضع بعض الاجسام فيه كالعكر ونقل التمر ونحوه
وقد يحصل بنفسه لتلوث الاناء ببقية النقيع السابق المختمر وح فلا اشكال في التحريم لاجل الاسكار ولكن لا توجب التحريم مثل حصول كما صرح به في رواية مولى حريز
المتقدمة حيث قال وهي على الغليان تصير مسكرا ومما ذكرنا يظهر ضعف التمسك للحرمة بموثقة عمار بن موسى انه سئل عن النضوح المعتق كيف يصنع حتى يحل
قال خذ ماء التمر فاغله حتى يذهب ثلثا ماء التمر وموثقته الاخرى قال سألته عن النضوح قال يطبخ التمر حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ثم يمتشطن والنضوح طيب
يفعلون التمر والسكر والعرفنل والتفاح والزعفران واشباه ذلك في قارورة مخصوصة فيها قد تحصص من الماء ويصبرن اياما حتى ينش ويتخمر فان الظاهر ان الامر
ماغلاه حتى يذهب ثلثاه لاجل ان لا يصير بحيث اذا نش واختمر مع الادوية الممزوجة معه لما سيجئ من ان ماء التمر والزبيب اذا نش واختمر صار مسكرا لا للنجاسة
الحاصلة بالغليان فكيف يعمل بالموثقة في ذلك مع مخالفتها للشهرة المحققة والاجماعين الحكيين المعتضدين بعدم ظهور الخلاف في النجاسة الا من شاذ
من متاخري المتاخرين واضعف من ذلك الاستدلال بما روي ان الصادق كان عنده نشا فشم رايحة النضوح فقال ما هذا قالوا نجعل فيه الضياح فامر به
فاهريق في البالوعة الخ والضياح مثل اللبن الخاثر وعن القاموس ان الضياح كتان عطر او غسل ومن بعض انه الخمر الممزوج بالماء وح فلا يدل الرواية
على نجاسة اصل النضوح او يحتمل ان هذا النضوح كان مما لم يذهب ثلثا ماء تمره فاختمر فصار نجسا والحاصل فاذهاب ثلثي العصير العنبي انما يجب لازالة ذلك
من الاخبار والاجماع على حرمته قبله ويكون شمول العصير لمحل البحث فيه اضعف من دعوى شموله لنقيع الزبيب الذي قد عرفت ضعفها واما اذهاب ثلثي ما
للتمر المستفاد من هاتين الموثقتين فلا يبعد ان يكون علاجا لعكارتها عند النشيش والاختمار لاجل طول المكث كما يمتزج كما يستفاد ذلك من
مستفيض الاخبار منها رواية ايوب بن راشد قال سمعت ابا البلاد يسأل الصادق عن النبيذ فقال لا باس به فقال انه يوضع فيه العكر فقال بئس الشراب لكن
ابنذوه غدوة واشربوه بالعشي قلت جعلت فداك هذا يفسد بطوننا فقال ابو عبد الله افسد لبطنك ان تشرب ما لا يحل لك الخمر والعكر هو درد
من الزبيب يوجب غليان النبيذ ونشيشه كما يستفاد من غير واحد من الاخبار ومنها رواية ابراهيم بن ابي البلاد انه دخل على ابي جعفر وجلس وشكى الي
الى ان قال فاستسقيت ماء فقال يا اسقيه من نبيذي فجائت بنبيذ مريس في قدح من صفر فشربته فوجدته احلى من العسل قلت هذا الذي افسد معدتك فهذا
تمر من صدقة النبي يؤخذ غدوة فيصب عليه الماء وتمرسه الجارية واشربه على اثر الطعام وسائر نهاري فاذا كان الليل اخرجته فسقته اهل الدار فقلت له
ان اهل الكوفة لا يرضون بهذا قال فما نبيذهم قلت يؤخذ التمر فينقى وتلقى عليه القعوة قال وما القعوة قلت الداذي قال وما الداذي قلت يؤتى من البصرة
فيلقى في هذا النبيذ حتى يغلي ويسكن ثم يشرب قال ذلك الحرام وغير ذلك مما ورد في نبيذ التمر ومثلها في نقيع الزبيب منها رواية حنان بن سدير قال
سمعت رجلا يسأل ابا عبد الله ما تقول في النبيذ فان ابا مريم يشربه ويزعم انك امرته بشربه فقال صدق ابو مريم سألني عن النبيذ فقلت له انه حلال ولم يسألني
عن المسكر الى ان قال فقلت جعلت فداك هذا النبيذ الذي اذنت لابي مريم في شربه اي شيء هو فقال اما ابي صلوات الله عليه فانه كان يامر الخادم فيجيء بقدح
ويجعل فيه زبيبا وينسله غسلا نقيا ثم يجعله في اناء فيصب عليه ثلثة مثله او اربعة ماء ثم يجعله بالليل ويشربه بالنهار ويجعله بالغداة ويشربه بالعشي
وكان يامر الخادم بغسل الاناء في كل ثلثة ايام لئلا يغتلم فان كنتم تريدون النبيذ فهذا هو النبيذ ومنها رواية علي بن اسباط انه قال يحل لابي عبد الله
ان في مواح البواسير ليس يوافقه الا شرب النبيذ فقال ما لك ولما حرم الله ورسوله يقوله ثلث عليك بهذا المريس الذي يمرس بالعشي ويشرب بالغداة

ويمرس بالغداة ويشربه بالعشي قوله هذا ينفخ البطن قال فادلك على ما هو انفع لك من هذا عليك بالدعاء فانه شفاء من كل داء وقد وقع في موثقة عمار في وصف
مطبوخ الزبيب انه ان خشيت ان ينش نقيع الزبيب فاجعله في تنور مسجور الى غير ذلك مما ربما تقف عليه مما يدل على نقيع الزبيب لو اذا حصل فيهما
النشيش لطول المكث او بالعلاج يحرم اذا غلى في النار واذهب ثلثاه وقد صرح به جماعة من الاصحاب من نهاية الشيخ لا باس بشرب النبيذ غير المسكر
وهو ان ينقع التمر او الزبيب ثم يشرب مثل ان يتغير ونحوه ما عن الوسيلة والمهذب وفي الدروس ولا يحرم المعتصر من الزبيب ما لم يحصل فيه نشيش فيحل
طبخ الزبيب على الاصح ونحوه ما عن السرائر ثم ان الحرمة المستفادة من النصوص والفتاوى في ذلك ليس لاجل نفس النشيش والغليان حتى يقاس عليه ما اذا
غلى بالنار بل لحصول الاسكار او لدخوله تحت الفقاع ولو لم يسكر ولم يدخل تحت اسم الفقاع لم يحرم ايضا ولذا كان بعض الاخبار مطلقا الا ان التقييد
يعلم من بعضها الاخر وما ورد من ان المدار على الاسكار مثل رواية الفضيل وعمر بن المتقدمتين في اول المسئلة وغيرهما مما يقف عليه من راجع باب
الاشربة من الكافي وكيف كان فالقول بالتحريم ضعيف جدا لعدم الدليل عليه عدا الموثقات الثلث المتقدمة الدالة على النجاسة المخالفة للاجماع
والشهرة الا ان الاحتياط مما لا ينبغي تركه واما عصير الحصرم فالظاهر انه لا اشكال ولا خلاف في طهارته وحليته للاصل وما عرفت من حصر المحرم من الاشربة
في المسكر وبعض رواية مولى حريز المتقدمة الدالة على حلية الاشربة المصنوعة ما لم يسكر الى غير ذلك وحكى في الحدائق عن بعض محدثي البحرين الالتزام بالاحتياط
فيه لاحتمال شمول العصير في الاخبار له وفيه ما قدمنا ذكره من ان الواجب حمل العصير على الصنف المعهود في تلك الازمان الاعلى العموم وخروج ما خرج بالدليل
ونحن نعلم ان المتعارف في ذلك الزمان هو عصير العنب دون الحصرم مع ان عدم العلم بالتعارف كاف واما اخبار نزاع ابليس فالظاهر منها ايضا العنب
ثم ظاهر رواية العلاء بن الحكم في ثمرة الكرم مثل العنبية وبعد الزبيبية الا انه ليس فيها ذلك الظهور المغني به فضلا عن ان يقاوم الاجماع المستفاد على حل
من العلماء والسيرة القطعية مضافا الى ما عن مستطرفات السرائر عن كتاب مسائل الرجال عن ابي الحسن ان محمد بن علي بن عيسى كتب اليه عندنا طبيخ يجعل
فيه الحصرم وربما يجعل فيه العصير من العنب انما هو لحم يطبخ وقد روي عنهم عليهم السلم في العصير انه اذا جعل على النار لم يشرب حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه
فان الذي يجعل العنب من العصير بتلك المنزلة وقد اجتنبوا اكله الى ان يستاذن مولانا في ذلك فكتب لا باس فان الظاهر من الرواية انهم انما كانوا يجعلون
في ذلك الطبخ الحصرم ولم يتوهم وجوب تثليثه ولا تعرض له الامام في مقام البيان وانما تعرض السائل للعصير الذي يجعل في ذلك احيانا وكيف كان فلا ارى
المسئلة محلا للاشكال وان ذكر كاشف الغطاء ان الاحوط اجراء حكم العنب في الزبيب والحصرم والتمر والبسر ثم ان الظاهر عدم الفرق فيما يحرم بالغليان
من الاعصرة بين ان يغلي منفردا او ممزوجا مع شيء آخر لاطلاق الادلة الا مع استهلاكه على وجه لا ينسب الغليان اليه عرفا اما لو صدق انه يغلي ولو في
غيره بحيث صار كالسكنجبين وكالعصير على الغرض فالظاهر ان الحكم وبالجملة فالحكم يدور على صدق غليان العصير ولو في ضمن غيره لا على صدق العصير على
المغلى وقوله في رواية زيد المتقدمة في الزبيب المغلى في الماء اذا ادرك الحلاوة الى الماء فقد فسد محمول على ما ذكرنا دون مجرد تغير الطعم في الجملة فانهم
ويؤيده ما ذكرنا ما تقدم في مسئلة الحصرم من رواية السرائر ولو وقع شيء من العصير بعد غليانه وقبل ذهاب ثلثيه في مايع نجسه الا ان يكون عصيرا آخر
وان كان مثلثا او كان العصير المصب مما لا يستهلك في ذلك المايع فتح بيان ذلك العصير والمايع على الاشكال في الاول وسيأتي ذلك في تطهير ذهاب
الثلثين ثم ان الحكم بالحرمة في مورده محمول على نفس المايع المكون من العنب والحادث في الزبيب والتمر لا اباية بوصف كونه معصورا او ممزوجا منهما
وان اوهم الاخبار خلاف ذلك فان التعبير عن الموضوع فيها بالعصير من باب التعبير بالغالب او الاولى فلا يحكم بالحرمة اذا استخرج ماء العنب لا بالعصر
بل بالغليان ونحوه واضح الفساد وعلى ما ذكرنا فلو غلى ماء العنب في حبه من دون ان يخرج ويحتمل انه لا يتحقق معه الغليان المفسر بالقلب ففي رواية حماد بن عثمان
وفي كلمات الاصحاب بصيرورته اعلاه اسفله مدفوعة بان الظاهر تحقق في حب العنب بحسبه لما ذكر انه يكفي في ذلك مجرد حركته وفي موثقة ذريح
اذا نش العصير او غلا حرم نعم ربما يستفاد من مفهوم قوله في رواية زيد المتقدمة في القاء الزبيب المغلى كما هو اذا ادرك الحلاوة الى الماء فقد فسد فان
ضميره لعله راجع الى الماء مع اقتضاء المقام للبيان يدل على العدم الا ان الرواية ضعيفة وعلى ما ذكرنا فيحرم حبات العنب بل تحرم اذا غلت
بالشمس قبل ان تصير زبيبا فما عن المحقق الاردبيلي من التامل في تحريم ذلك مع اعترافه بانهم صرحوا به محل نظر قال في شرح الارشاد على ما حكي عنه
وظاهر النصوص اشتراط كونه معصورا فلو غلى ماء العنب في حبه لم يصدق عليه انه عصير غلى ففي تحريمه تامل ولكن صرحوا به فتامل والاصل والعمومات وحصر
المحرمات دليل الحل حتى يعلم الناقل انتهى وقد عرفت ان التعبير في الاخبار محمول على الغالب ثم ان الظاهر ان الحكم المذكور مختص بالعصير المعبر عنه في الاخبار
تارة بالعصير واخرى بالطلاء فلو صار العصير خلا لم يحرم بالغليان لعدم تحقق الاسم اما لو صار دبسا فالظاهر بقاء الحكم معلقا على ذهاب الثلثين
والاقوى نجاسة عرق الجنب من الحرام وفاقا للمحكي عن الصدوقين والاسكافي والشيخين في المقنعة والخلاف والنهاية والقاضي وابن زهرة والظاهر انه
المشهور بين القدماء وعليه جماعة من متاخري المتاخرين مثل استاد الكل في شرح المفاتيح وصهره في الرياض وتلميذه كاشف الغطاء بل عن ظاهر دعوى الاجماع
عليه والاخبار ونسبه في الغنية والمراسم الى اصحابنا وجعله في الامالي من دين الامامية ويدل على ذلك مضافا الى ضعف الروايات عن ابي الحسن الهادي احدهما
في المذكرة عن ادريس بن زياد الكفرثوثي انه كان يقول بالوقف فدخل سر من راى في عهد ابي الحسن الهادي اخذ فيها واذا دان يسئله عن الثوب الذي

٥ طبيخ

٢ وان الذي يجعل في القلم

يعرق فيه الجنب ايصلي فيه فبينما هو نائم في طاق باب لانتظاره حركه الامام عليه السلم وقال مبتدئا ان كان من حلال فصل فيه وان كان من حرام فلا تصل فيه وعن البحار انه وجد نحوها عن بعض المؤلفات القديمة مسندا الى الكاظم وعن المناقب لابن شهرآشوب ان علي بن مهزيار كان اراد ان يسئل ابا الحسن عن ذلك وهو شاك في امامته قال فخرج السلطان الى الصيد في يوم من الربيع الا انه صائف والناس عليهم ثياب الصيف وعلى ابي الحسن لبابيد وعلى فرسه تجفاف لبود وقد عقد ذنب الفرس والناس يتعجبون منه ويقولون الا ترى الى هذا المدني وما قد فعل بنفسه فقلت في نفسي لو كان اماما ما فعل هذا فلما خرج الناس الى الصحراء لم يلبثوا اذ ارتفعت سحابة عظيمة هطلت فلم يبق احد الا ابتل وغرق بالمطر وهو سالم من جميع ذلك فقلت في نفسي يوشك ان يكون هو الامام ثم قلت اريد ان اسئله عن الجنب اذا عرق في الثوب فقلت في نفسي ان كشف عن وجهه فهو الامام فلما قرب مني كشف عن وجهه ثم قال ان كان الجنب عرق في الثوب وجنابته من حرام لا يجوز الصلوة فيه وان كانت جنابته من حلال فلا باس فلم يبق في نفسي بعد شبهة في امامته الخبر ونحوها الرضوي ويؤيدها ما ورد من النهي عن الاغتسال بغسالة الحمام وقول ابي الحسن في رد من زعم ان فيه شفاء العين كذبوا انه يغتسل فيه الجنب من الحرام والزاني والناصب وهو شرهما وكل من خلق الله ثم يكون فيه شفاء العين وفي رواية اخرى تعليل النهي بانه يغتسل فيه من الزنا ويغتسل فيه ولد الزنا والناصب وهذه وان لم تدل على النجاسة الا انها لا تخلو عن تاييد لها فتمسك بها بناء على ان الظاهر من التعليل بيان الحكم بنجاسة الغسالة لا يقدح عدم نجاسة بعض من ذكر فيها كولد الزنا فان الخبر لا يسقط عن الحجية باشتماله على ما يخالف ظاهره الدليل الظني بل القطعي وكيف كان فالانصاف يقتضي حصول الظن القوي البالغ حد سكون النفس من مجموع ما ذكر باشتهار الحكم بين القدماء مع كونه مما لا يمكن ان يستند فيه الى شيء سوى ورود الرواية بالخصوص فلا اشكال في حجية الروايات المنجبرة بمثل هذه الشهرة المعتضدة بالاتفاقات المحكية مضافا الى ان المحكي عن المبسوط اضافة الرواية الى اصحابنا الظاهر في اشتهارها بينهم خلافا للمحكي عن المفيد في رسالته الى ولده وسلار مع ما تقدم منه من نسبة القول بالنجاسة الى اصحابنا فلعله اراد الشهرة القريبة من الاتفاق وتبعهما الحلي والمحقق والشهيدان وعامة المتاخرين على ما حكي بل عن الحلي الاجماع على الطهارة والظاهر انه استنبط الاجماع من قاعدة الطهارة وعموم طهارة عرق الجنب ولا يخفى ضعفه وضعف ما عن شرح الموجز من ان القول بالنجاسة للشيخ وهو متروك ولا مستند لهم سوى الاصل والعمومات واطلاق طهارة عرق الجنب المنزل على ما عرفت ثم انه لا فرق كما عن المنتهى بين كون الجنب رجلا او امراة ولا فرق في الوطي بين ان يكون وطي امراة او لواطا او وطي بهيمة او وطي ميتة وان كانت زوجته وسواء كان مع الجماع انزال ام لا والاستمناء باليد كالزنا قال اما الوطي في الحيض والصوم فالاقرب الطهارة وفي المظاهرة اشكال انتهى ولعل وجه الحكم بالطهارة في الوطي في الصوم والحيض ان المتبادر من الجنابة من الحرام كون الحرمة من جهة الفاعل والقابل لا من جهة نفس الفعل واما الاستمناء فهو نكاح اليد كما في الرواية والفرق بين الرجوع الحائض والميتة مما لا يخفى خلافا لكاشف اللثام فسوى بين الكل في النجاسة ومما ذكرنا يظهر وجه الاشكال في المظاهرة من حيث ان التحريم مستند اليها حيث جعلها كظهر الام او الى نفس الفعل لعارض عرضها كالحيض ويظهر مما ذكرنا حكم الوطي الممنوع منه لمرض ونحوه ولا فرق في العرق بين الحادث حال الفعل والموجود بعده واما السابق الباقي الى حال الفعل فهو ظاهر والمناط في التحريم هو التحريم الواقعي مع عدم تحقق الحلية الظاهرية فلو انتفى الاول كالواطي امراة باعتقاد انها اجنبية او تحقق الثاني كالواطي للشبهة فالحكم الطهارة وعن المنتهى انه لو وطي الصغيرة اجنبية والجنابة به حكم الجنابة ففي نجاسة عرقها اشكال ثم ان المحكي عن المعالم انه حكى الاسكافي انه فرق في مختصره بعد الحكم بنجاسة عرق الجنب من الحرام وكذا عند الاحتياط من عرق جنابة الاحتلام ثم اعترض في المعالم بعدم الوقوف له على موافق ولا على دليل وهو كذلك الا ان يقال ان تلك الجنابة لا تتصف عليها انها من حلال وكونها من حرام ايضا وان كان غير معلوم فيلحق بالجنابة وربما يوجه بان الجماع من حرام لانه من فعل الشيطان وان كان الشخص غير مكلف فهو الاحتياط لاجل ذلك وهو بعيد وكيف كان فيرده الاصل وعموم طهارة عرق الجنب واما عرق الحائض والنفساء فالمحكي عن جماعة منهم المحقق في المعتبر الاجماع على طهارته والاقوى نجاسة عرق الابل الجلالة وفاقا للمحكي عن الشيخين والقاضي والمصنف في المنتهى وما لابنه المحقق الاردبيلي وتلميذه في المدارك وتلميذه في الذخيرة وجزم في الرياض مصرحا بشهرته بين القدماء وعن الغنية والمراسم نسبته الى الاصحاب وان اختار الطهارة في الاخير وتبعه في ذلك الحلي والمحقق والمصنف في كثير من كتبه وعامة المتاخرين عدا قليل منهم كما مر للاصل والعمومات المندفعة بصحيحة هشام بن سالم لا تاكل من لحوم الجلالة وان اصابك شيء من عرقها فاغسله وحسنة ابن البختري لا تشرب من البان الجلالة وان اصابك من عرقها فاغسله ثم ان ظاهر الصحيحة الاولى كالحسنة بل عدم اختصاص الحكم بالابل خلافا للمحكي عن الاكثر فخصوه بها وهو الاقوى اقتصارا فيما خالف القواعد على مورد العمل من الروايات المخالفة لها وان كانت صحيحة **والعاشر**

في الفقاع

من النجاسات الفقاع كتابا ولا خلاف ظاهرا في نجاسته وعن الانتصار والغنية الاجماع عليه وكذا نقل عن المصنف وجماعة من المتاخرين والظاهر ارادتهم الاجماع من كل من قال بنجاسة الخمر مطلقا ويدل عليه مضافا الى المستفيضة من الاخبار بكونه خمرا المستلزم لثبوت احكامها له اما لثبوت الموضوع واما لعموم المنزلة او لاختصاصها بالاحكام الشائعة التي من اظهرها النجاسة صدا لتحريم رواية ابي جميلة عن يونس قال اخبرني هشام بن الحكم انه سئل الصادق عن الفقاع فقال لا تشربه فانه خمر مجهول فاذا اصاب ثوبك فاغسله وضعف سندها مجبور بما عرفت والمراد من الفقاع على ما عن مجمع البحرين والمغنيات انه ما يتخذ من ماء الشعير وعن السيد في الانتصار والرانيات انه كان يعمل منه ومن القمح وعن الشهيد كان قديما يتخذ من الشعير

غالبا ويضع حتى يحصل له نشيش وكانه الا ان يتخذ من الزبيب وعلى كل حال فالمعتبر الصدق العرفي الا ان المحكي عن الاسكافي انه قال انه حرام لنشيشه وغليانه ويظهر منه اعتبار النشيش وهو كما قيل نفخ صوت الماء وصعوده اذا غلا وهو ظاهر الشهيد الثاني في ض حيث قال ان الاصل في الفقاع ان يتخذ من ماء الشعير كما ذكره في الانتصار لكن لما ورد النهي معلقا على التسمية ثبت له ذلك سواء عمل منه ام من غيره اذا حصل فيه خاصته وهو النشيش ونحوه في ضه وعن السيد المرتضى انه نقل عن ابي هاشم الواسطي ان الفقاع نبيذ الشعير فاذا نش فهو خمر وفي كشف الغطاء انه يعتبر فيه ان يوضع في محل حتى يحدث فيه فوران و نشيش وفي حاشية المدارك ان الحرمة والنجاسة يدوران مع الاسم والغليان دون الاسكار وفي شرح المفاتيح ان نجاسته وان لم يكن مسكرا هو المعروف من اصحابنا لتعليق الحكم على الاسم واطلاق الحرمة عليه منوطا بالغليان وخبره في الحدائق مستدلا بصحيحة ابن ابي عمير قال كان يعمل لابي الحسن الفقاع في منزله قال ابن ابي عمير ولم يعمل فقاع يغلي ونحوها رواية اخرى وفي صحيحة ابن يقطين في شرب الفقاع الذي يعمل في السوق ويباع لا ادري كيف يعمل ولا متى عمل الى ان اشربه قال لا احبه فان ظاهر قوله ولا متى عمل ان الحرام منه ما يبقى حتى يحصل له فوران وعلى اي حال فظاهر النصوص ومعاقد الاجماع عدم اعتبار الاسكار فيه وقد نسبه في ش الى ظاهر الاصحاب وتقدم في شرح المفاتيح ان نجاسته وان لم يكن مسكرا هو المعروف ويؤيده عد الفقاع في كلامهم نجسا على حدة غير المسكرات وعن الغنية كل شراب مسكر نجس والفقاع نجس بالاجماع وعد في الوسيلة من النجاسة الخمر وكل شراب مسكر والفقاع بل المصرح به في مجمع البحرين وكشف الغطاء كونه مما لا يسكر قال في الاول هو شيء يتخذ من ماء الشعير وليس بمسكر لكن ورد النهي عنه وفي الثاني انه شراب مخصوص غير مسكر يتخذ من الشعير غالبا وفي تحفة الطب انه من الانبذة ولا يسكر ولكن الانصاف ان ظاهر الاخبار الدالة على انها خمر او بمنزلتها اعتبار الاسكار فيه سيما بملاحظة ما دل على ان الله لم يحرم الخمر لاسمها وانما حرمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر الا ان يلتزم بانه يحصل منه فتور وان لم يبلغ حد السكر كما في كشف الغطاء وليس منه ماء الشعير الذي يتعاطاه الاطباء للغذاء منه لان الظاهر انه يحصل منه فتور ولا يبلغ حد السكر وليس كماء الشعير وحق الكلام في ان الظاهر بعض ما تقدم اختصاص الفقاع في لسان ما من ماء الشعير دائما او غالبا وعليه لا وجه لتعميم الفقاع في الادلة لما عداه ودعوى وضعها للقدر المشترك بين الكل ممنوع الا ان يقال بعد الاختصاص وضعا لا انصرافا

الاقوى طهارة عين المسوخات ولعابها وفاقا للمشهور بل المجمع عليه كما ستعرف للاصل والعمومات الدالة على طهارة سؤر كل حيوان من السباع والوحوش ما عدا الكلب كما في رواية البقباق المتقدمة في باب السؤر خرج منه الخنزير وخصوص ما دل على طهارة سؤر السباع التي بعضها من المسوخ وما دل على طهارة ميتة ما لا نفس له ومنه الزنبور والعنكبوت والجراد والوزغ والعقرب وما دل على جواز التمشط بالعاج وهو من المسوخ وما دل على استعمال وبر الارانب وما دل على طهارة سؤر مطلق الطير فمنه الطاووس والوطواط وما دل على طهارة العقرب والوزغ والفار التي هي من المسوخ هذا كله مضافا الى السيرة القطعية في بعضها خلافا للمحكي عن ط فقال لا يجوز بيع الاعيان النجسة كالكلب والخنزير وجميع المسوخ انتهى والظاهر عطف الجميع على المثال لا الممثل وعنه في كتاب الاطعمة من ان المسوخ كلها نجسة وعن الايضاح في كتاب الصيد نسبة القول بالنجاسة الى المفيد والشيخ في ف وابن حمزة وسلار وعن غاية المرام ان اكثر المتقدمين على منع بيع المسوخ بناء على نجاستها واكثر المتاخرين على الجواز وربما احتمل استفادة القول بالنجاسة من بعض هؤلاء من جهة قوله بنجاسة لعاب المسوخ فان المحكي عن ابن حمزة وسلار في الوسيلة والمراسم وعن الاصباح نجاسة اللعاب كما احتمل في كلام الشيخ ارادة النجاسة اللغوية بمعنى الخباثة الموجبة لثبوت بعض احكام النجاسة ويشهد له مضافا الى ما عنه في ف من جواز التمشط بالعاج واخذ الامداد منه مدعيا عليه الاجماع ما عنه في الاقتصاد ان غير الطير على ضربين نجس العين ونجس الحكم فنجس العين هو الكلب والخنزير فانه نجس العين نجس السؤر نجس اللعاب وما عداه على ضربين ماكول وغير ماكول فما ليس بماكول كالسباع وغيرها من المسوخات مباح السؤر وهو نجس الحكم انتهى وكيف كان فما تقدم من الادلة كاف في طهارة عينها وسؤرها ولعابها ومما ذكرنا من الادلة يظهر الوجه في طهارة الثعلب والارنب والفارة والوزغة مضافا الى ما دل على جواز تذكية الاولين والروايات الخاصة في الاخيرين خلافا للمحكي عن الشيخ في موضع من ط فجعل الاربعة كالكلب والخنزير في وجوب اراقة ما باشرته من المياه وغسل ما مسته بيبوسة وعن الوسيلة الكلب والخنزير والثعلب والارنب والفارة والوزغة وجسد الذمي والكافر والناصب يجب غسل ما مس هذه رطبا ورش ما يابسا وللمحكي عن المقنعة فجعل الاخيرين كالكلب والخنزير في غسل ما مسا برطوبة ورش ما مسا بيبوسة ونحوه ما عن سم وللمحكي عن الحلبيين في نجاسة الاولين وعن الغنية الاجماع عليه وللمحكي عن القاضي فالحق الوزغة والمستند في الكل لو صحت الحكايات عدة من الروايات ففي المرسل سألته عن الرجل يمس الثعلب والارنب او شيئا من السباع حيا او ميتا قال لا يضره ولكن يغسل يده وفي الصحيح عن الفارة الرطبة قد وقعت في الماء تمشي على الثياب ايصلي فيها قال اغسل ما رايت من اثرها وما لم تره فانضحه بالماء والخبر المروي من قرب الاسناد عن الفارة والعقرب واشباه ذلك يقع في الماء قال يسكب منه ثلث مرات وقليله وكثيره بمنزلة واحدة ثم يشرب ويتوضا منه غير الوزغ فانه لا ينتفع بما يقع فيه ونحوه ما عن الوضوء ولا يخفى ان ذلك كله معارض بالعمومات والخصوصات في طهارة الاربعة المذكورة واضعف من الكل القول بنجاسة لبن الجارية كما عن الاسكافي للعلوي الضعيف المعلل بعلة ضعيفة مشعرة بالاستحباب وهي ان لبنها يخرج من مثانة امها واضعف من الكل نجاسة ذرق الدجاج وقد تقدم في البول والغائط وافرط من الكل في الضعف احتمال نجاسة الحديد وتخيل حسن الاحتياط كما حكي عن بعض المتوهمين انه

كان يجتنب كل الجزء المقطوع من البطيخ بالحديد نعم لا بأس بالحكم باستحباب غسل اليد او مسه لخباثة بالطين فيه المعبر عنها في الاخبار بالنجاسة
لو نقر عمار في الرجل فاخذ اظفاره بالحديد او اخذ من شعره وحلق قفاه فان عليه ان يمسحه بالماء قبل ان يصلي قلت فان صلى ولم يمسح ذلك بالماء قال
يمسح بالماء ويعيد الصلوة لان الحديد نجس وقريب منها موثقته الاخرى وفي رواية ابي بصير عن الصادق عن امير المؤمنين لا يجوز الصلوة في شيء من
الحديد فانه نجس ممسوخ وهي على ظاهرها مما خالف للسيرة الكاشفة عن كون الطهارة من الضروريات عند العوام والخواص ويجب بالوجوب الشرطي او التكليفي
ازالة النجاسة مع الامكان عن الثوب والبدن المستجمعين للصلوة بالاجماع المحقق في الجملة وبالسنة والكتاب المتواترة ولو كانت النجاسة ملاصقة
لهما مع عدم تأثيرها لم يجب لازالة الا اذا امتنعا عن حمل النجاسة كما سيأتي وذكر الثوب من باب المثال فان الواجب ازالة النجاسة عن كل ما يصلي فيما يستقل
من الخف والقلنسوة من عدم جواز الصلوة في النجس ففي مكاتبة خيران الخادم المتقدمة في مسئلة الخمر في الثوب الذي اصابه خمر قوله لا تصل فيه فانه رجس د
بمقتضى التعليل على عدم جواز الصلوة في كل نجس وقوله في رواية ابي بصير المتقدمة في طهارة الحديد لا تصل في شيء من الحديد فانه نجس ممسوخ فانه وان
كان النهي للتنزيه والمراد بالنجاسة الخباثة الا انه يستفاد منه ثبوت حرمة الصلوة في النجس الحقيقي وقوله في رواية وهب بن وهب السيف بمنزلة الرداء
تصلي فيه ما لم تر فيه دما بناء على عدم دخول السيف فيما لا يتم الصلوة فيه واوضح منها الاخبار الآتية فيما لا يتم الصلوة فيه فان الظ كون ذلك كالاستثناء
من كلية المنع عن الصلوة في النجس مع انهم عدوا من ذلك الخاتم والدملج والخلخال والسيف والسكين والحاصل ان الظ من النص والفتاوى ان المناط
في بطلان الصلوة صدق الصلوة في النجس الا ما ثبت استثناؤه كما سيأتي في مسئلة ما لا يتم الصلوة فيه وح فلو قلنا بجواز حمل النجس فلا بد في معرفة
ما يصلي فيه وتميزه عن المحمول من الرجوع الى العرف فانهم يفرقون بين الخاتم والثوب الملفوف لكائن مع المصلي فلو حمل عمامة تحت ابطه لم يصدق
انه صلى فيها والظ ان العصابة المشدودة على الاعضاء مما يصلي فيه دون المحمول نعم يرتفع الحاجة الى التميز بين المحمول وما يصلي فيه اذا قلنا بالعفو
عن نجاسة كل ما لا يتم الصلوة فيه سواء كان من الملابس ام من غيرها لان ما تتم به الصلوة داخل في الثياب قطعا وغير معفو عنه بالفرض كما تعرف الكلام
ايضا اذا قلنا بالمنع عن المحمول كما عن ظ الاصباح والسرائر والجواهر والجامع وجملة من كتب المصنف والموجز وظ البيان حيث حكموا بفساد الصلوة
بحمل قارورة مشدودة الرأس فيها نجاسة ولم يظهر لهم مستند عدا ما ربما يظهر من المروي من قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن الرجل يكون
فيه العذرة فتهب الريح فتسفي فتصيب ثوبه ورأسه يصلي فيه قبل ان يغسله قال نعم ينفضه ويصلي الخ فانها ظاهرة في وجوب النفض ونحوه ما ورد في فارة المسك
اذا كان مع المصلي قال لا بأس اذا كان زكيا اما بناء على ان المراد التطهير عن النجاسة العرضية فيثبت المط واما بناء على ارادة الذكوة في مقابلة المأخوذة من الميتة
بناء على نجاسة الفارة اذا اخذت من ميتة فيدل على عدم جواز استصحاب الميتة ويلزمه بعدم القول بالفصل المنع عن استصحاب غيرها من النجاسات الا ان يلتزم بالفرق
بناء على ان المنع عن الميتة ليس لنجاسته ولذا منع منها من يطهرها بالدباغ كالاسكافي وحكي في المقاصد العلية عن بعض المنع من الصلوة في جلد السمك
الميتة مع طهارته وان رده بعدم الدليل ومنه يظهر سقوط الاستدلال على المدعى ايضا برواية عن الرجل يصلي ومعه تيرة من جلد حمار ميت قال لا يصلح ان تصلي
وكيف كان ففي المسئلة محل اشكال لعدم نهوض ما ذكر لاتمام المطلب لذا نفى المحقق فيما حكي عن المعتبر بالجواز وتبعه جماعة منهم المحقق الثاني الا ان الانصاف
ان عدم الجواز لا يخلو عن قوة لصدق الصلوة في الشيء اذا كان محمولا فانه الظ من لفظ في وان كان هو الثلابس بالشيء واستعماله الا ان التتبع في استعماله
في الاخبار يشهد بان المراد الاعم منه ومن المصاحبة ويشهد له ما تقدم من رواية الصلوة في السيف وموثقة ابن بكير في باب اللباس قوله فالصلوة
في بوله وروثه وقوله لا تصل في منديل يعرق فيه وصل في منديل قد تمسح به وهذا يؤيد اصل المطلب فان النهي وان كان محمولا على التنزيه الا ان الظ منه ملاحظة
احتمال النجاسة فيدل على المنع لو علم بنجاسته واوضح منه ما دل على جواز الصلوة في خرقة الحناء اذا كانت طاهرة ويجب ازالة النجاسة ايضا للطواف
الواجب والمندوب لانها صلوة الا ان الطائف في المسجد وعن المساجد بلا خلاف على الظ المصرح به في محكي شرح السرائر وشرح الجمل والمفاتيح وعن جرم
عن الشهيدين الظ كونه اجماعيا وعن اللوامع حكاية الاجماع عن العاملي والظ انه اراد به الشهيد والاصل فيه قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا
المسجد الحرام فرع حرمة دخولهم المسجد على نجاستهم وقد مر في نجاسة الكافر ان المراد بها هنا ولو بالقرينة النجاسة الشرعية فيدل على المنع من ادخال
كل نجس وقوله جنبوا مساجدكم النجاسة بناء على ان الظاهر ارادة هذا المعنى دون مسجد الجبهة ودون موضعها من الارض لتسميته للصلوة باسم شرف
اجزائها وفي صحيحة الثمالي عن ابي جعفر ان الله اوحى الى نبيه ان طهر مسجدك واخرج منه من يرقد بالليل ومر بسد الابواب هذا كله مع ما علم من الشرع من وجوب
تعظيم المساجد كما يستفاد من احكام المساجد وآداب دخولها ومنه يعلم وجوب ازالتها من الضرائح المقدسة والمصاحف مع ما علم من زيادة احترامها
على المساجد وكذا المشاهد بناء على ما يظهر من الاخبار ان كل مسجد كان مكانا لمقام نبي او وصي صلوات الله وسلامه على جميع الانبياء والاوصياء
فامر الله ان يذكر فيه فاحترامه يستلزم احترام مدفن النبي والوصي صلوات الله وسلامه عليهما بطريق اولى نعم لو قلنا بان وجوب الازالة عن المسجد
ليس للاحترام بل الحكمة الامن عن تنجس المصلين فانه موضع اعد للصلوة لم يتعد الى غيره واحتيج في اثبات الحكم في المشاهد والمصاحف الى
دليل آخر ولم نعثر عليه عدا ما ربما يظهر من الشهيد الثاني من وجوب تعظيمها واحترامها ولو فيه ان المسلم حرمة الاهانة والاستخفاف لا ترك التعظيم

فراتبه مختلفة غير محصورة ولا دليل على وجوب الاعلى بناء على تسهيل الامر على العباد الا ان اللازم عقلا وشرعا هو الاحترام فوق ما يتصور الا انا
نقول كما لا يحرم ترك بعض الاحترامات فلم يصل من الشرع ما يدل على وجوب هذا الاحترام ولذا لم يفت المشهور بحرمة دخول الجنب في المشاهد وحرمة
مس جلد المصحف ولكن الانصاف ان المركوز في اذهان المسلمين من مقدار احترامهما يقتضي وجوب الازالة فتهديها في غير خط المصحف واما فيه
فلا اشكال في وجوب الازالة بفحوى حرمة مس المحدث له ثم انه هل يختص المنع في المساجد وما الحق بها في المتقدم ام يعم غيرها ظاهر الاية والرواية هو
الثاني وفي اللوامع عن الكفاية انه المشهور بل هو ظ معقد نفي الخلاف في السرائر بل صريحه حيث قال لا خلاف بين الامة كافة في ان المساجد يجب ان تجنب
وتجنب النجاسات العينية وقد اجمعنا بلا خلاف في ذلك بيننا على ان من غسل ميتا له ان يدخل المسجد ويجلس فيه فضلا من دخوله ومروره فلو كان
نجس العين لم يجز له ذلك انتهى وقريب منه المعتبر على الاجماع الاول ومنع الاجماع الثاني قال فانا نمنع الاستيطان كما نمنع من على جسده نجاسة
ويقيح اثبات الدعوى بالمجازفات هذا مضافا الى السيرة المستمرة في ازالة النجاسات الغير المتعدية عن المسجد مثل العذرات اليابسة للاصل وعدم
دلالة الاية على المدعى لتطرق احتمال ورودها مورد الغالب من ان تجويز الدخول لهم كما كانوا عليه قبل نزول الاية يستلزم سراية النجاسة الى
المسجد قطعا واما النبوي فالمراد بالنجاسة فيه اما المصدر يعني جنبوا مساجدكم عن ان تتنجس واما الاسم وعليه فهو ظاهر في النجاسات العينية
وكيف كان فلا يدل على تحريم ادخال المتنجس مطلقا الا بالاجماع المركب يمكن منعه بناء على تخصيص المنع بعين النجاسة الملاصقة له او بقيد ان
لم يتعد اليه بناء على انه هنا محرم وقد نقل عن العلامة الطباطبائي الميل الى الحرمة هنا ولو لم يتعد بجعل المدار على احد الامرين التعدي وهتك
الحرمة مع انه ضعيف لا حجة فيه الا عموم الاتفاقات المحكية الموهونة بمصير كثير من المتأخرين الى الخلاف كالاجماع المحكي عن بل دعوى الاجماع
المنعقدة من الحلي على جواز ان يجلس من غسل ميتا في المسجد وان انكرها المحقق بعد تسليم الاجماع على تحريم ادخال النجاسة مط بناء منه على تنافي
الاجماعين كما زعمه الحلي ايضا ونحن لا نسلم التنافي فنأخذ برواية الحلي ونطرح درايته شكر الله سعيه هذا مضافا الى ما دل من الروايات على جواز
دخول الحائض المسجد ففي صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر قالا قلنا له الحائض والجنب يدخلان المسجد ام لا قال الحائض والجنب لا يدخلان
المسجد الا مجتازين وفي اخرى لا بأس ان يمرا في سائر المساجد ودعوى ارادة بيان الجواز في مقام توهم المنع عن الدخول من حيث حدث الجنابة والحيض
فلا ينافي المنع من حيث النجاسة ممنوعة لو لم يكن الحيثية الاخرى غالبة المصاحبة مع تلك الحيثية ومن المعلوم ان الحائض لا ينفك عن النجاسة
غالبا بل وكذا الجنب بناء على ان المتعارف عدم ازالة النجاسة عن الحشفة الا عند ارادة الاغتسال كما يظهر من الاخبار الواردة في بيان كيفيته
فترك الاستفصال يفيد العموم لا شبهة ويؤيده بل يدل عليه ما ورد في صحيحة معاوية بن عمار في المستحاضة ومنها واذا لم يثقب الدم الكرسف توضأت
ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء لكن لا يبعد ان يراد بالمسجد هنا مصلى المرأة في بيتها كما يلوح من صدر الرواية وغيرها من الروايات الاخر الواردة
في ان المرأة اذا طمثت في الصلوة تقعد عند مسجدها فلاحظ وفي عدة اخبار ان المستحاضة تطوف بالبيت بعد العمل بما يجب عليها ففي موثقة عبد
الرحمن بن ابان وكل شيء استحلت به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت وظاهر الطواف المندوب هذا كله مضافا الى ما علم من السيرة على عدم
منع اصحاب القروح والجروح ومن به الدم القليل عن الجمعة والجماعات وعدم منع الناس عن المرور في المساجد لاجل الاغراض الاخر كالمرافعة كما
في زمان امير المؤمنين ومذاكرة العلم كما في زماننا هذا بالنسبة الى المسجد الاعظم بالكوفة الى غير ذلك من الاغراض وعدم تحريم تمكين الصبيان
مع ان الانصاف يقتضي القطع بنجاستهم ثم ان الظاهر ان المسجد يصدق على ارضه وفضائه وسطحه وجدرانه ظاهرها بل وباطنها وان كان ظاهر تحريم
ادخال النجاسة عدم تحريم تلويث ظواهر جدرانها من الخارج الا ان معاقد الاجماعات يشملها ويلحق به فرشه كالبواري وكذا الابنية المحصورة وحكي
عن ظاهر الاتفاق عليه قيل ويشعر به عبارة مجمع البرهان ولعله لان المتبادر من تجنب المساجد عن النجاسة كما ان تجنب الانسان نفسه عنها يتم
بتجنيب ثيابه وما يلازمه غالبا او دائما ثم ان الظ ان وجوب ازالة النجاسة عن المسجد على الفور بلا خلاف ظاهر او عن شرح الجعفرية نسبته الى الاصحاب
لا لاجل الامر بل لقرينة المقام حيث ان الحكمة فيه اما الاحترام واما من جهة كونه معدا للصلوة فانا نقطع بان المراد من النبوي ليس هو مجرد تجنيب المسجد
عن النجاسة في زمان من الازمنة المستقبلة مع ان المستفاد من الاجماع على حرمة تنجيس المسجد تجنيبها بمنع احداث النجاسة فيها هو تحريم ابقائها
بناء على ما هو الظ في المقام من ان المناط هو وجود النجاسة فيها من دون فرق بين الوجود الاولي والثانوي ثم ان الظ انه لا اشكال في كونه كفائيا
بالنسبة الى من استجمع شرائط هذا التكليف ويظهر مما عن كري وجوبه على من ادخله ولعل المراد ان فعل الغير مسقط لا بدل ولعله لاستصحاب
الحرمة بالنسبة اليه فكما يحرم عليه الاحداث يحرم عليه الابقاء بناء على ما عرفت من ان مناط الحرمة هو الوجود المشترك بين الحدوث والبقاء ولكن
هذا لا ينافي الوجوب الكفائي بالنسبة الى من عداه فكما انه يعاقب على الوجود الاول يعاقب على الوجود الثاني فلو ترك الكل عوقبوا اجمع هذا على
ترك الواجب العيني ومن عداه على ترك الكفائي ولو فعله هذا سقط عن الباقي لا من باب الاتيان بالواجب الكفائي وكذا العكس لو فعله الباقون سقط
عنه من باب السقوط لا البدلية ووجوبه الكفائي ثابت على تقدير ترك من عين عليه نظير وجوب نفقة الولد الفقير عينا على الوالد وكفاية على

سائر الناس لكن التحقيق على ما مكان ذلك بالنسبة الى عنوان الواحد المستفاد وجوبه من دليل واحد فان المفروض ان الازالة الواجب على من ادخل النجاسة واجبه بعنوان له وجوب التجنب الشامل لجميع المكلفين ثم انه لو اشتغل التارك للازالة بعبادة بنى صحتها وفسادها على النزاع المشهور في مسئلة الضد ويظهر من بعض مشايخنا عدم ابتناء الصحة عليه لان الفساد على تقدير حرمة الضد فرع وجود الدليل على فورية وجوب الازالة حتى فيما اذا اشتغلت ذمته بواجب موسع وهو ممنوع فان الدليل ان كان هو الاجماع فلم يثبت وان كان دليلا لفظيا فهو معارض بما دل على عموم وجوب ذلك الموسع ومع فقد المرجح يثبت التخيير ولازمه الصحة نعم لو ارتكب مباحا يكون عليه حراما وفيهما لا يخفى فان منع الاجماع على الفورية في مقام اشتغال الذمة بواجب موسع ان كان من جهة مجرد اشتغال الذمة فلا تعارض بينهما لان دليل الواجب الموسع كدليل اباحة الشيء انما يفيد جواز فعله من حيث هو فلا ينافيه عروض الحرمة من جهة منافاته لواجب مضيق ولذا لا يعارض بادلة فورية الواجبات على القول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد الخاص ما يدل على اباحة المباحات وان كان المنع من جهة خصوصية اخرى غير اشتغال الذمة فهو منع للفورية كما يشهد اطلاقات كلمات المجمعين ونقلة الاجماع ومما ذكرنا يظهر فساد التعارض بين ما دل على فورية الوجوب وما دل على عموم الوجوب لجميع ازمنة الواجب الموسع كفساد اخذه بينه وبين ادلة اباحة الضد في غير العبادات مع ان التعارض لا يجدي في المقام بعد استفادة الفورية من مساق الوجوب لان الغاء الفورية يكون كالغاء المقيد والغاء اصل الوجوب خلاف الاجماع هذا مع ان ما ذكره من التخيير المقتضي للصحة فاسد لان المدار في العموم من وجه على التوقف في مادة الاجتماع والرجوع الى الاصول والاصل هنا فساد الواجب الموسع للشك في تعلق الامر به اما الازالة فهي مباحة قطعا لعدم فورية الضد الموسع مع ان صحتها لا يتوقف على اباحتها مع انه لو سلمنا التخيير فهو لا يقتضي الصحة لان الغرض التخيير بين البناء على فورية وجوب الازالة حتى يحكم بالفساد وبين البناء على وجوب الواجب الموسع وعدم فورية الازالة حتى يحكم بالصحة فلا بد من اختيار المجتهد او المقلد لاحدهما وليس هذا من باب التخيير بين فعل الازالة وفعل الصلوة حتى يصح الصلوة وعفي في الثوب والبدن عن دم القروح والجروح اللازمة وهي التي لم ترقأ كما عن المحقق الثاني والمستمرة الجريان بحيث لا ينقطع اصلا او ينقطع زمانا لا يتسع لاداء الفريضة مع ازالتها كما فسره في الروض واعتبار الاستمرار بهذا المعنى كانه مذهب الاكثر كما في مفتاح الكرامة قال ان الظاهر من كلام الاكثر ان المدار على المشقة والحرج وكلامهم يعطي لزوم الاستمرار على وجه لا يتيسر الصلوة بلا دم فيكون حالها حال السلس والمبطون والمستحاضة ودائم النجاسة انتهى وما استظهره من عبائر الاكثر هو الظاهر منها في اول النظر ففي المقنعة اعتبار سيلان الدم عن دم القروح اذا شق ازالته ولم يقف سيلانه وعن التذكرة اعتبار المشقة وعن سيلة وكشف الالتباس القروح الدامية والجروح اللازمة وعن ق والغنية اعتبار اللزوم في القروح والجروح والمراد باللزوم كما عن كره لزوم الدم وفسره في الروض عبارة المص وفي تع وس والبيان وكره اعتبار عدم الرقوء والرقي هو انقطاع الدم وسكونه كما عن لك والمدارك ولعل هذا كله للاقتصار في مخالفة الاصل على المتيقن من النص والفتوى ولذا زاد المص في نه على ما حكي اعتبار الضرورة في العفو واوجب ابدال الثوب مع الامكان محتجا بزوال المشقة وكان المضمرة سماعة قال سألته عن الرجل به القروح والجروح لا يستطيع ان يربطه ولا يغسل دمه قال يصلي ولا يغسل ثوبه كل يوم الا مرة فانه لا يستطيع ان يغسل ثوبه كل ساعة وعن مستطرفات السرائر عن البزنطي عن العلا عن محمد بن مسلم قال قال ان صاحب القرحة التي لا يستطيع ربطها ولا حبس دمها يصلي ولا يغسل ثوبه في اليوم اكثر من مرة دلت الموثقة بمقتضى تعليلها والمضمرة بمفهوم قيدها على ان الوجه في عدم وجوب غسل الثوب ازيد من المرة هو عدم تيسره فدلت على وجوب الازالة اذا تيسرت بغير الغسل كالابدال وعلى وجوب الازالة اذا كان له زمان فتور الدم كان له فترة كما في كره وكشف اللثام وعن المعتبر وكشف الالتباس خلافا للمحكي عن الشيخ في يه والمحقق والشهيد الثانيين وجماعة بل نسبه بعض الى الاكثر تارة والى المشهور اخرى فلم يعتبروا في ظاهر كلامهم استمرار الجريان ولا ابدال الثوب ولا مراعاة الفترات لكثير من الروايات المطلقة مثل رواية ابي بصير قال دخلت على ابي جعفر ع وهو يصلي فقال لي قائدي ان في ثوبه دما فلما انصرف قلت له ان قائدي اخبرني ان بثوبك دما فقال لي ان بي دماميل ولست اغسل ثوبي حتى تبرأ الخ فان الظاهر المقطوع تمكن الامام من ازالة الدم عن الثوب من ابداله والمتعارف من الدماميل ان لها فترة احيانا بل في كثير من الزمان وفي رواية سماعة اذا كان بالرجل جرح سائل فاصاب ثوبه من دمه فلا يغسله حتى يبرأ وينقطع الدم والمراد بالسيلان ليس استمرار الجريان بمعنى عدم الفترة بل المراد انه لم ينقطع عنه الدم بل يسيل احيانا في مقابل ما اندمل واشرف على الاندمال فاطلاق المشتق انما هو باعتبار الملكة دون الحال او باعتبار كون التلبس بالمبدأ اكثريا او صحيحة ليث المرادي قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يكون به الدماميل والقروح فجلده وثيابه مملوة دما وقيحا وثيابه بمنزلة جلده فقال يصلي في ثيابه ولا يغسلها ولا شيء عليه وموثقة عبد الرحمن قال قلت لابي عبد الله ع الجرح يكون في مكان لا يقدر على ربطه فيسيل منه الدم والقيح فيصيب ثوبي فقال دعه فلا يضرك ان لا تغسله وصحيحة محمد بن مسلم عن الرجل يخرج منه القروح فلا تزال تدمي كيف يصلي قال يصلي وان كانت الدماء تسيل والمراد بقوله لا تزال تكرر الخروج دفعة بعد دفعة لا استمرار الجريان واتصال الدم وهو نظير قولهم لا يزال فلان يتردد الى بيت فلان او يقول هذا القول ويشهد له قوله وان كانت الدماء تسيل فان الظاهر كونه

من بعض

من بعض الافراد الخفية للمسئلة لا كونه نفس المسئلة فالمعنى يجوز لهذا الشخص الذي به جروح لا تزال تدمي الصلوة في جميع الاحوال حتى حال سيلان الدم فافهم وفي رواية الجعفي قال رأيت ابا جعفر ع يصلي والدم يسيل من ساقه والظ ان ما كان بالامام كان من الجروح المتعارفة التي لا يزال يسيل منها الدم وموثقة عمار عن الدماميل تكون بالرجل فتنفجر وهو في الصلوة قال تمسحه وتمسح يده بالحائط او بالارض ولا يقطع الصلوة لم يستفصل بين الكثير والقليل مع انه حكم في غير واحد من الاخبار بانقطاع الصلوة بالرعاف اذا لم يقدر على ازالته في الصلوة وكيف كان فظاهر الروايات كون الامر في هذا الدم اسهل مما تقدم عن المحقق والمص والشهيد وغيرهم ثم لا يبعد حمل كلمات اكثر من تقدم النقل منه على ما حملنا عليه الاخبار فيكون المراد بالقروح والجروح اللازمة في محكي ق والغنية الذي هو معقد الاجماع هي التي لم ترقأ كما تقدم عن المحقق الثاني تفسير اللزوم به في كلام المص هنا وان اعترضه في ض بان هذا ليس مذهبا للمص الا ان الاعتراض غير وارد كما اعترف به ولده في المعالم منتصرا للمحقق الثاني بان الظ من هذا الوصف ارادة كون الجرح باقيا غير مندمل ومجرد كون العلامة لم يصرح بهذا القول في غير هذا الكتاب لا يسوغ حمل اللفظ على خلاف ظاهره سيما مع ما هو معلوم من حال العلامة قده من عدم الالتزام بالقول الواحد في الكتاب الواحد فضلا عن الكتب المختلفة انتهى وكذا يمكن حمل الدامية في كلام من اعتبرها على معنى السائلة الذي تقدم في تفسيره رواية سماعة المتقدمة من كون اطلاق المشتق باعتبار كون التلبس بالمبدأ اكثريا او باعتبار التلبس بالملكة فيكون مقابلا لما خرج عن هذا الوصف بان جف رطوبتها واشرف على الاندمال وبهذا الوجه يظهر ان ما عن كره من ان المراد باللزوم لزوم الدم بمعنى عدم انقطاعه اصلا لا استمرار الجريان واتصاله حتى ينافي ما استظهرناه في تفسير اللازمة تبعا للمحقق الثاني وصاحب المعالم ويؤيد ارادة هذين المعنيين من اللازمة والدامية جمع المص قده في القواعد بينهما وبين التقييد بمشقة الازالة فان المراد بهما لو كان ما لم ينقطع سيلانه لم يحتج الى اعتبار مشقة الازالة لان المشقة حاصل لزوما ومما ذكرنا يقدر على حمل سائر الاوصاف المذكورة في كلمات من تقدم كعدم الرقي وعدم وقوف السيلان ونحو ذلك على عدم البرء وبقاء المادة الموجبة لسيلان الدم احيانا لا على حصول الفترة في جريان الدم نعم كلمات كثير منهم بظاهرها او صريحها يأبى عن هذا المعنى الذي اعتبره جماعة على ما تقدم النقل عنهم والغاء ظاهر صحيحة ابن مسلم ورواية الجعفي المتقدمتين بناء على ما ذكرنا في تقريبه لا يلائمها فقد تبين مما ذكرنا عدم اعتبار استمرار الجريان وعدم حصول الفترة في العفو واطلاق الاخبار بل ظهورها في عدمه واما مشقة الازالة فهل هي معتبرة شخصا في العفو حتى يكون مدارا وجودا وعدما او الاعتبار في العفو بنوعها حتى يكون حكمة نظير العفو عن قليل الدم وجهان الظاهر الاول وهو ظ كل من استدل على العفو بلزوم المشقة كما عن المعتبر والمنتهى وفقه القرآن للراوندي وابني ادريس وزهرة والفاضلين وهو الاقوى لانه المنصرف للاطلاقات بحكم الغلبة بل هو المنوط به الحكم في تعليل موثقة سماعة المتقدمة ولا ينافي عدم التزام المشهور بمورد التعليل من حيث عدم ايجابهم لغسل الثوب في اليوم مرة لانه لو سلم الاجماع على عدم وجوبه ولو على سبيل التخيير مع الابدال الا انه يمكن حمل قوله لا يغسل في اليوم الا مرة على نفي مطلوبية ازيد من مرة معللا بعدم التيسر وكيف كان فالتعليل دليل على ان رفع احكام النجاسة لاجل الحرج الشخصي لا النوعي الا ان يق ان التعليل انما هو لحكم الشخص السائل حيث فرض تعذر غسل الدم وربطه فلا يدل على ان الحكم مط منوط بالمشقة وكيف كان فاذا حصل الحرج في الازالة بالكلية فلا يجب ولو مع تيسر التخفيف وازالة البعض ولا ابدال الثوب خلافا للمحكي عن يه فاستشكل في وجوب ازالة البعض والمحكي عنها وعن نهى فاوجب الابدال معللا بانتفاء المشقة ونفي الترخص لانتفاء المعلول عند انتفاء علته وجعل شارح ضه الابدال لازما لكل من اعتبر المشقة وفيه نظر فان من الجائز ان يكون مشقة الازالة عن البدن كافية في الرخصة ونفي الحكم عن الثوب فان المستند هي الاخبار وهي منصرفة الى الغالب وهي صورة مشقة الازالة عن البدن كافية في الرخصة وصورة التمكن من ابدال الثوب بل يمكن حمل كلام كل من اعتبر المشقة على مشقة الازالة راسا فيكون ذلك مسوغا لوجوده في الثوب وان تيسر ابداله فيكون الثوب والبدن هنا بمنزلة شيء واحد فيرجع وجوب الازالة عن الثوب فقط بمنزلة تخفيف النجاسة ويؤيده ما سيجيء من الاجماع على عدم وجوب عصب الجرح وتقليل الدم وكيف كان فابدال الثوب وان تيسر خلاف ظ الاخبار من حيث السكوت عن ابدال الثوب مع ان الغالب تيسره للغالب هذا ويزيده وضوحا عدم التفصيل في الموثقة الاخيرة بين التمكن من ازالة البعض ومن الابدال ومن بقاء الثوب الملوث اذا كان عليه ثياب اخر وعدم التمكن من ذلك بل صريح بعضها مثل روايتي ابي بصير والجعفي الحاكيتين لفعل الامام ع بل هو خلاف ظ الاصحاب حيث انهم وان اختلفوا في ضابط ما يعفى عنه من حيث اعتبار دوام السيلان وعدمه الا انهم جعلوا هذا الدم في موضع العفو كما يحكى جعله في سيلة والجمل وط نظير دم البراغيث فقال في الاول ويحكى للثانيين اما ما لا يجب ازالة قليله ولا كثيره فهو دم البراغيث والبق والسمك والجراح اللازمة والقروح الدامية انتهى ومن هنا اعترض في المعالم على ما ذكره في هي بما حاصله ان اللازم عدم ثبوت خصوصية لهذا الدم من مطلق الدم فان ايجاب ازالة البعض مع عدم المشقة يقضي بوجوب التحفظ مع كثرة التعدي وذلك ثابت في مطلق الدم بل في مطلق النجاسات مع ان ظ جماعة من الاصحاب ان الخصوصية هنا ثابتة عند الكل وان اختلفوا في مقدارها قال [illegible] الفاضل الشيخ علي في بعض مصنفاته ان الشيخ نقل الاجماع على عدم وجوب عصب الجرح وتقليل الدم بل يصلي وكيف كان وان سال وتفاحش الى ان يبرأ وهذا بخلاف المستحاضة والسلس والمبطون اذ يجب عليهم الاحتياط وتقليل النجاسة بحسب الامكان

ثم ان الظاهر من الاخبار بحكم التبادر هو اختصاص العفو بغير ما تعدى منه في غير محل الضرورة كما عن هي واستحسنه في محكي المعالم وفصل في الحدائق
بين ما تعدى اليه بنفسه وبين ما تعداه المكلف بان وضع يده الطاهرة على دم الجرح وهو حسن وان كان الاقتصار على غير المتعدي احسن وان كان
ظ المؤنة الاخيرة هو العفو مطلقا فتامل ثم ان الظاهر انه لو لاقى هذا الدم نجاسة اخرى فلا عفو كما صرح به بعض وعن شرح المفاتيح انه متفق عليه
ووجهه ظ نعم الظاهر ثبوت العفو عن الفضلات الطاهرة المتنجسة به اذا كانت في محله كالقيح والعرق ونحوهما مما لا ينفك عن الجرح غالبا
واما ما ينفك عنه ففيه اشكال والمرجع في الجروح والقروح الى العرف والظاهر ان الكي من مثل الجروح والظاهر ان دم جروح الغير بمنزلة النجاسة
الاخرى ويستحب لصاحب القروح ان يغسل ثوبه في كل يوم مرة للموثقة والمضمرة المذكورتين ومال في الحدائق الى وجوبه وجعل الاقرب في به
عد والظاهر انه المشهور ويحكم غسل الثوب بدله ومنها ايضا ما دون سعة الدرهم البغلي باسكان الغين وتخفيف اللام او بالفتح والتشديد
من الدم المسفوح الكائن على الثوب اجماعا مستفيضا كالاخبار والبدن كالثوب عند الاصحاب كما نص على الظ وان كانت الاخبار مختصة بالثوب
عدا رواية مثنى بن عبد السلم عن الصادق قلت له اني حككت جلدي فخرج منه دم فقال ان اجتمع قدر الحمصة فاغسله والا فلا وربما حمل على ارادة المقدار
واعترض بان هذا المقدار ربما يبلغ اضعاف الدرهم وربما احتمل كون الحمصة بالخاء المعجمة والمراد به اخمص الراحة وفيه ما لا يخفى من حيث الخلل
في العربية نعم يمكن حملها على ان الظاهر ان خروج مقدار الحمصة من البدن او الاملاء لا انتشاره بنفسه في البدن بقدر سعة الدرهم كما هو شان الدم
الخارج من البدن غالبا حيث انه مجتمع اولا سيما اذا خرج مستديرا ثم ينتشر بنفسه وكيف كان فالظ انه لا اشكال في الحاق البدن بالثوب وان ابيت
الا عن ان مقتضى العموم وجوب ازالة الدم يقول مطلقا عن البدن منعنا وجه شمول هذا العفو ان بعض اخبار الرعاف ونحوها ان دل على ذلك
الا ان المتبادر منها ما يبلغ الدرهم لان الرعاف في الصلوة يوجب تلويثا اكثر من ذلك من البدن غالبا مع العمدة في الحاق البدن بالثوب تارة
والثوب بالبدن اخرى الى غير ذلك من التعديات عن ظواهر النصوص هو الاجماع المستفاد من رسالة المسئلة انها من المسائل المفروغ عنها الان
مشاهدة فان كل واحد منهم حتى يستبعد الاطلاع عليها ومن هنا يمكن تحصيل الاجماع في رؤس المسائل التي نعلم بعدم تعرض الفقهاء لها عادة
من غير جماعة قليلة فضلا عن فروع المسئلة ثم سعة الدرهم هل هي نهاية للرخصة او للمنع توقف فيه الفاضلان في النافع وكره والمحكي عن السيد
في الانتصار وسلار هو الاول والاظهر هو الثاني وهو المحكي عن الصدوقين والشيخين والفاضلين والشهيدين وبه صرح في سيلة وحكاه
شارح ضه عن علم الهدى في صريح الجمل وظ الانتصار وعن فخر الاسلام في حاشية الكتاب الظ انه المش كما اعترف به الشارح المذكور كما عن
المسالك وكشف الالتباس بل قيل ان المحكي عن ظ السرائر وصريحها وعن الخلاف وكشف الحق الاتفاق عليه وربما يناقش في دلالة عمائة
الاخيرين في معقد الاجماع كعبارة الحلبي وابن سعيد في اشارة السبق والجامع على هذا القول وفيه نظر والمتبع هو الدليل وهو عموم ما دل على
وجوب ازالة النجاسة للصلوة وخصوص ما دل على وجوب ازالة الدم خرج المتيقن وبقي المشكوك وخصوص مصححة ابن ابي يعفور قلت للصادق ما تقول في دم
البراغيث قال ليس به باس قلت انه يكثر ويتفاحش قال وان كثر وتفاحش قلت فالرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم ثم يعلم فينسى ان يغسله فيصلي
ثم يذكر بعدما صلى ايعيد صلوته قال يغسله ولا يعيد صلوته الا ان يكون مقدار الدرهم مجتمعا فيغسله ويعيد الصلوة الخ ولا اشكال في الرواية
كما في كره من جهة الامر بغسل ما دون الدرهم مع عدم وجوبه اجماعا لان الامر محمول على الارشاد لئلا يلاقيه شئ فينجس به ومرسلة جميل عن بعض
اصحابنا عن الباقر والصادق لا باس بان يصلي الرجل في الثوب وفيه الدم متفرقا شبه النضح وان كان قد راه صاحبه قبل ذلك فلا باس به ما لم يكن
مجتمعا مقدار الدرهم ولا يقدح الارسال لان المرسل جميل ولا ابن حديد لان الراوي عنه ابن عيسى الذي كان يخرج من قم من يروي عن الضعفاء
ويعتمد المراسيل فكيف يروي بنفسه عن الضعيف الا ان يكون عنده قرينة على صحته مثل كون الرواية معلوم الانتساب الى من يروي عنه هذا المراسيل
فكيف يروي بنفسه عن الضعيف الا ان يكون عنده قرينة الضعيف ورواية الجعفي عن الباقر في الدم يكون في الثوب قال ان كان اقل من الدرهم
فلا يعيد الصلوة وان كان اكثر من الدرهم وكان قد راه ولم يغسله حتى صلى فليعد صلوته الخبر ويؤيدها الرضوي وما دل على تحديد المقدار بالدينار
الذي هو قريب من الدرهم كما عن الوسائل ويشهد للقول الاخر حسنة ابن مسلم المروية في الفقيه عن الباقر قال قلت له يكون الدم في الثوب علي وانا
في الصلوة قال ان رايته وعليك ثوب غيره فاطرحه وصل في غيره فامض في صلوتك ولا اعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم وما كان اقل من ذلك
فليس بشئ رايته او لم تره وان كان اكثر من مقدار الدرهم فضيعت غسله وصليت فيه صلوات كثيرة فاعد ما صليت فيه ويقابله بدليل رواية الجعفي
المتقدمة وفيه ان الظاهر في امثال المقام ان الحد للحكم والمعيار به هو المذكور في الشرطية الاولى فلا بد من ادخال ما هو خارج عن الشرطيتين في
موضوع الشرطية الثانية دخولا موضوعيا ان امكن والا فالحاقه بها في الحكم بان يقال ان الاقتصار على هذا الفرد من جهة كونه غالبي الافراد كما فيما
حيث ان الغالب ولو بحسب عقيدة الناظر في سعة الدم اما القطع بكونه اقل من الدرهم واما القطع بكونه اكثر وان اتفاق كون الدم مقدار الدرهم تحقيقا
بعيد جدا بل الغالب اما الزيادة واما النقصان انتهى نعم هذه العلة غير متحققة في مقدار الدم بالنسبة الى الواقع هذا مع ان الادخال الموضوعي في نظائر

المقام شايع بان يراد من الاكثر من الدرهم الدرهم فالاكثر منه نظير قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين وما ذكر في تحديد انقطاع كثرة سفر المكاري
ونحوه بان يقيم في بلده اكثر من عشرة ايام بان الحد العشرة وما ذكر في تحديد الفصل بين الرجل والمراة في الصلوة باكثر من عشرة اذرع ونحو ذلك مما ذكرنا
من تحديد مما التعرض لاصل الدرهم يظهر الجواب عن رواية ابن مسلم فان الظ من المشار اليه في قوله وما كان اقل من ذلك هو نفس الدرهم لا ما زاد
عليه فهذه الرواية كالجعفي وعلى اي تقدير فلا يعارض ما ذكرنا من الصحيحة والمرسلة كالصحيحة لكونها اظهر دلالة واشهر عملا واوفق برواية الحلبي
وعلى فرض التكافؤ فلا بد من الرجوع الى العمومات المانعة عن الصلوة في النجاسة وخصوص الدم وربما يعكس الامر فيدعى ان المراد بالدرهم في الصحيحة
والمرسلة هو ما زاد منه تنزيلا على الغالب لعدم معرفة مقدار الدرهم الا بالزيادة عليه الاندلية المراد الحكم المحكي لحقيقة بل ربما يستظهر ذلك من فتاوى
كثير ممن تقدم على الفاضلين حيث انه لم يعنون الخلاف في المسئلة قبل الفاضلين واستشهد على ذلك بالحكاية عبارة الانتصار والخلاف
وكشف الحق والجامع حيث ان الظاهر من مثل هذه العبارة هو ما نسب اليهم الا ان كلامهم في الانتصار مشعر بارادة الزيادة قال ويؤيد ذلك بانه
لم يعنون هذا الخلاف قبل الفاضلين انتهى وفي كلا الاستظهارين نظر اما ما استظهره من الفتاوى فمخالفة لظواهر اكثرها كما يظهر بالتامل في
عبائرهم ولو جاء ما يوهم خلاف ظواهرها الى النص من كلامهم ولذا لم ينسب احد ممن عنون هذا الخلاف القول الاول الى غير سلار حتى صرح رح
ضه بانه لم يظهر الخلاف قبل الفاضلين الا من سلار وعلم الهدى على ما قيل مع تصريحه بخلافه في الجمل واما ما استظهره من الصحيحة
والمرسلة ففيه ما لا يخفى ثم الظاهر ان المراد بالدرهم ليس هذا الدرهم المتعارف الذي وزنه ستة دوانيق قطعا لان الاصحاب بين من قيده بالوافي
الذي وزنه درهم وثلث درهم من الدرهم المتعارف كالمحكي عن الفقيه والهداية والمقنعة والانتصار والغنية بل قيل انه معقد الاجماع في الثلثة
الاخيرة وبين من قيده بالبغلي كالفاضلين ومن تاخر عنهما وعن كشف الحق انه مذهب الامامية والبغلي على ما في كره باسكان الغين منسوب
الى راس البغل ضربه الثاني في ولايته بسكة كسروية ووزنه ثمانية دوانيق والبغلية تسمى قبل الاسلام بالكسروية فحدث لها هذا الاسم في الاسلام
والوزن بحاله وجرت في المعاملة مع الطبرية وهي اربعة دوانيق فلما كان زمن عبد الملك جمع بينهما واتخذ الدرهم منهما واستقر الاسلام على ستة
دوانيق وهذه التسمية ذكرها ابن دريد وقيل منسوب الى بغل قرية بالجامعين كان يوجد بها دراهم سعتها من اخمص الراحة لتقدم الدراهم على
الاسلام قلنا لا ريب في تقدمها وانما التسمية حادثة فالرجوع الى المنقول اولى انتهى وعن الحلي ان البغلي منسوب الى مدينة قديمة يقال لها بغل
من بابل بينها وبينها قريب من فرسخ متصلة ببلدة الجامعين تجد فيها الحفرة والغسالون والنباشون دراهم واسعة شاهدت درهما من تلك الدراهم
وهذا الدرهم اوسع من الدينار المضروب بمدينة الاسلام المعتاد يقرب سعته من سعة اخمص الراحة قال وقال بعض من عاصرته ممن له اطلاع
باخبار الناس والانساب ان المدينة والدراهم منسوبة الى ابن ابي البغل رجل من كبار اهل الكوفة اتخذ هذا الموضع قديما وضرب هذه الدراهم الواسعة
فنسب اليه الدرهم البغلي وهذا غير صحيح لان الدراهم البغلية كانت في زمن الرسول وقبل الكوفة انتهى والظ ان المخالفة بينه وبين المحكي
عن ابن دريد في وجه التسمية كما ان المحكي عن المهذب من ان البغلي بفتح الغين وتشديد اللام هو الذي سمعناه من الشيوخ ره قال العبد فلما
في كره واتباع المش بين الفقهاء اولى من اتباع المنقول عن ابن دريد انتهى راجع الى مثل ذلك ايضا ثم الظاهر ان البغلي والوافي واحد ولذا جمع بينهما
في كره وعن اكثر كتب المتاخرين وهو قضية الجمع بين الاجماع المنعقد المحكي عن الانتصار والغنية وبين نسبة البغلي الى مذهب الامامية
فلا يسمع دعوى الاتفاق على ان المراد بالبغلي والوافي درهم واحد كان وزنه ثمانية دوانيق وح فما في المدارك من الاشكال في ذلك من جهة ان
الواجب حمل الخطابات الواردة عن الائمة صلوات الله عليهم على المتعارف في زمانهم وان البغلي ترك في زمان عبد الملك وهو مقدم على زمان
الصادق والمسئلة قوية الاشكال محل نظر لان غير واحد من الروايات من مولينا الباقر والظ عدم هجر اطلاق الدرهم على البغلي في زمانه فان مولد
الصادق كما قيل قبل وفات عبد الملك بثلث سنين وربما يدفع هذا الاشكال كما عن شيخنا البهائي بان الواجب حمل كلامهم على ما يوافق
زمان النبي لان احكامهم متلقاة عنه وهي عندهم مثبتة في صحيفة باملاء رسول الله ص وخط علي صلوات الله عليهما واليهما الطاهرين وفيه
نظر ظاهر لان ذلك لا ينافي في جواز التعبير بالدرهم بما يوجب باصطلاح اهل زمانهم ثم ان ما ذكرنا من مغايرة هذا الدرهم لدراهم الاسلام انما ينفع مع
معرفة سعته والا فمجرد العلم بوزنه لا ينفع وليس هنا ما يعلم منه ذلك الا ما عرفت من الحلي من شهادته بانه بمقدار اخمص الراحة وعن ابن
ابي عقيل تحديده بمقدار اخمص الكف بالدينار وعن الاسكافي تحديد الدرهم بعقد الابهام الاعلى من غير تعرض لكونه البغلي او غيره وفي المعتبر ان
الكل متقارب ولا ريب ان كلام العماني لتحديد الدرهم والاسكافي لم يتعرض لخصوص البغلي او غيره وفي المعتبر ان الكل متقارب ولا ريب ان كلام
العماني لتحديد الدرهم والاسكافي لم يتعرض لخصوص البغلي نعم نسبه في المعتبر تقديره بالحلي الى الاشهر وتبعه في ذلك شارح ضه وفي الروض جزم بقبول
شهادة الحلي واعترضه ولده في المعالم بان الشهادة يعتبر فيها التعدد **اقول** ولعله من باب حصول الاطمينان بل القطع بقوله لا من باب الشهادة
والاحوط بل الاقوى الرجوع فيه الى الاقل لانه المتيقن في تخصيص عموم ما ازالة مطلق النجاسة وخصوص الدم وربما يمنع من ذلك بان العمومات

مخصصة قطعا بالدرهم فضلا الدرهم من حيث المقدار ونحوه من احدهما يجب ازالته والآخر لا يجب فلابد فى المشتبه منهما من الرجوع الى الاصل وهو
استصحاب بقاء الثوب على صحة الصلوة وفيه نظر ظاهر لانه قاسر على الشبهة المصداقية كما لو شك فى كون الدم مما يعفى عنه او من غيره كالحيض وهو باطل
ثم انه لا خلاف فى عدم العفو عن الزائد عن المقدار المذكور واذا كان مجتمعا وفى المتفرق الزائد عن ذلك المقدار على تقدير الاجتماع خلاف والحق عدمه ونبسط المقال فى
دم نجس العين بما الحيض ونحوه وعلل بتضاعف النجاسة بملاقاته لنجس العين وهو مبنى على ثبوت تضاعف النجاسة او المتنجس
ذلك نحو ان تضاعف النجاسة على اربعة وجوه تنجس المتنجس وتنجس نجس العين بنجاسة نجس العين كموت الكافر ونجاسة المتنجس كصيرورة ما شاء
المتنجس خمرا وحكمها ان الحكم الشرعى ان كان مترتبا على نفس عنوان النجس او المتنجس فلا ينبغى الاشكال فى وجوب ترتيب حكم العنوانين فاذا قال الشارع
الكافر حكمه كذا والميتة حكمها كذا فالكافر الميت يجتمع فيه الحكمان الا ان يكونا متماثلين متضادين او يكون احدهما قابلا للتداخل بحسب الآخر كما اذا
الكافر حكمه كذا والميتة حكمها كذا فالكافر الميت يجتمع فيه الحكمان وقد يشكل التداخل فيما اذا قال الشارع يجب نزح الثلثين مثلا
لو دل الدليل على وجوب غسل ما اصابه البول مرتين وما اصابه الدم مرة فيكفى المرتان وان كان الحكم الشرعى مترتبا على النجاسة فان كان مترتبا على مطلق النجاسة
للكافر ولا يعين للميتة وفرضنا الملاقى كل منهما بحيث يشمله مادة الاجماع وان كان الحكم الشرعى مترتبا على النجاسة فان كان مترتبا على مطلق النجاسة
فلا اشكال فى اتحاد الحكم فلو قال الشارع يجب غسل كل نجس مرتين كفى المرتان ونحو لولا فى الثوب لفرد من النجاسة اذ المتنجس لا يقبل الاتصاف بالنجاسة
لامتناع تحصيل الحاصل وان كان الحكم الشرعى مترتبا على نجاسة خاصة كما اذا ثبت بالدليل ان نجاسة الخنزير حكمها كذا ونجاسة الدم المعفو عنها
ولم يثبت ان نجاسة البول كذا او ثبت خلافه فالظاهر تضاعف النجاسة سواء جعلنا النجاسة صفة منتزعة عن الاحكام الشرعية التى حكم بها الشارع
على العنوانات النجسة والاجسام الملاقية لها ام جعلناها صفة اصلية يتفرع عليها تلك الاحكام اذ لا استحالة فى قيام نجاستين فى جسم واحد اذا كانا
متغايرتين بان كشف عن ذلك تغاير احكامهما سيما الواردة فى النجاسات الواصفة فى لسانه وعفى ايضا عن مطلق نجاسة ما لا يتم الصلوة فيه منفردا
كالتكة والجورب بل هو نعل مخصوص معرب والقلنسوة بضم السين وشبههما لا الاصل فى ذلك قبل الاجماع المستفيض بل المحقق فى الجملة قوله
فى رواية ابن سنان كلما كان على الانسان او معه مما لا يجوز الصلوة فيه وحده فلا باس ان يصلى فيه وان كان فيه قذر مثل القلنسوة والتكة والكمرة والنعل
والخفين وما اشبه ذلك واقتصر بعضهم على خمسة بل لا الكمرة فى الرواية بالجورب ولعل مراده التمثيل لا الملفوظ امثل وما اشبه ذلك فى الرواية
جهة عليه والمراد بعدم جواز الصلوة فيه عدمه من جهة صغره لا من جهة نقصه ولا من جهة اشتمالها على فرج كثير لا تستر العورتين فيدخل فى الموضوع
الخاتم والسوار والدملج ومثل ابن ادريس بحد السيف والسكين ولعل مراده كما فى كشف اللثام السير والنجاد لا نفسهما او غلافهما بقرينة انه خص الحكم
بالملابس الا ان يلتزم بارادة ما يعم السيف من الملابس بان يراد منها كلما يصدق الصلوة فيه وقد عدد فى بعض الروايات انه صلى فى السيف
ما لم ير فيه دم وربما يعد العمامة من ذلك كما عن الصدوق وحمل على الصغيرة التى لا تستر وربما يقال ان العمامة بهيئتها لا تستر وفيه نظر ويرد ايضا
صحيحة العيص بن القسم عن الرجل يصلى فى ثوب المرأة وازارها ويعتم بخمارها قال نعم اذا كانت مأمونة دلت على عدم جواز الصلوة فى العمامة مع العلم
بنجاستها ثم ان الظاهر من الروايات المشتملة على عنوان الصلوة فيما لا يتم الصلوة هو اختصاص العفو بالملابس وفاقا للمحكى عن صريح السرائر
وظ الاكثر منهم المصنف والشهيد فى ذكره وهى والبيان بل ظ كل من عبر بقوله يجوز الصلوة فيما لا يتم الصلوة فيه منفردا فان ظ الصلوة فى الشئ التلبس
به حال الصلوة فلا يشمل مثل الدراهم والعصا المحمولة فى الجيب فى العصابة المشدودة على الجرح او على العين وجها خلافا للمحكى عن المصرى فى
والشهيد بن فى كرى وشرح الالفية والمحقق الثانى فى جامع المقاصد واصحاب المدارك والذخيرة والدلائل وظ التنقيح فعمموا الحكم لغيرها ولعله لقوله فى
الرواية المتقدمة كلما كان على الانسان او معه وفيه انه ذيله وهو قوله فلا باس ان يصلى فيه ظاهر فى الاختصاص بالملابس اذ لا يقال انه صلى فى
الدراهم خلافا للمحكى فى مفتاح الكرامة عن كل من لم يخص الحكم بالملابس ويعتبر ايضا كونها فى محالها لانه المتبادر من اطلاق النص ومعاقد
الاجماع وعلى ما ذكرنا فلو شد تكته على وسطه او حملها على عاتقه لم يجز الصلوة فيها وكذا لو اتخذ القلنسوة بيده بناء على المنع من حمل النجاسة فى الصلوة
الا ان يقال ان العفو عن الملابس التى لا يتم الصلوة فيها مستلزم للعفو عن المحمول الذى لا يتم الصلوة فيه بطريق اولى لان التلبس بالنجاسة
اقوى من الحمل مع ان الظ ان الكمرة فى الرواية وهو كيس يجعل فيه الذكر خوفا من سراية النجاسة عند الاحتلام ليس فى الصلوة ملبوسا ولا فى محله
الا ان يقال ان التلبس بالنسبة اليه شدة فى الوسط ليجعل فيها الذكر عند مخافة الاحتلام فتامل ثم ان قول المصنف فى مقام التعميم وان تنجس
بغير الدم كالمستدرك اذ لا مجال لتوهم اختصاص الحكم بالدم فهو لمجرد التوضيح ثم لما ذكر ما يعفى عن ازالته شرع فى كيفية الازالة فيما يجب ازالته
وينبغى ان يعلم اولا انه لا اشكال فى انه يعتبر فى التطهير ازالة عين النجاسة واثرها الكاشف عن وجود العين لا العرض الباقى منها على المحل
ولو كان ذلك ايضا جوهرا فى الحقيقة لاستحالة انتقال العرض الا ان هذا لا يصدق عليه عرفا احد عنوانات النجاسات ولو صدق فلا ريب فى انصراف
الاطلاقات الى العنوانات العرفية فلون الدم الباقى فى الثوب بعد المبالغة فى غسله بحيث لا يخرج منه الاجزاء اللونية الا ببعض العلاجات غير متعارفة
لا يصدق عليه ولا ينصرف اليه عنوان الدم فلا يحكم بنجاسته نعم ما دام يحكم عليه عرفا بوجود الدم فيه وان احتاج ازالته الى عصر شديد او فرك

بل يحكم بنجاسته وكثيرا ما يحصل الشك فى بعض المواضع وبما ذكرنا يحصل الجمع بين ما ادعى عليه الاجماع من عدم وجوب ازالة العرض من اللون و
الرائحة كما عن المعتبر وبين ما عن المصنف فى هى والنهاية من الجزم بوجوب ازالة اللون مع الامكان وعن النهاية وجوب ازالة الطعم لسهولتها وعنها ايضا لو بقيت الرائحة
واللون وعسر ازالتهما ففى الطهارة اشكال وفى محكى جامع المقاصد ان المراد بالعسر العسر عادة فلو كانت بحيث تزول بمبالغة كثيرة لم يجب ثم قال وهل
تتعين نحو الاشنان والصابون ام يتحقق العسر بمجرد الغسل بالماء اذا لم يزل بكل محتمل والاصل يقتضى الثانى والاحتياط يقتضى الاول انتهى والمراد بالعسر
ما كان ناشيا عن المبالغة فى الغسل على النحو المتعارف دون نقل الوصول الى السبب المتعارف للازالة فانه داخل فى تعسر الازالة ولا مدخلية لكيفية التطهير
ثم بعد زوال العين عرفا لو عولج المحل فاستخرج منه لون تلون الماء به ففى نجاسة هذا الماء اشكال من انه تغير بعين النجاسة ومن ان العين غير موجودة عرفا
فكانت بمنزلة التغير الحاصل من المجاورة بعد الملاقاة وعلى الاول فالظ تنجس الثوب ثانيا بهذا الماء الملون المستخرج منه ولا مانع من التزامه لان
الاجزاء اللطيفة لم يحكم بنجاستها من جهة انا لم نحكم النجاسة بالموجود العرفى للاعيان لا الوجود الواقعى المفهوم بالدقة الحكمية والتراهين الانية باستكشاف
وجود الجوهر من وجود عرضه الذى يستحيل انتقاله منه ثم الى غيره والمسئلة محل تامل الاكثر على وجوب تعدد الغسل عن البول فى الثوب والبدن عن
المعتبر دعوى الاتفاق ويدل عليه الاخبار فى الثوب والبدن ففى صحيحة ابن مسلم قال سئلته عن البول يصيب الثوب قال اغسله مرتين ونحوها صحيحة ابن
ابى يعفور وعن ابى اسحق النحوى قال سئلته عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين فانما هو ماء وسئلته عن الثوب يصيبه البول
قال اغسله مرتين ونحوها فى المتن ما عن الحلى فى مستطرفات السرائر نقلا عن جامع البزنطى وفى صحيحة ابن مسلم عن الثوب يصيبه البول قال اغسله
فى المركن مرتين وان غسلته فى ماء جار فمرة واحدة ولكن فى اخبار الاستنجاء من البول ما يظهر منه الاكتفاء بالمرة ولو تم هذا الظهور امكن التفصيل
بين الاستنجاء من البول ما يظهر منه الاكتفاء بالمرة ولو تم هذا الظهور امكن التفصيل بين الاستنجاء وغيره لا ان احتمال التعدد ظاهر فى الاصابة
من الخارج والمسئلة محل اشكال وتقدم بعض الكلام فى الاستنجاء فراجع ثم الاقوى اعتبار ورود الماء على المحل فلو عكس انفعل الماء ولم يفد
المحل طهارة للاصل ولعموم ما دل على انفعال القليل وان كل نجس منجس وعدم جواز التطهير بالنجس خرج من القاعدتين الاخيرتين الماء الوارد
على النجاسة وبقى المورود مضافا الى انصراف الغسل الى هذا النحو اذا كان الماء قليلا ومضافا الى ظهور ادلة الصب فى تعيين الورود وحملها
على ارادة مطلق الملاقاة وذكر الصب من باب الغلبة يحتاج الى قرينة وبذلك تقيد اطلاقات ظهور الغسل لو فرض عدم انصرافها الى صورة
الورود ثم لا فرق فيما ذكر بين الاناء وغيره فان استقرار الماء فى الاناء بعد صبه منه لا ينافى اعتبار الورود بل هو نظير الماء المستقر فى الثوب قبل العصر
فالعبرة بالورود فى اول الامر كما نبه عليه فى الذكرى لخبر ايضا بعد استثناء الاناء ونحوه من عموم اشتراط الورود ومن هنا يظهر انه لا ينافى ما ذكرنا
صحيحة ابن مسلم الواردة فى غسل الثوب فى المركن فانه لا دلالة فيه على جواز جعل الماء فى المركن اولا ثم نقل الثوب فيه بل المتبادر جعل الثوب فى المركن
وصب الماء عليه ولا يقدح استقراره لغسالته قبل العصر كما ذكرنا ولذا عدل فى كرى عن الاستشهاد بها للتقوية عدم الفرق بين الورودين الى رواية
ابن محبوب وفيها السؤال عن الجص توقد عليه العذرة وعظام الموتى فيجصص به المسجد فقال ان الماء والنار قد طهراه فان الغالب فى تعجين
الجص ان يجعل الماء اولا فى الاناء ثم يجعل فيه الجص ولا يخفى وهن دلالة الرواية ثم ان الاقوى الحاق سائر النجاسات بالبول فى لزوم التعدد اذا غسلت
بالقليل للاصل وفقد الاطلاقات عدا مثل قوله اذا اصابك النجاسة اهل الاناء فاغسله وقوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل وشبههما
والظ ورودها فى بيان وجوب اصل الغسل وعدم جواز الصلوة قبله مضافا الى فحوى قوله فى رواية ابى العلاء المتقدمة وصحيحة البزنطى فانما
هو ماء فان المراد من ذلك والله كان بيانا لعدم وجوب الدلك لا انه يظهر منه ان الاكتفاء بالصب لرقة البول فغيره يحتاج مضافا الى الصب الى الدلك لمزيل العين ولا ينافى ذلك ما ورد من انه لا حد للاستنجاء الا النقاء مع ما للقائل بالتعدد فيه لجواز اختصاص هذا الحكم كما اختص مما
بالعفو هذا كله فيما اذا غسل بالقليل وسيأتى حكم الغسل بالكثير والجارى ولا بد من العصر فى غسل الثوب ونحوه مما ينفذ فيه ماء الغسالة
على المشهور كما عن جماعة بلا خلاف يعرف كما عن الحدائق بل عند علمائنا كما عن المعتبر مستدلا بانه كما عن هى بدخول العصر فى مفهومه فهو صب ويؤيده
مضافا الى تبادره من غسل الثوب بل ومن الامر بغسل الثوب بجعل تعارف العصر بعد غسل الثياب قرينة على ارادة العصر وان لم نقل بدخوله
فيه وضعا او انصرافا سيما مع ان المركوز فى الاذهان كون النجاسة نوعا من الوسخ فى نظر الشارع فاذا فى الاخبار بحسب قابليتها من حيث
الصلابة وعدمها ما تقدم فى الاخبار من التعبير بتطهير البدن بالصب وفى تطهير الثوب بالغسل مضافا الى حسنة الحلبى بابن هاشم فى بول الصبى
قال تصب عليه الماء فان كان قد اكل فاغسله غسلا وقوله فى موثقة ابى العضل اذا اصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله وان مسه جافا
فاصبب عليه الماء ثم لو فرضنا عدم العلم بدخول العصر فى مفهوم الغسل كفانا الشك فى ذلك لما تقدم من الاصل وفقد الاطلاق وعلله جماعة
فيهى كما فى محكى هى مع صدقه بان اجزاء النجاسة لا تزول الا به ولان الماء القليل ينجس بها فلو بقى فى المحل لم يطهر وزاد فى محكى هى على ذلك
الاخير الاستناد الى قوله فى رواية ابى العلاء فى بول الصبى يصيب الثوب قال تصب عليه الماء قليلا ثم تعصره وكانه حمل الصب فى الرواية على

اكل وفيه نظر كما في دعوى عدم زوال اجزاء النجاسة الا بالعصر كيف وبول الصبي لا بد من ان يزول اجزائه مع عدم وجوب العصر فيه اتفاقا وبعض ان
المتنجس او ومنه فالعمدة في الاستدلال بعد الشهرة والاتفاق المحكي هو الوجه الاول والثالث وعليهما فاللازم فيما يحتاج الى تعدد الغسل عصران
كما هو المحكي عن صريح السرائر والمعتبر وهو لازم حيث في ذكر الوجه الاول بل لازم كل من لم يتعرض للعصر المحكي عن كثير من كتب الشيخ والاصحاب والنافع بل لعله هو
اكتفائهم عنه بالغسل والاميل عدم قولهم بوجوب العصر مع ما سمعت من دعوى المعتبر الاتفاق على وجوبه وكيف كان فوجه لزوم تعدد العصر على الوجه
الاول واضح واما على الثالث فلان بقاء الغسالة المتنجسة بعد الغسلة الاولى يوجب انفعال الماء الثاني فيخرج عن قابلية التطهير فان القدر الثابت من
الاجماع ولزوم الحرج هو ان الماء الثاني لا ينفعل بملاقاة نفس المحل واما عدم انفعاله بملاقاة الغسالة الباقية في المحل فلم يقم عليه دليل يخرجه من عموم
ادلة انفعال القليل هذا مضافا الى ان حكمة تعدد الغسل لعلها حصول خفة النجاسة بالغسلة الاولى لترفع بالمرة في الثانية وما دام ماء الغسل في المحل
لا يعلم حصول الخفة بل ربما يظن عدم حصولها نعم تظهر الثمرة بين الوجهين فيما اذا غسل في المرة الثانية بالكثير او الجاري فان العصر يسقط راسا على الاول
الثالث ولذا افتى في ض تبعا للمص والشهيد والمحقق الثاني وصاحب الموجز وشارحه بل يحكى عن بعض من عاصرناه نفي الخلاف منه الا ان المصرح به في
البحار وجوبا القائل بالتعدد في غير القليل ولعله لازم من ادخل العصر في مفهوم الغسل حيث عرفت انه يكفي الثالث وفي ذلك فاللازم الحكم بوجوب العصر في
الجاري لولا قوله في مرسلة الكاهلي كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر ويثبت الحكم في الجاري بضميمة عدم القول بالفرق بين المطر والجاري بل يمكن اجراء الحكم
في الكثير ايضا لاجل عدم القول بالفرق ظاهرا مضافا الى قوله في بعض الروايات مشيرا الى غدير الماء ان هذا لا يصيب شيئا الا طهره مضافا الى ما ورد من ان ماء الحمام
بمنزلة الجاري فالاقوى عدم وجوب العصر في الكثير والجاري وفاقا للاكثر على الظ ومن جميع ذلك يظهر قوة الاكتفاء بالغسلة الواحدة في الجاري والكثير
في البول وغيره مضافا في البول الى ما تقدم من صحيحة ابن مسلم وان غسلته في ماء جار فمرة واحدة ونحوها الرضوي ويمكن الاستدلال بها على ثبوت الحكم
في غير البول بضميمة عدم القول بالفصل ومما ذكرنا في دليل العصر يعلم وجوب الدق والتغمير فيما يتعسر عصره كالفراش الغليظ والمحشو بالصوف ونحو
ذلك وقد يظهر من بعض الروايات كفاية صب الماء عليها حتى ينفذ الى جانبها الاخر ولا بد من تقييده بكونه مع الغمز او الدق والحكم بوجوب العصر ثابت
في ازالة كل بول بل كل نجاسة الا في بول الرضيع فلا يجب العصر فيه بلا خلاف ظاهر لحسنة الحلبي المتقدمة عن بول الصبي قال يصب عليه الماء وان
كان قد اكل فاغسله غسلا والغلام والجارية في ذلك شرع سواء وظاهرها جريان الحكم في الصبية كما عن والد الصدوق الا ان يرجع الذيل الى الجملة الاخيرة
اعني قوله ان كان قد اكل الخ ثم ان المتحصل مما ذكرنا هو انه يعتبر في التطهير مداخلة الماء المطلق لاجزاء المتنجس على وجه الغلبة ثم خروج الغسالة عنها
او انفصالها بما عاصم ويتفرع على هذا انه لا يطهر المايعات المجمدة بعد التنجس كالشمع والقير والشحم لعدم مداخلة الماء لباطنها فلا يطهر الا ظاهرها
وقد يشك في المداخلة على وجه الغلبة كما في الصابون اذ يحتمل قويا كون الواصل الى الباطن بسبب المجاورة اجزاء مائية لطيفة يشك في صدق الماء
او اضافة اليها فضلا عن تحقق غلبتها على الاجزاء الباطنة فان الحكم بتحقق الغسل هنا مشكل ولم يقم على كفاية مجرد ملاقاة الماء في التطهير دليل
نعم يمكن ان يقال ان مثل قوله في مرسلة الكاهلي المتقدمة كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر وقوله في الخبر المتقدم ايضا مشيرا الى غدير الماء انه لا يصيب شيئا
الا طهره يدلان على كفاية مجرد الملاقات في الكثير والجاري فيكفي في القليل للاجماع على عدم الفرق بينهما من جهة لابدية صدق الغسل وان كان بينهما فرق من
جهة وجوب اخراج الغسالة في القليل وعدم وجوبه في غيره الا ان الظ قوله يراه ماء المطر او قوله يصيب شيئا الا يشمل نفوذ الرطوبة نعم لو كان الواصل
هو الماء تمت الدعوى فالحاصل اعتبار دخول الاجزاء المائية واما الغلبة فهي حاصلة في كل جزء بحسب حاله من الصغر والحاصل ان الروايتين المتقدمتين
تدلان على طهارة كل متنجس بالكر والمطر وفي حكمه الجاري ويلحق بهما الغسل بالقليل للاجماع على عدم الفرق بينهما من هذه الجهة وانما منع جماعة
طهارة ما ذكرنا بالقليل من جهة عدم خروج الغسالة مع انه يمكن ان يستفاد من الاخبار مثل رواية السكوني عن ابي عبد الله ان امير المؤمنين سئل عن قدر
طبخ فاذا فيه فارة قال تهراق المرقة ويغسل اللحم ويؤكل ونحوها ذكره ابن ادم في قدر تقطر فيه قطرة نبيذ هذا كله مضافا الى ما ذكره بعض بل اكتفى
بالاستدلال به على هذا المطلب ردا على صاحب [illegible] حيث انكر عموم الدليل على طهارة كل شيء بالماء ردا على صاحب المستند ما اطلاق ادلة الغسل
من ان تطهر كل متنجس اذا غسل على قول المعتبر قاعدة كلية استفيدت من استقراء الموارد الخاصة والا لاحتجنا الى الدليل في كل جزئي وبالجملة فالظ
انه لا اشكال في تطهير الامور المذكورة اذا علم وصول الماء الى الاجزاء الباطنة انما الاشكال فيها من جهة التقييد الثاني من التقييدين اللذين
اعتبرناهما في حصول الطهارة وهو خروج الغسالة او انفصالها بالعاصم وفقد الامرين بالغسل بالقليل واضح ولذا ذكر جماعة منهم الشهيدان والمحقق
الثاني بل نسب في محكي المعالم الى المعروف بين المتاخرين انه لا يطهر بالقليل ما لا يخرج منه الماء خلافا للمحكي عن صريح المنتهى ونهاية وجمع الفوائد
ولتجوزوا غسل هذه الاشياء بالقليل تمسكا بلزوم الحرج واطلاق ادلة الغسل وان المتخلف في هذه ليس باكثر من المتخلف في الحشايا بعد الدق
والتغمير وفيهما لكل ما لا يخفى لان العسر والحرج لا يوجبان رفع نجاسة المتنجس اذا لم يحصل تطهيره على الوجه المعتبر ولذا لا يحكم بطهارة المايعات
بالقليل وان تضرر الشخص بنجاستها وسيجيء عدم طهارة ما يفسده التغيير بدون التراب وغيره للتغير بصلحان لتاسيس الحكم اذا دل عليه

دليل واما الاطلاقات فهي ساكتة عن حال الغسالة حتى لو قلنا بعدم اعتبار اخراج الماء في غسل الامور المذكورة فيمكن تقييد اطلاقات سببية الغسل
للطهارة بما بعد اخراج الماء المتنجس بالغسل جمعا بينها وبين ما دل على انفعال الماء القليل بالملاقات ولذا لا يحكم بطهارة الغسالة باطلاق غسل الثوب
واما قياس المتخلف في الحشايا فهو فاسد من اصله مع ظهور الفرق بان الباقي في الحشايا قليل من الغسالة والباقي في هذه الامور مجموع الماء الملاقي
للباطن نعم قد يقال ان اللازم من ذلك وجوب تجفيفها بالشمس بعد الغسل لتزول الغسالة المتنجسة بالملاقات وفيه ايضا نظر لاحتمال دخول اخراج
ماء الغسالة في مفهوم الغسل او كون مطلقات الغسل منصرفا الى ذلك وكيف كان ففي غسل هذه الامور بالقليل اشكال بل ربما يشكل غسلها بالكثير وان
كان الظاهر من الذخيرة كما في لم عدم الخلاف في جواز غسلها بالكثير من حيث ان الماء النافذ في اعماق الجسم لا يتصل بالكثير على وجه يعد اتحاده معه عرفا
حتى يصدق على المجموع عنوان الكر او الجاري الا ان يقال ان الاجماع منعقد على عدم انفعال المتصل بالكثير والجاري مطلقا الا ان يدعى ضعف الاتصال
بحيث يلحق عرفا بالانقطاع ولهذا لو فرضنا ان نجاسة عينية وقعت في الكثير وكان بعض جوانبه خارجا عن الماء فنفذ الماء من الكثير الى ذلك الجانب
فتقاطر على جسم فلا يلتزم بقاء ذلك الجسم على الطهارة الا ان يق ان غاية الامر الشك في الاتحاد فيرجع الى اصالة عدم انفعال تلك الاجزاء فيطهر الباطن
نعم يحصل الاشكال فيما لو انتقع الشيء المنتقع بالقليل في الكثير وفرضنا عدم نفوذ الكثير الى اعماقه من جهة وجود اجزاء الماء المتنجس فيه فح لا يكفي مجرد اتصال
تلك الاجزاء باجزاء الكثير اما على اعتبار الامتزاج فظ واما على مطلق الاتصال فلعدم تحقق الاتحاد عرفا فالاحوط بل الاقوى لزوم تجفيف الجسم النجس
اولا ثم وضعه في الكثير واحوط من ذلك تجفيفه بالشمس ثانيا واحوط من الكل تجفيفه ثانيا ثم انه يشكل العمل بالروايتين المتقدمتين من حيث
شمول اطلاقهما او ظهورهما في كفاية غسل اللحم المتنجس بالماء القليل لما ذكرنا من عدم انفصال الغسالة منه الا ان يدعى ان ما يليه اللحم المطبوخ للعصر
او يراد غسله في الكثير او يحمل على عدم نفوذ النجاسة في اعماقه والا فالعمل بهما في مقابل قاعدة انفعال الماء القليل مشكل وان عمل بهما الشيخ في النهاية والمص
في المعتبر كما حكي عنهم الا ان الاولى لعدم ما في متون الاخبار ما للتلي على تطهير امثاله بالماء القليل كما تقدم وحمل العلامة الفرق بين وقوع قليل
الخمر في القدر وكثيره فيطهر اللحم بالغسل في الاول دون الثاني ومما ذكرنا يظهر عدم طهارة الارض الرخوة بالقاء الماء القليل عليه كما عن جماعة منهم
المحقق والمصنف والشهيد لانه لا يخرج منها الماء المغسول به والخارج منه هو المقدار الزائد الذي يصب بعد تحقق اقل الغسل كما لا يخفى خلافا للمحكي عن الشيخ
والحلي فطهراها بالقاء الذنوب من الماء لرواية ابي هريرة في اعرابي دخل المسجد فبال فيه فامر رسول الله صلى الله عليه وآله بذنوب من ماء وفي رواية صبوا ويسروا
ولا تعسروا وحملت الرواية على كثرة الذنوب او كون الارض صلبة بحيث تجري غسالته الى خارج المسجد او طاهرة او رطوبة الارض تجففها الشمس بعد كل ذلك
مع ان الرواية مشهورة كما عن البيان والموجز ومقبولة كما عن كري لكن الانصاف انه مخالف لقاعدة نجاسة الغسالة او ضعفها مضافا الى اشتمالها [illegible]
نعم روى الشيخ في الموثق عن عمار عن ابي عبد الله انه سئل عن الموضع القذر يكون في البيت وغيره فلا تصيبه الشمس ولكنه قد يبس الموضع القذر
قال لا يصلى فيه واعلم موضعه حتى تغسله الحديث وظاهرها جواز غسلها بالماء القليل والسند لا يخ عن قوة لو جوى [illegible] فيها الذين ورد
خلافها [illegible] ماء او والمسلم من قاعدة نجاسة الغسالة اذ لا تجذب الارض جميع الغسالة او اكثرها والا فلا يخ جسم من ان يجذب من الغسالة شيئا
على حسب استعداده فاذا كان في الارض صلابة بحيث ينفصل عنه اكثر الغسالة فلا ينبغي الاشكال في طهارتها بالقليل نعم يحكم بنجاسة الموضع
الذي ينفصل اليه الغسالة وفاقا للظ المحكي عن المحقق حيث قال ومن جملة ما يطهر الارض ان يغسل بما يغمرها ثم يجري الى موضع اخر فيكون ما انتهى اليه
الماء نجسا انتهى وربما يستظهر منه وقوع عدم الخلاف بعينه في ذلك حيث لم ينسب الخلاف الا الى بعض اهل الخلاف ثم لو اريد ان لا يتنجس بالغسالة
موضع اخر من الارض فليحفر وسط الارض حفيرة ينزل اليها الماء ثم يطمها بالتراب الطاهر ومما ذكرنا يظهر حال التنور اذا تنجس ومن جملة ما لا يطهر
بالغسل الفضة والرصاص اذا تنجسا في حال الميعان فان المحكي عن العلامة الطباطبائي انه لا يطهر بالغسل الا ظاهرهما ويجب غسله حينا بعد حين
ان انحك بعض ظاهره وخرج الباطن [illegible] عن المس بالرطوبة وتكتفي المربية للصبي بغسل ثوبها الواحد في كل يوم مرة المستند في ذلك ما رواه ابو
حفص عن الصادق في امرأة ليس لها الا قميص واحد ولها مولود فيبول عليها قال تغسل القميص في اليوم مرة والعمل بمضمونها مشهور بين المتأخرين وبه ينجبر
ضعف الرواية لو كان الا ان اللازم من ذلك وجوب الاقتصار على المتيقن من مادة اجتماع الجابر والمنجبر وهو عدم كفاية وجود احدهما فضلا عن مورد
فقدهما فلا يلحق المربي بالمربية وفاقا للظ [illegible] ولا الصبية بالصبي وفاقا للمحكي عن المعتبر وتذييل عن الشيخ والاكثر حيث اقتصروا على ذلك الصبي
وخلافا للمحكي عن الشهيدين واكثر المتأخرين ولا الغائط بالبول وفاقا للمحكي عن ظ المعتبر خلافا للمص هنا وفي الهر ولا البدن بالثوب وظ الرواية
عدم الفرق بين تولد المولود منها او من غيرها ولذا عنون المسألة في كلماتهم بالمربية وان المتعين هو الغسل فلا يكفي الصب وان اكتفي به في بول الصبي
لم يطعم وفاقا للمحكي عن ظ [illegible] الا ان الظاهر ان المراد بالغسل هنا ما يعم الصب كما في قوله اغسل ثوبك من بول كل ما لا يؤكل فان الصبي لم يخرج من هذا
العموم قطعا وظ الرواية ايضا التخيير في زمان ايقاع الغسل حتى في غير وقت الصلاة وان اقتضت القاعدة تطهير النجاسة اذا تقدمت على الصلاة واما
دعوى ظهور الرواية في وجوب الغسل فهو لا يكون الا بعد دخول الوقت فلا دليل على الاجزاء قبله فمدفوعة بان المقام مقام بيان علاج هذه النجاسة

ولو فى نهار عند وجوب الصلوة فظاهر ان الغسل مرة فى كل يوم بدل عن غسله فى كل مرة عرضت النجاسة لها نعم ذكر جماعة ان الاولى تاخير الغسل الى اخر النهار لتدرك الصلوات الاربع مع الطهارة ولاريب فى الاولوية والظاهر ان الليل داخل فى اليوم ولو اخل بغسل الثوب فالظاهر فساد كل صلوة وقعت بعد الاخلال بالواجب لو صلى مع نجاسة ثوبه او بدنه عامدا اعاد فى الوقت وخارجه بلا خلاف بين من يشترط الطهارة الخبثية فى الصلوة والجاهل بالاشتراط كالعامد اتفاقا نعم لصاحب المدارك وشيخه كلام فى كون الجاهل تفصيلا مكلفا بالواقع ومؤاخذا على مخالفته ويرده مضافا الى ما دل على التكاليف مع عدم ثبوت كون الجهل التفصيلى عذرا عقليا او شرعيا ويؤيده الاجماع على تكليف الكفار بالفروع مع انه لا يعرف ... ايضا بعض الاخبار الدالة على مؤاخذة الجاهل المقصر بجهله كما فى رواية استماع الغناء فى بيت الخلاء وغيرها واما الناسى فالمشهور انه يعيد فى الوقت وخارجه وحكى عليه الاجماع وبها اخبار كثيرة لا يعارضها خصوص رواية ابن ... ولا عموم قوله لا تعاد الصلوة الا من خمس واما الاخبار الواردة فى ناسى الاستنجاء فانما تنفع المقام لو ثبت عدم الفصل فى المسئلة ولا يخلو عن تامل واما الجاهل بالنجاسة فلم يعلم بها بعد الصلوة ففيها اقوال ثالثها الاعادة فى الوقت خاصة ورابعها الاعادة مع التقصير فى ترك النظر مع الالتفات واحتمال وجود النجاسة ويظهر من محكى جماعة الاجماع على عدم سقوط القضاء هنا والمحكى عن بعضهم ظاهر وجود المخالف والاقوى ما اختاره المعظم من انه لا يعيد لعموم لا تعاد الخ وخصوص بعض الاخبار ومعارضها اضعف منها وان اعتضد بالاجماع المحكى عن الغنية ولو سلم التساقط فلا محيص عن الرجوع الى العموم المذكور ومستند القول الرابع رواية الصيقل عن ابى عبد الله قلت له رجل اصابته جنابة بالليل فاغتسل وصلى فلما اصبح نظر فاذا فى ثوبه جنابة فقال الحمد لله الذى لم يدع شيئا الا وقد جعل له حدا ان كان حين قام نظر فلم ير شيئا فلا اعادة عليه وان كان حين قام لم ينظر فعليه الاعادة ويؤيدها تعليل الاعادة فى بعض روايات الناسى بانه عقوبة لنسيانه كى يهتم بالشئ اذا كان فى ثوبه ورواية وجوب الاعادة على من غسل ثوبه الجارية فلم تبالغ فى غسله حيث قال له اما لو كنت انت الذى غسلته لم يكن عليك اعادة بناء على ان المراد نفى الاعادة لو رآه بعدما كان باشر غسله ورواية محمد بن مسلم ان رأيت المنى قبل او بعدما تدخل فى الصلوة فعليك اعادة الصلوة وان انت نظرت فى ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيته بعد فلا اعادة عليك وكذلك البول الا ان ما هو صريح من هذه الروايات غير نقية السند وما هو نقى السند غير صريح بل ولا ظاهر ومع ذلك فهى معارضة بما يظهر من صحيحة زرارة الطويلة من عدم وجوب الفحص اذا شك فى اصابة النجاسة وانحصار ثمرة النظر والفحص بذهاب الشك العارض للانسان الموجب لعدم حضور القلب فى العبادة من جهة تشويش البال فلو كان له ثمرة فى الاعادة وعدمها عند انكشاف الحال كان التنبيه عليه مناسبا بل كان الاولى الامر بالنظر ارشادا لئلا يقع فى كلفة الاعادة كما امر بالاستبراء لئلا يقع فى اعادة الوضوء وغسل الثوب عن البلل المشتبه الخارج بعد البول او المنى وايضا فتعليل عدم الاعادة فى الصحيحة المذكورة بقوله لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت الى اخر ما ذكر ظاهر فى انحصار علة عدم الاعادة بايقاع العمل على طبق التكليف الظاهرى من غير مدخلية للفحص والنظر فى ذلك والحاصل ان الظهور المستفاد من الروايات المفصلة مع ضعفها ومعارضتها بما عرفت لا ينهض لتقييد اطلاقات الاخبار هذا كله اذا لم يعلم الجاهل بالنجاسة الا بعد الفراغ ولو علم بها فى الاثناء فان امكنه الازالة او الاستبدال من دون الاشتغال بشئ من اجزاء الصلوة او حصول مبطل ازال او استبدل ولو تعذر الاستبدال والازالة الا بالمبطل ابطل ولو نجس الثوب وليس غيره صلى عاريا على المشهور بل عن الشيخ دعوى الاجماع عليه لاطلاق النهى عن الصلوة فى النجس والاخبار منها مضمرة سماعة قال سئلته عن رجل يكون فى فلاة من الارض وليس عليه الا ثوب واحد واجنب فيه وليس عنده ماء كيف يصنع قال يتيمم ويصلى عريانا قاعدا يومى ايماء ونحوه مضمر اخر الا ان فيه يصلى قائما يومى ايماء ويمكن الجواب عن اطلاق النهى عن الصلوة فى النجس بمعارضته باطلاق ادلة اعتبار الستر والمنع عن الصلوة عاريا مع ان فقد الساتر اسوء من فقد صفته وعن الاخبار بمعارضتها بما هو اقوى منها سندا وعددا منها رواية على بن جعفر المروية فى قرب الاسناد عن اخيه عن رجل عريان وحضرت الصلوة واصاب ثوبا بعضه دم او كله دم يصلى فيه او يصلى عريانا قال ان وجد ماء غسله وان لم يجد ماء صلى فيه ولم يصل عريانا والنقض من الكل بان ادلة الستر مقيدة بالساتر الطاهر والمفروض انه غير متمكن منه فيسقط ولا معنى لمراعاة المطلق بعد العجز عن المقيد الا اذا ثبت الشرطية والتقييد حال الاختيار وهو ممنوع فى المقام لاطلاق ادلة اعتبار طهارة الساتر وغيره من لباس المصلى ومنه يظهر ضعف ما ذكر من قوله ان فوات الساتر اسوء من فقد صفته مع ان وجود الاطلاق فى ادلة الستر بحيث ينفع فى المقام ممنوع لان الاجماع على اعتباره كبعض الاخبار مختص بما اذا تمكن من الطاهر واما ادلة الركوع والسجود فهى مختصة بالمستور والعارى فالركوع الحقيقى واجب مشروط بعدم العراء فيرجع الامر بالاخرة الى تعارض ادلة الستر وطهارة اللباس مع انه قد لا يلزم خلل فى الركوع كما لو دار الامر بين ستر راس المرأة بالنجس وصلوتها مكشوفة الراس نعم يمكن ان يقال ان الستر غير مفقود فى صلوة العارى اذا صلى مجتمعا جالسا فقد ستر عورته الا انه يفوته الركوع والسجود ولذا قيل ان ادلة وجوب الايماء على العارى دليل على وجوب الستر لان الشارع اهمل الركوع والسجود لاعتبار الستر فتامل واما على الاخبار فبترجيح الاخبار السابقة بالشهرة والاجماع المنقول مضافا الى امكان حملها على ما اذا لم يتمكن من نزع الثوب لبرد او نحو ذلك كما يشهد به رواية الحلبى عن ابى عبد الله قال سئلته عن الرجل يجنب فى الثوب او يصيبه بول وليس معه ثوب غيره قال يصلى فيه اذا اضطر اليه فان الظاهر ان المراد

بالاضطرار

بالاضطرار الاضطرار العادى من جهة برد ونحوه فيكون تقييدا للحكم لا الاضطرار الشرعى من جهة فقد الساتر ليكون تخييرا لمورد السؤال وهو [illegible] معه غيره والتحقيق ان الاجماع منعقد على اعتبار الساتر الا ان يمنع منه مانع عقلى او شرعى والطهارة ليست شرطا فى الساتر من حيث كونه ساترا حتى يكون الشرط راجعا الى شئ واحد هو الستر بشئ طاهر وانما هو شرط فى مطلق اللباس من حيث كونه ملبوسا او مصاحبا او نحو ذلك لا لنقص منها من حيث الستر اصلا واللازم من ذلك تعارض ادلة الستر وطهارة اللباس وعموما الركوع والسجود وقد عرفت حالها فاللازم ملاحظة الاخبار وحملها على التخيير كما ذهب اليه جماعة منهم المص والمحقق والشهيد الثانى فى الكتب وبعيد لانه طرح لظاهرهما الا ان يراد بالتخيير الظاهرى من جهة التعارض لا الواقعى بواسطة الجمع وهو بعيد فيتعين الترجيح والمرجح الداخلى مع اخبار الصلوة فى الثوب النجس والخارجى مع الاخبار الاخر وما ذكر من شهادة رواية الحلبى بحمل الاخبار الاولة على صورة الاضطرار يدفعه رواية على بن جعفر المتقدمة كما لا يخفى فالمسئلة محل اشكال لعل القول المشهور لا يخلو عن قوة وتطهر الشمس ما تجففه بنفسها او بمعونة الهواء بحيث يستند التجفيف اليها ولا فلا تطهر المواضع الا بافاضة غالبا من البول وشبهه من النجاسات التى تزول عنها بالجفاف لعدم جرمها عن المقنعة والمراسم الاقتصار على البول وهو فى اختصاص الحكم به لانه المنصوص بناء على ضعف رواية عمار الاتية والمشهور التعميم كما عن المهذب وغيره بل عن التنقيح انه لا خلاف فى ان الشمس اذا جففت ما لا ينقل من النجاسات فى الارض والبوارى والحصر وكل نابت يجوز الصلوة عليها انما الخلاف فى طهارتها فابن الجنيد والراوندى على نفيها انتهى ومعقده يشمل الابنية والنبات ويدل عليه عموم رواية ابى بكر الحضرمى كلما اشرقت عليه الشمس فقد طهر وخصوص موثقة عمار سئل ابو عبد الله عن الموضع القذر يكون فى البيت او غيره فلا تصيبه الشمس ولكنه قد يبس الموضع القذر قال لا يصلى عليه واعلم موضعه حتى تغسله وعن الشمس هل تطهر الارض قال فاذا كان الموضع قذرا من البول او غير ذلك فاصابته الشمس ثم يبس الموضع فالصلوة على الموضع جائزة وان اصابته الشمس ولم ييبس الموضع القذر وكان رطبا فلا تجوز الصلوة عليه حتى ييبس وان كانت رجلك رطبة او جبهتك رطبة او غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر فلا تصل على ذلك الموضع حتى ييبس وان كان غير الشمس اصابه حتى يبس فانه لا يجوز ذلك الحديث وضعفها لو كان منجبر بما عرفت مع ان الظاهر ان الرواية من كتب بنى فضال الذين قال العسكرى فى حقهم خذوا ما رووا وذروا ما رأوا نعم استثنى الشيخ الجرم من النجاسات ووجهه واضح لان جرمها يبقى بعد الجفاف ثم ان مقتضى عموم رواية الحضرمى المنجبرة المعتضدة بنفى الخلاف المنقول عن التنقيح المعتضد بالشهرة المحكية عموم الحكم للارض والحصر والبوارى وما لا ينقل ومن هنا ادعى الاجماع على الثلثة الاول وعن الدلائل ان المتاخرين عمموا الحكم لما لا ينقل ومنه يظهر ضعف تخصيص الحكم بالحصر والبوارى مع التنصيص على ان غيرهما لا يطهر كما عن المهذب وما عن المعتبر من التردد فيما عدا الارض مما لا ينقل وما عن ط والجامع وفى عن الحلى من كل ما عمل من نبات الارض غير القطن والكتان كالحصر ونحوهما وما عن فى وما عن محكى فخر الاسلام من عموم الحكم للنباتات وان انفصلت كالخشب والالات المتخذة من النبات لعدم الدليل على ذلك عدا رواية الحضرمى وهى ضعيفة سندا ودلالة لما يلزم من تخصيص الاكثر منها فلا يعمل بها الا مع الجابر المفقود فى الامور المذكورة ومن الغريب فى المقام ما عن الذخيرة من قصر التطهير على الارض والبوارى قال واما الحصر فلم اقف على خبر الا من طريق عموم وهو ما رواه ابو بكر الحضرمى مع ان المحكى عن الصحاح والديوان والمغرب ان الحصير هو البارية الا ان عطف البوارى على الحصر فى كلام كثير من الاصحاب يشعر بمغايرة ما بينهما ومقتضى اطلاق النص والفتوى بطهارة الارض عمومها للذات الرمل والحصى فلو اخذ منها جزء وتنجس كما فى حجر الاستنجاء فهل يطهر بالشمس بعد اعادته على الارض كما عن ط وهى ام لا كما قيل لانفصاله منقولا وقولان اوسطهما الثانى وان كان الاول لا يخلو عن قوة ثم ان المش افادة الشمس للطهارة وهو صريح اجماع ف والسرائر وكشف الحق وهو الذى يدل عليه رواية الحضرمى المتقدمة وصحيحة زرارة قال سئلت ابا جعفر عن البول يكون على السطح او على المكان الذى يصلى فيه فقال اذا جففته الشمس فصل عليه فهو طاهر ويؤيده حكاية الاجماع مستفيضا على اعتبار طهارة موضع السجدة والمفروض جواز السجود على ما جففته الشمس باتفاق الخصم خلافا للمحكى عن الاسكافى والراوندى والبهائى والمحدث الكاشانى وقطيره وسبيله حيث اقتصر على جواز السجود ولعله للاصل وعدم دلالة رواية عمار المتقدمة بناء على ما عن اكثر النسخ من وان كان عين الشمس اصابه ورواية ابن بزيع عن السطح والارض يصيبه البول وما اشبهه هل تطهره الشمس من غير ماء قال كيف تطهر من غير ماء وفى الاصل ما تريد رواية عمار بانها لم يثبت على هذا الوجه مع ان تذكير الضمير فى اصابه يدل على لفظ الغير نعم يمكن ان يقال ان سؤال عمار عن تطهير الشمس وعدوله الى الجواب بجواز الصلوة على الموضع دون ان يرتبه على التطهير يدل على عدم التطهير لكن هذه دلالة ضعيفة معارضة ببعض ظهورات اخر فى الرواية واما رواية ابن بزيع فيمكن حمله على احتياج تطهير الارض الى الماء لتصير رطبا فتجففه الشمس وهذا الحمل وان بعد لكنه اولى من حمل الظ فى الروايات على ما هو غير ظاهر فيه فى حكم خاص وهو جواز السجود فالاقوى الطهارة وربما يتمسك باصالة طهارة الملاقى وانها لو عورضت باصالة بقاء النجاسة فى الملاقى بالفتح تعين الرجوع الى قاعدة الطهارة وفيه ما لا يخفى فان استصحاب النجاسة وارد على استصحاب طهارة الملاقى كما قرر فى محله ثم انه متى حكم بطهارة الشئ حكم بطهارة باطنه مع اتصال النجاسة واتحاد الاسم كما صرح به فى ض فلا يطهر الباطن مع التعدد كما عن كرى

٨ [illegible]

والمهذب

والمهذب ومع صد ذلك ونطهر النار ما احالته دخانا او رمادا على المشهور بل عن السرائر ومع صد الاجماع على طهارة كل من الدخان والرماد المستحيلين من النجاسة وموظ
كره حيث قال دخان الاعيان النجسة طاهر عندنا وهو احد وجهي الشافعي وما احالته النار عندنا وبه قال ابو حنيفة وعن ... الاجماع على طهارة رماد الاعيان النجسة وعن هى
دخان الاعيان النجسة طاهر عندنا الحر رجعه عن المسمى ونحوه الطهر تبع من غير ذكر الدليل وفي كشف اللثام ان الناس مجمعون على عدم التوقي من رماد النجاسات وادخنتها
ونحوه عن المعتبر وكره في خصوص الادخنة وهي في خصوص الرماد ويدل على الطهارة خروج الدخان والرماد من مسمى العين النجسة فلا تشمله ادلة النجاسة فيرجع في
طهارته الى الاصل ولو لم نقل بالرجوع الى ادلة طهارة الرماد بناء على عدم انصراف اطلاقاتها الى مانحن فيه والتمسك باستصحاب النجاسة غير ممكن لارتفاع الموضوع
وقد يستدل زيادة على ذلك بصحيحة ابن محبوب عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثم يجصص به المسجد ايسجد عليه فكتب اليه بخطه ان الماء والنار قد طهراه
بناء على ان الغالب ان الجص يلاقي دخان العذرة والعظام ورمادهما فلولا طهارتهما لم يجز تجصيص المسجد به بالجص الملاقي نعم يبقى الكلام في التعليل بان الماء
والنار طهراه وعدم استقامته ظاهر ومع امكان حمله على بعض المحامل لا يتضح المطلوب اللهم الا ان يقال ان تعليله بذلك يدل على ان العلة ليس طهارة
الرماد والدخان بل ظاهر الرواية ان الجص يتنجس بالعذرة والعظام لكن النار والماء طهراه الا ان يحمل التطهير على ازالة النفرة الحاصلة من ملاقات العذرة والعظام
والا فالجص في نفسه لا ينفعل بدخان العذرة ورمادها الطاهرين ويحتمل ارادة التطهير الحقيقي بناء على ملاقات الجص الرطوبة الحاصلة من العذرة والعظام
عند اشتعالهما بالنار فانه الغالب في العظام وقد يتفق في العذرة ايضا وكيف كان فالرواية صريحة في جواز تجصيص المسجد بذلك الجص مع عدم خلوه عن الدخان
والرماد ونحوها المروي عن قرب الاسناد عن الجص يطبخ بالعذرة ايصلح ان يجصص به المسجد قال لا باس ومما ذكر ظهر ضعف التردد في طهارة الرماد كما عن المعتبر
الدخان كما يحتمله عبارة الشرايع في الاطعمة ومما ذكرنا ايضا ظهر ان الاستحالة موجبة للطهارة ولو بغير النار ولا خصوصية للنار وبعض الاخبار الغير المعمول بها
كالتعليل في الرواية المتقدمة ومثل ما في الوارد في الدم الواقع في القدر الذي يغلي من ان النار تاكل الدم ومن طهارة العجين النجس بالتخبيز معللا بان النار اكلت
ما فيه ونحو ذلك مما لا يعمل بظاهره واما اولوية النار في الازالة من الماء ففيه ما لا يخفى ومما ذكرنا يشكل الامر في استحالة المتنجسات بناء على جواز التمسك فيها
باستصحاب النجاسة حيث ان نجاستها ليست لصورتها النوعية بل لانها اجسام ملاقية للنجاسة فالموضوع وهو الجسم باق بحاله فيمكن استصحاب نجاسته اللهم الا ان
يق بعد الملاقي الاجماع المتقدم عن كره على طهارة مطلق ما احالته النار الشامل للمتنجس خصوصا مع تصريحه فيما بعد بان العجين النجس اذا استحال بالنار خبزا
طاهر وما عن الوحيد البهبهاني من ان المستفاد منهم الاجماع على الحاق المتنجس بالنجس وبعد اولوية زوال النجاسة عن المتنجس بالاستحالة من زوالها عن النجاسات
العينية حتى ان صاحب المعالم حكي عنه التوقف في حكم نجس العين ونفى البعد عن طهارة فحم الحطب المتنجس انه لا دليل على ان الموضوع في نجاسة الملاقي للنجس هو الجسم
الا الاجماع ولم يعلم الاجماع على ثبوت الحكم لذلك الجسم المشترك ان لم ندع الاجماع على كون النجاسة في المتنجسات كالنجاسات تابعة لبقاء الحقيقة النوعية
كما عرفت ظهوره من معقد اتفاق كره وشرح الوحيد البهبهاني ويمكن ان الاجماع المدعى انما هو على رفع النجاسة بالاستحالة فلا ينافي اجماعهم المتقدم على كون
نجاسة الملاقي من جهة كونه جسما فيلزم على المختار من عدم حجية الاجماع المنقول البناء على الاول حتى يثبت الاجماع الرافع للنجاسة ممنوعة اولا باستدلال غير واحد
منهم على الطهارة بخروج المستحيل عن المسمى الظاهر في ان كلامهم ليس في الرفع بل في الارتفاع وثانيا ان الاجماع على نجاسة الملاقي من حيث كونه جسما غير متحقق لم
يعلم تحقق الاجماع على تبعية نجاسة المتنجس للقدر المشترك غاية الامر انه ظاهر معاقد الاجماعات المنقولة فح يحتمل ان يكون موضوع النجاسة هي الصورة النوعية او الحقيقة
العرفية الزائلة بالاستحالة فح يشك في بقاء الموضوع بعد الاستحالة من جهة الشك في تعيين الموضوع فلا يجري الاستصحاب لان من شرطه القطع ببقاء الموضوع
وليس هنا ما يقال ابقاء الموضوع بالاستصحاب ثم استصحاب الحكم لان الشك في موضوعية الباقي لا في بقاء الموضوع فيرجع ح الى قاعدة الطهارة المستفادة
من قولهم كل شيء نظيف حتى يعلم انه قذر هذا كله مع ما تقدم من صحيحة ابن محبوب الدالة على نفي الباس عن الجص الملاقي غالبا لرماد عظام الموتى ودخانها
على ما هو المتعارف في طبخ الجص من جمع الوقود عليه ثم احراقه بل لا ينفك عادة من امتزاج الرماد والدخان مع ان العظام متنجسة لا نجسة كما ان العذرة
غالبا لا تنفك عن التراب الملصق بها ولو شك في الاستحالة فالاقوى استصحاب النجاسة لاصالة بقاء الحقيقة النوعية ومنه يظهر قوة نجاسة الفحم وفاقا
للمحكي عن صريح التحرير خلافا للمحكي عن مع صد والدلائل واكثر المتاخرين الا ان يدعى العلم بالاستحالة فيقوى ما ذكره وربما يستدل على استحالة الخمر بصيرورته
حراما وفيه ان الحرمة لو سلمت فلعلها محمولة على هذا الصنف كما لا يدل تحريم العصير بعد الغليان على صيرورته حقيقة اخرى نعم يمكن التمسك برواية ابن محبوب
المتقدمة بناء على ان العظام بل العذرة تصير بالاحراق رمادا بل يمكن دعوى غلبة ذلك ولا بصيرورة الطين اجرا او خزفا وفاقا للشهيد الثاني خلافا للمحكي عن
وبه المص والبيان ولم وموضع من هى وظ كره ثم ان المحكي عن هى ان البخار المتصاعد من الماء النجس اذا اجتمعت منه نداوة على جسم صقيل وتقاطر فانه نجس
الا ان يعلم تكونه من الهواء كالقطرات الموجودة على طرف اناء في اسفله جمد نجس ونحوه عن المدنيات ان غلب على الظن تصاعد الاجزاء المائية وهو جيد
لعدم استحالة الماء المتصاعد وقد يشكل مع تغاير الحقيقة عرفا كما في العرق والجلاب المتخذين من الماء النجس والورد وغيره اما المتخذ من الماء القراح فالظ نجاسته
لعدم ارتفاع الحقيقة ولا تنافي بين طهارة البخار وان اشتمل على تلك الاجزاء المائية ونجاسة تلك الاجزاء عند اجتماعها وصيرورتها ماء مثلها عرفا وتطهر
الارض باطن النعل والقدم كما في الروض وهو ما تستره الارض حالة الاعتماد عليها بلا خلاف يعتد به بل عن مع صد الاجماع على ذلك مع اضافة باطن

الخف وما ينتعل عادة كالقبقاب ونحوه والاصل في ذلك صحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر ع رجل وطئ على عذرة فساخت رجله فيها اينقض ذلك وضوءه وهل
يجب عليه غسلها فقال لا يغسلها الا ان يقذرها ولكنه يمسحها حتى يذهب اثرها ويصلي وصحيحة اخرى لزرارة عن ابي جعفر ع جرت السنة في اثر الغائط
بثلثة احجار ان يمسح العجان ولا يغسله ويجوز ان يمسح رجليه ولا يغسلهما وما عن مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي عن المفضل بن عمر عن محمد الحلبي عن ابي عبد الله
قال قلت له ان طريقي الى المسجد في زقاق يبال فيه فربما مررت فيه وليس على حذاء فيلصق برجلي من نداوته فقال اليس تمشي بعد ذلك في ارض يابسة قلت بلى قال فلا باس
ان الارض يطهر بعضها بعضا قلت فاطأ على الروث الرطب قال لا باس انا والله ربما وطئت عليه ثم اصلي ولا اغسله ورواية المعلى بن خنيس قال سئلت ابا عبد الله
عن الخنزير يخرج من الماء فيمر على الطريق فيسيل منه الماء امر عليه حافيا قال اليس وراءه شيء جاف قلت بلى قال فلا باس ان الارض يطهر بعضه بعضا ورواية حفص بن
ابي عيسى قال قلت لابي عبد الله اني وطئت عذرة بخفي ومسحته حتى لم ار فيه شيئا ما تقول في الصلوة فيه فقال لا باس ونفي الباس وان احتمل ان يكون من جهة كون
الخف مما لم يتم به الصلوة الا ان الظاهر السؤال عن طهارة الخف وان الامام قرره على الطهارة كما لا يخفى مضافا الى النبوي المنجبر بما تقدم اذا وطئ احدكم الاذى
بخفيه فان التراب له طهور ويدل عليه اطلاق رواية الاحول في الرجل يطأ على الموضع الذي ليس بنظيف ثم يطأ بعده مكانا نظيفا فقال لا باس اذا كان خمسة عشر
ذراعا او نحو ذلك فان الوطي يعم ما كان بالقدم او بالنعل والخف ومنه يظهر عموم الحكم لكل ما ينتعل ولو كان من خشب وفي الحاق خشبة الاقطع نظر قال في الروض
للشك في تسميتها نعلا بالنسبة اليه وفيه ان الشك في الصدق لا يوجب التردد في الالحاق بل الاصل عدم اللحوق وبقاء النجاسة حتى يثبت مثله موضوع النعل
او يدل الدليل على لحوقها به حكما فالاولى في وجه النظر اطلاق الوطي في الرواية وقوة احتمال انصرافه الى غيره للشك هو الاقوى واما اسفل العكاز وكعب الرمح
فالظ عدم لحوقهما الا ان يستفاد ذلك من عموم العلة في الاخبار المستفيضة المتقدمة بعضها من ان الارض يطهر بعضها بعضا فان الظ ان الارض المتنقل
اليها مزيلة لاثر النجاسة الحادث من الارض المتنقل عنها وفيه اشكال ثم ان ظ رواية الحلبي والمعلى هو اعتبار يبوسة الارض وتقييد بها الاطلاقات وفاقا للمحكي
عن مع صد والموجز ولك الا ان يدعى ان ذكر اليبوسة فيهما من باب ان الرطوبة غالبا يزول بالمسح بارض يابسة دون الرطبة فليس لها مدخلية في العلة لكنه
مشكل وقد يجاب بقصور الروايتين سندا وفيه ان الثانية صحيحة او حسنة بابن هاشم والاولى منقول عن نوادر البزنطي وهو ممن لا يروي الا عن ثقة و
اصحاب الاجماع فالاولى نسبة القصور الى الدلالة ومنه يعلم ضعف ما عن مجمع البرهان من انه لم يظهر وجه لاعتبار الجفاف الا تخيل نجاسة الارض وهو فيما
كرطوبة النجاسة اذا انفصلت عن النجاسة لا الحاصل بنفس التطهير كما في غسالة الماء القليل وفيه ان وجه اعتبار الجفاف ما عرفت من الروايتين المعتبرتين لا هذا
الوجه الضعيف وهل يعتبر طهارة الارض كما عن الاسكافي والجماعة المتقدمة لهم الاشارة اولا كما نسبه في ضه الى الظ النص والفتوى واختاره المص وما له
في ض ولان من اطلاق النص والفتوى ومن انصراف الاطلاق الى الظ مضافا الى اشعار التعليل بان الارض يطهر بعضها بعضا بناء على ان المستفاد عرفا من كون
الشيء مطهرا اعتبار طهارته في نفسه وكيف كان فلا فرق بين النجاسة الرطبة واليابسة كما عن المعتبر وهي وكره ومع صد والمهذب وشرح الموجز وض وضه
لاطلاق الاخبار ولا فرق ايضا بين ذهاب الاثر بالمشي او بالمسح وفاقا للمحكي عن هي وس والمهذب وحاشية يع ولك لورود الروايات بكليهما ولا يجزي جعل بعض
الاجزاء الارضية آلة للمسح بان ياخذ بيده حجرا او قبضة من تراب او رمل فيمسح بها المتنجس لانصراف مسح الرجل الى مسحها بالارض ولا بين ان يكون الارض
ترابا او حجرا او رملا كما صرح به الثانيان ثم ان الظ الفتاوي اختصاص الطهارة بباطن القدم ونحوه والمراد به على ما في ض وكشف اللثام ما تستره الارض حال
الاعتماد عليها وصرحا بعدم طهارة الحافات وهو على اطلاقه مشكل فان الظ قول زرارة في الصحيحة المتقدمة فساخت رجله فيها تلوث بعض الحافة ايض ولا اقل
من الاطلاق فالحاق الحافة القريبة من الباطن لا يخ من قوة وفاقا لكاشف الغطاء ثم النجاسة ان كانت مما لا عين لها كالبول والماء النجس اليابسين فقيل
بكفاية مجرد المماسة وفاقا للمحكي عن منظومة العلامة الطباطبائي وكشف الغطاء وبعض اتباعهما فان اريد من المماسة المسح فهو حسن والا فالاقوى اعتبار
المسح على الارض او المشي ومدرك كفاية المماسة الا ان يتمسك بعموم التعليل المتقدم الدال على كون الارض مطهرة بقول مطلق وفيه انه لا يظهر من الرواية كيفية
التطهير بالارض هل هو بالمسح او بالمشي او بمجرد المس نظير ما تقدم في قوله الماء يطهر ولا يطهر واجماله من حيث كيفية التطهير واما ان كانت النجاسة ذات عين فلا
اشكال في اعتبار زوال العين وهل يعتبر زوال الاثر كما عن مع صد والمنظومة اولا كما عن كشف الغطاء ولان والتحقيق انه ان اريد بالاثر مطلق ما يدل على النجاسة
فلا اشكال في عدم اعتبار زواله كما عدم اعتبار زواله في التطهير بالماء فكيف في التطهير بالارض المبني على التسهيل والرخصة فقد لا يزول الريح واللون ولو بعد
المبالغة في غسله فكيف بالمسح والمشي مع ان رواية مشي نحو من خمسة عشر ذراعا ظاهرة في عدم اعتبار المشي الكثير وان اريد به الاجزاء الصغار العالقة بالمحل التي
لا تزول غالبا الا بالماء كما صرح به في الاثر في مسئلة الاستنجاء لا يعتبر زوالها اما الرطوبة المحضة القليلة الباقية فالظ انها غير قادحة ويمكن الفرق بين
ما اذا كانت من نجاسة مائية ومن نجاسة جرمية كالغائط مثلا فانه في الاول يعد نفس النجاسة بخلاف الثاني ومما ذكرنا يظهر ان المراد بقوله في صحيحة
زرارة يمسحها حتى يذهب اثرها هو ما يعد من نفس النجاسة لا مجرد الاثر وقد يدعى بعد اعتبار زوال الاجزاء الصغار لتعسر ذلك الا بمشي كثير
مع ان ظ الرواية كفاية خمسة عشر ذراعا مع انه كثيرا ما يدخل النجاسة في شقاق الرجل فلا يزول بالمسح ولو بالمشي الكثير او المبالغة في المسح وفيه نظر
لان المراد مطلق الاجزاء الصغار واعلم انهم قد عدوا من المطهرات امورا اخر لا بد من التنبيه عليها ولعل اهمال المص لها من جهة انها ليست في الحقيقة

بلا اشكال في عدم اعتبار زوال الاجزاء الصغار

رافعة للنجاسة كما ستعرف بل المطهر حقيقة هو الماء والشمس والارض وعد النار منها بناء على ما يستفاد من بعض الروايات الضعيفة الدلالة كما تقدمت وهذا وجه جعلها
من المطهرات حقيقة والاوفق على التحقيق رافعة لموضوع النجاسة باحالته الى موضوع طاهر من تلك الامور المستحال اليها الاستحالة من المطهرات وعن الشهيد
في بعض حواشيه على القواعد ان الاستحالة عند الفقهاء عبارة عن تغير الاجزاء وانقلابها من حال الى حال وعند الاصوليين عبارة عن تبدل الصور النوعية
والاول انسب بالمعنى اللغوي والثاني بالعرف وكيف كان فالذي ينبغي ان يراد هنا من الاستحالة الموضوع وتبدلها الى مغايره عرفا سواء كان بتبدلها بتبدل ذاتياته
او بعض خصوصياتها العرضية فلو فرضنا ان النجاسة حل في كلام اثر على الماء المتلبس بالتغير او المتصف بكونه في الكوز زالت الصفة زالت النجاسة لان
المحمول تابع للموضوع فبزواله يزول وثبوته في موضوع آخر يحتاج الى دليل وبقاء الحكم ان قوله الماء المتغير اي المتلبس بالتغير نجس لا يدل على نجاسة غير المتغير
سواء كان غير متغير او زال تغيره والتمسك بالاستصحاب غير معقول لان بقاء الحكم في غير موضوعه غير معقول ولو فرض القول بانتفاء الاعراض كان ندعوى
الانتفاء اتفاقهم للاستصحاب لا موافقة له ومما ذكرنا ان كون استحالة الموضوع موجبة لزوال النجاسة مما لا ينبغي الخلاف فيه وان الخلاف الواقع بين الفقهاء
من الخاصة والعامة في بعض الموارد راجع الى ادعاء استحالة الموضوع وانكارها لا الى كون استحالة الموضوع منشأ للحكم بطهارة المستحال اليه يشهد بما ذكرنا
صريح عبارة المعتبر وهي حيث استدل على عدم طهارة الاعيان النجسة بالاستحالة وعلى طهارة الخنزير اذا صار ملحا بوقوعه في المملحة في مقابل ابي حنيفة القائل
لم يثبتوا الخلاف لانا نسلم ان النجاسة قائمة بالاجزاء فلا يزول بتغير الصفات فان صريح هذا الكلام هو منع ارتفاع موضوع النجاسة بالاستحالة فلم يتعلق
الاستحالة بالموضوع فالمراد بالاستحالة التي انكر المحقق والعلامة كونها مطهرة هي مجرد تبدل الهيئة الخارجية من حال الى حال ومن صورة نوعية الى اخرى لا استحالة
موضوع النجاسة ومحلها ومن هنا اتفق الكل ظاهرا في شرح الروضة على طهارة العلقة بصيرورتها حيوانا والماء النجس بصيرورته بولا لحيوان مأكول اللحم او لبنا
له والماء النجس نباتا فان الظاهر تسليم استحالة الموضوع في ذلك كله ولو باستكشاف ذلك من الادلة الدالة على طهارة الامور المذكورة المستحال اليها ومن هنا
فرق الفاضلان بين صيرورة الخنزير ملحا في المملحة والعذرة ترابا فحكما بنجاسة الاول لعدم ثبوت رافع للنجاسة القائمة بذات الخنزير وبطهارة الثاني بقوله جعلت لي
الارض مسجدا وترابها طهورا فتحصل انحصر الكلام في موارد الخلاف في استحالة الموضوع وعدمها ولا ريب ان الاشكال فيه من جهة الاشكال في تعيين الموضوع
والمحل للنجاسة ولا بعد تشخيص الموضوع ان علم بزواله فلا مجال لبقاء الحكم كما عرفت كما لا اشكال فيما لو علم بقاؤه ولو شك في بقائه رجع الى اصالة البقاء
اذا عرفت هذا **فنقول** مراد المحقق والعلامة من الاستدلال المتقدم على عدم طهارة الخنزير بصيرورته ملحا ان النجاسة كالطهارة من الصفات القائمة
بجسم الخنزير كغيره من الاعيان النجسة وليستا كالمطلوبية والمبغوضية القائمتين بالفعل الفلاني بحيث يكون محلهما نفس النوع نعم غاية الامر ان يكون
لخصوصية الخنزيرية مدخلية في ثبات الصفة المذكورة بموضوعها المزبور والا فليس جزءا للموضوع لان المفروض ان الموضوع هو الجسم الملموس
الخارجي والخصوصية المذكورة ليست جزءا له او مجرد المدخلية اعم من ان يكون في الحدوث فقط او هو في البقاء فمقتضى الاستصحاب بقاء النجاسة بعد
زوال تلك الخصوصية كما اعرف في مع صدق ... وما ذكره فخر المحققين في بناء المسئلة على استغناء الباقي عن المؤثر نعم لو كانت النجاسة والطهارة بانفسهما
من الاحكام الشرعية كان تعلقهما بالانواع على حد تكون الصورة النوعية جزءا من الموضوع لكن الظاهر المتبادر عرفا كونهما من قبيل الصفات القائمة بالجسم
لكن ثبوتها موقوف على بيان الشارع والحكم الشرعي انما يترتب عليها ومن هنا يعلم ان ثبوت النجاسة العينية للنجاسات والنجاسة العرضية للجسم المتنجس على نسق
واحد ومحلها الجسم الا ان الصورة النوعية الخاصة لها مدخلية في الاولى دون الثانية نعم لو كانت النجاسة من قبيل الحكم الشرعي امكن الفرق بان الموضوع
في الاول هو خصوص النوع وفي الثاني القدر المشترك بين نوعي المستحيل والمستحال اليه ولما ذكرنا تنوط مدخلية الصورة النوعية في الموضوع على ما هو المحقق
من تركب الجسم من الهيولى والصورة وابطال الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزى فهي مفقودة بان العرف لا يفهمون محل النجاسة الا الجسم الخارجي المركب من الاجزاء
الخارجية ويعتقدون خروج الصورة عن الجسم الخارجي وكونها من الطوارئ كما هو لازم مذهب جمهور المتكلمين في الجسم ولذا يستصحبون نجاسة الكلب و
الخنزير بعد الموت فيما لا روح فيه من اجزائهما وكذا طهارة الحيوانات الطاهرة بعد الموت لو لم يدل الدليل على نجاسة الميتة واما ما ذكرنا بقاء من موارد الاتفاق
على الطهارة فاما لاجل فهم العرف ارتفاع الموضوع واما من جهة ملاحظة نفس الموضوع كما في صيرورة العلقة انسانا واما لاستكشاف ذلك من ادلة
طهارة المستحال اليه فان الشارع اذا قال بول الانسان نجس وبول الشاة طاهر فشرب شاة بول انسان فصار بولا لها فيكشف حكم الشارع بطهارة بول
الشاة على الاطلاق من ان بول الانسان نجس ما لم يصر بول شاة كما ان بول الشاة طاهر ما لم يصر بول انسان فافهم ثم ان المص في المنتهى بعدما اختار
عدم طهارة الخنزير وشبهه بالاستحالة رجح طهارة الاعيان النجسة باستحالتها ترابا واستدل عليه بان الحكم معلق على الاسم فيزول بزواله ولقوله
جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا والدليل الاول منه مناقض لما اختاره اولا من عدم طهارة الخنزير بالاستحالة ملحا الا ان يكون اعتماده على الدليل
الثاني وذكر الاول لكونه معولا عليه عند غيره فيصير مؤيدا ولذا اقتصر المحقق في المعتبر ترجيح الطهارة على الرواية وكيف كان فيما ذكره يحتاج الى التأمل
التام نظير ما ذكره الشهيد في حاشيته على القواعد من ان الاستحالة اذا امرت بتغير الصورة النوعية فهل لم يحصل في الكلب الصائر ملحا في المملحة
بخلاف ما اذا امرت بتغير الحالة ومنها الانقلاب فاذا انقلب الخمر بنفسها خلا فلا خلاف نصا وفتوى ولا اشكال في طهارتها وكذا لو طرح فيها شيء فصار خلا

نسب الاول في المنتهى الى علماء الاسلام والثاني الى علمائنا ويدل على الحكم اطلاق المستفيضة كموثقة عبيد بن زرارة في الرجل اذا باع عصيرا فحبسه السلطان حتى صار خمرا
فجعله صاحبه خلا فقال اذا تحول عن اسم الخمر فلا بأس به وصحيحة جميل يكون لي على الرجل دراهم فيعطيني بها خمرا قال خذها وافسدها قال واجعلها خلا وفي المصحح عن عبد العزيز
بن المهتدي قال كتبت الى الرضا جعلت فداك العصير يصير خمرا فيصب عليه الخل وشيء يغيره حتى يصير خلا قال لا بأس به وعن مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي
عن ابي بصير عن ابي عبد الله انه سئل عن الخمر يعالج بالملح وغيره ليحول خلا قال لا بأس بمعالجتها نعم في هنا اخبار اخر دالة على النهي عما عولج مثل رواية ابي بصير
عن الخمر يجعل فيها الخل فقال لا الا ما جاء من قبل نفسه وما عن العيون عن علي كلوا من الخمر ما افسدتم انتهى وفي الخبر عن الخمر يجعل خلا قال لا بأس اذا
لم يجعل فيها ما يقلبها بناء على ان يقلبها بالفاء من القلب اي ما يقلبها خلا ولا بد من حمل الكل على الكراهة لعدم مقاومتها لما ذكرنا من الاخبار المعتضدة
بالاتفاق المنقول ومقتضى اطلاق النص والفتوى عدم الفرق في العلاج بين العلاج مايع فيه او جامد باق في الخمر بعد التخليل او مستهلك فيها قبله او معه
وان كان مقتضى القاعدة عدم جواز العلاج بالجامد الباقي فيه بعد التخليل لتنجسه بالخمر وعدم ثبوت طهارته باستحالة الخمر لكن ظاهر الشهيد الثاني
طهارة الاجسام الموضوعة في الخمر واستظهر ايضا الفاضل الهندي في اجوبة مسائله مضافا الى الرواية المتقدمة في عصير العنب المحكية في الحدائق عن
مستطرفات السرائر من كتاب مسائل الرجال عن ابي الحسن في الدواء الذي فيه الخمر فيجعل فيه العصير لكن ظاهر المحكي عن ابن ادريس تقييد المطروح بما اذا استهلك
خلا وكان المراد بما عن الكفاية وشرح المقدس من ان تقايل باشتراط ذهاب عين المعالج ويظهر من شارح الروضة الارد[illegible] ايضا تبعا للمقدس الاردبيلي
والمحقق السبزواري وكيف كان فلولا في الخمر نجاسة خارجية فالمحكي عن جماعة عدم طهارته بالانقلاب وهو مبني على ما يظهر من المنتهى وصرح به في كشف
اللثام وكشف الغطاء وغيرهم من قبول النجاسة للتضاعف ويمكن منعه للاصل واختصاص ادلة التنجس بما هو طاهر بالذات لكن الاقوى ثبوته لو تنجس العصير
بملاقاة الخمر او بالعكس فلا يبعد طهارتهما بالتخليل لان ما يدل على ان لا مانع من قيام التنجس بجسم الخمر من حيث هو جسم والنجاسة بالنوع من حيث هو نوع
لكن لو تم هذا للزم مثله في الخل الملقى في الخمر حيث انه في اول الملاقاة وقبل الاستهلاك منفعل اما لو لم يصر خمرا فالاقوى عدم ان تخليل العصير
يرفع نجاسة العصيرية لا الاثر الحاصل من ملاقاة الخمر الا ان يقال ان العصير بعد الغليان اطلق عليه الخمر في بعض الاخبار والاطلاق اما حقيقة واما
للمشابهة في الاحكام ومن جملة الاحكام ان المتنجس بالخمر اذا صار الخمر يطهر بالتخليل وفيه تأمل ويطهر الاناء بتبعية الخمر وان نقص الخمر عنه بعد كونه مملوا
منها ولا يجب ثقب الاناء لاخراج الخل منه كما نسب الى بعض من لا تحصيل له وبالجملة طهارة الاناء مما يفهم من طهارة الخمر بالتخليل والا وجب التنبيه عليه
مع عموم البلوى ولو تنجس ماء العنب باناء الخمر ثم صار خمرا فالظاهر طهارته بالتخليل لاطلاق قوله في الغالب انية الخمر كونهما مما يكره فيها ومنع الخمر وقد
ذكرنا من ان النجس بالشيء اذا استحال الى نفس ذلك الشيء انقلبت نجاسته العرضية ذاتية فلا اصل لذلك لان النجاسة لا تتضاعف مع التماثل
فالمتنجس بالبول لا يقبل التنجس ثانيا بالبول ولا يبقى نجسه العرضي اذا استحال بولا كما ان البول لا يقبل التنجس بالبول ومنها طهر العصير بزوال
ثلثيه اجماعا نصا وفتوى وكذا بالشمس والهواء وبطول البقاء او المركب لاطلاق النص والفتوى بكون ذهاب الثلثين غاية الحرمة من دون تقييد
نعم قد يوجد في قليل من الفتاوى وكثير من النصوص التقييد باذهاب النار لكنهما يحملان الحمل على الغالب المتعارف من ارادة تطهير العصير
النجس في زمان قليل بان يكون العصير اذا تنجس بالغليان فيكون تطهيره باستمرار الغليان الى ان يذهب الثلثان لكن الانصاف ان الاطلاقات منصرفة
الى الغالب وهو الذهاب بالنار فالتحقيق سقوط التمسك بالمطلقات والمقيدات فيبقى اصالة بقاء التحريم والنجاسة الى ان يحصل اليقين بالرافع
ولا فرق في التثليث بين اعتباره بالكيل وبين اعتباره بالوزن لصدقه معهما الا ان الوزن منصوص ففي رواية عقبة بن خالد في الرجل يأخذ عشرة
ارطال فيجعل معه عشرين رطلا من ماء ثم يغليه الى ان يبقى عشرة ارطال قال لا بأس والكيل وان كان ايضا منصوصا في روايتي عمار المتقدمتين
في عصير الزبيب الا انه قد عرفت قصورهما عن افادة كون التثليث لاجل زوال التحريم واحتمال كونه لاجل بعض الخواص فيه فلا يتوقف الا
على الوزن لان المتبادر من اضافة الثلث الى الموزون الثلث من حيث الوزن الا ان يعارضه غلبة اعتبار العصير عند الطبخ بالكيل والمساحة
الراجعة اليه وتعسر الوزن غالبا واضاف بعض المعاصرين في شرحه الى الامرين المساحة وجعل الامرين احوط منها ولم يظهر فرق بين الكيل
والمساحة لان الكيل يرجع الى المساحة ولا يعقل التفاوت بينهما اللهم الا ان يقال بان بناء العرف في المساحة على المسامحة ولذا جعل الكيل
احوط منها ولو تعارض الوزن والكيل فالاحوط تقديم الوزن بل هو الاقوى لقوله ما زاد على الثلث فهو حرام ثم انه كما يطهر العصير بذهاب الثلثين
يطهر الاناء وان كانت اجزاء العصير الغير المثلث عالقة باطرافه الفوقانية لان ذلك من اللوازم العادية لنقص العصير فيطهر الاجزاء العالقة
بالاناء من العصير الغير المثلث تبعا للمثلث ويطهر ايضا الالات التي يزاولها العامل وان كانت العصير الغير المثلث عالقا بها وكذا ثياب العامل
اذا لاقى شيئا من العصير قبل التثليث كل ذلك لما يفهم من الاطلاقات وترك الامام الاستدراكها عند الحكم بطهارة نفس العصير مع عموم
البلوى وعدم تعرض السائلين للسؤال الكاشف عن فهم ذلك من الاطلاقات ومن ذلك يعلم ان الضابط في التبعية الامور التي يلاقي العصير
غالبا عند التثليث ولو باشر العامل قدورا متعددة من العصير فهل يطهر ثيابه بمجرد تثليث بعضها او يتوقف طهارة كل جزء على تثليث محله

الذي انفصل هذا الجزء منه الاقوى الثاني مع انه احوط واعلم انه ذكر شارح الروضة انه اذا تنجس الآلة برأي العصير ثم اخرجت ومسح ما عليها من العصير
ثم ادخلت فيه بعد ان ذهب ثلثاه لم تطهر وانما تطهر اذا بقي ما عليها حتى يذهب ثلثاه بالهواء او غيره او يدخل في العصير ويبقى فيه الى ان يعلم بذهاب ثلثي ما عليه
وان ازيل ما عليها او ادخلت فيه قبل ان يذهب ثلثاه وكذا يطهر المزاول مثل ما طهرت الآلة بان يذهب ثلثا ما عليه بنفسه او بالوضع في العصير الذي
يغلي او يضع ما يجز منه بعد ازالة ما عليه في العصير قبل ذهاب ثلثيه وبالجملة فذهاب الثلثين انما يطهر العصير وظرفه وما لا بد منه حين الفعل فيما
كان تحليل الخمر يفيد طهارة ظرفها وما يدخل في الظرف كلما يصيبه فهو عليه ايضا مطهر لكن بعدها الى ما عليه واما ان يزيل ما عليه ثم يوضع
في العصير فالظاهر انه باق على نجاسته وينجس العصير سواء كان الوضع قبل ذهاب الثلثين او بعده فهذا هو الفرق بين الآلات وغيرها وبالجملة فذهاب الثلثين
مطهر للعصير ومحله ويزيد الآلة والمزاول انهما يطهران بذهاب الثلثين وان كان تنجسا بجزء آخر من العصير قد ازيل عنهما ولم يذهب ثلثاه انتهى اقول
ما ذكره من الخصوصية للآلات والمزاول ليس مختصا بهما بل يجري في كل جامد صار العصير قبل ذهاب الثلثين ثم انفصل عنه وما ذكره من ان ما يصيب العصير
اذا ازيل ما عليه ثم وضع في العصير فهو منجس للعصير ولو كان الوضع قبل ذهاب الثلثين ممنوع لانه كالاجسام المطروحة في العصير اذ لا فرق فيها في ظاهر كلماتهم بين ما
لو طرح فيه شيء وابقي على حاله الى ما بعد الذهاب او اخرج شيء منها بالمغرفة وشبهها لاختبار مقدار طبخه ثم القي في العصير ولو بعد حين بحيث نعلم ان العصير
العالق بذلك الشيء لم يذهب ثلثاه فلا فرق في طهارته بما لاقى العصير اولا ثم اخرج منه ثم ادخل فيه ثانيا وان تعلق به اجزاء العصير بعلم بعدم ذهاب ثلثيها بعد الوضع
ثانيا اما العصير فلاستهلاكه في ذلك العصير ولا يتنجس العصير قبل الغليان بما عرفت من عدم تنجس العين بملاقاة مثله الا ان يمنع من الاستهلاك الذي
في مسئلة امتزاج الماء المطلق بالمضاف في غير مختلف الصفات المتلون الطعم والرائحة وفي مسئلة وقوع شيء من الماء الرافع للحدث الاكبر في ما حيث ان المتحقق
هو اختلاط الجزئين لا استهلاك احدهما في الآخر فالعصير الواقع في ذلك الجزء باق على عدم تثليثه فيجعل العصير المثلث لكن كلام الفاضل انما هو فيما
علق به العصير بعد ازالة العصير عنه ولا يخفى انه من قبيل الجسم المطروح قبل ذهاب الثلثين الذي قد عرفت ذهاب المشهور الى طهارته ودل عليه الرواية المتقدمة
في اللحم الملقى فيه العصير بدعوى اختصاص الرواية وكلامهم بما اذا لم يخرج المطروح في العصير ولم ينفصل عنه بعد الطرح والا فهو كنجاسة خارجية مع سخافتها
مدفوعة بما ذكرنا سابقا من عدم تنجس العين بما لاقاه او لاقى مثله الا ان يقال بعد التنافي بين عدم انفعال العصير بعين النجاسة اذ في مقابله ذهاب الثلثين وبين
بقاء النجس الواقع على حاله المانع من طهارة العصير بذهاب الثلثين لان طهارته يوجب نفيها بعد المتنجس فلعله هو الشهرة وحكاية الاتفاق ورواية السرائر
المتقدمة بعد انضمام القطع بعدم الفرق بين ما لو انفصل الجسم المطروح فيه ثم اعيد فيه وبين ما بقي على حاله الى ذهاب الثلثين والحاصل ان ما
في العصير اما طاهر واما نجس فان كان طاهرا فلا يقدح بتنجسه بالعصير ولو كان جامدا على المشهور بل عن المحقق القمي في اجوبة مسائله نسبته الى ظاهر
الاصحاب بل استظهر الاجماع من عبارة الشهيد الثاني ويدل عليه الرواية المتقدمة المحكية عن السرائر في العصير الموضوع فيه اللحم المعتضدة بعدم
التعرض لذلك في روايات العصير مع عموم البلوى ووجود بعض الاجسام غالبا في العصير وظاهر كلمات الاصحاب المتعرضين لهذه المسئلة عدم الفرق بين اخراج
ذلك الجسم ثم ادخاله وبين ابقائه الى ذهاب الثلثين ولا بين علوق اجزاء العصير به حين الوضع ثانيا وبين ازالتها عنه ويؤيد ما يظهر مما تقدم من شارح
الروضة بقاؤه في الصورة الثانية على التنجس وتنجيس العصير اذا لم يكن من الآلات وانه يعتبر في اعادة اجزاء العصير العالقة بالشيء ان يذهب ثلثا
نفس تلك الاجزاء وانه لا يكفي ذهاب ثلثي اصل العصير في طهارة تلك الاجزاء وان كانت عالقة بالآلات قد عرفت ان ظاهر كلامهم عدم الفرق وان
العصير لا ينفعل بملاقاة ذلك الشيء ولا بملاقاة اجزاء العصير العالقة بذلك الشيء وان كانت لم يثلث بعد الوضع ثانيا فكل ما يخالف لظاهر كلامهم من جهة
بقاء الجسم الجامد الموضوع فيه ثانيا على النجاسة اذا لم يكن من الآلات ومن جهة بقاء الاجزاء العالقة اذا لم يثلث هي وان ثلث اصل العصير وان كانت
عالقة بالآلات هذا كله لو اخرج على النجاسة من نفس هذا العصير ولو اخرج الجسم العالق به اجزاء من عصير ووضع في آخر فان كانت ظاهرة استهلك في
العصير الكثير فالظاهر اعتبار ذهاب المجموع وان علم عدم ذهاب ثلثي تلك الاجزاء العالقة لانها كقطرة من الماء الظاهر استهلكت خلال الغليان وان
كانت نجسة ففي طهارتها وطهارة محلها بذهاب ثلثي المجموع اشكال ومنها الاسلام يطهر بدن الكافر وعرقه الكائن عليه الحادث حال الكفر وسائر
الرطوبات الكائنة عليه المتنجسة بغير المايعات المتنجسة به بغير اشكال في الحكم المذكور بل ولا في تحقق الاسلام في الكافر الاصلي والمرتد الملي
وانما الاشكال والخلاف في تحققه للفطري والاقوى ان توبته ايضا توجب طهارته وزوال نجاسته وفاقا للمحكي عن ظاهر المجرد الذكرى وصريح المهذب
والروضة وجماعة من متأخري المتأخرين كالعلامة الطباطبائي والمحقق القمي وظاهر الفاضل في شرح الروضة لان النجاسة كانت معلقة على موضوع
الكفر ولا يصدق الكافر عليه بعد التوبة واستصحاب كفره المتيقن قبل التوبة مدفوع بان الشك ان كان في الصدق العرفي فالاستصحاب لا يجري فيه كما حقق في
محله وان كان في المعنى الشرعي فالمستفاد من الاخبار ان الكفر من الامور الباطنية وانما جعل بعض الاقوال والافعال دليلا عليه كما ان الاسلام كذلك
والمفروض ان المرتد بعد التوبة لا خلل في اعتقاده ولا في اقواله ولا في افعاله وليس الكلام في كون التوبة رافعة للكفر وانما الكلام في ان صفة الندامة
علما منافي وبقاء صفة الكفر الا ان المستفاد من الاخبار ان المنكر للوحدانية والرسالة او الضروري من الضروريات او المستخف بما علم احترامه

ضرورة كافر والمفروض ان النادم على احد المذكورات او على فعل الاستخفاف لا يصدق عليه المنكر ولا المستخف بل هو مقر ومعترف ومحترم لما استخف به
فلا يصدق على التائب انه كافر نعم كان كافرا ومجرد حدوث الكفر لا يوجب بقاء احكام الكافر الا ما علمنا ان حدوثه كاف في ترتب الحكم ابدا كهدر دمه
وانتقال ماله الى الوارث وبينونة زوجته فان هذه احكام ليست معلقة على الكافر بل على من كفر وهذا بخلاف النجاسة الغير المعلقة بمجرد الكفر وان كان
توبته مقبولة بالاجماع وانها تصير مسلمة مؤمنة فاذا لم يصح التمسك بالاستصحاب تعين التمسك باصالة الطهارة ودعوى الاجماع من كاشف اللثام في باب
الميراث على عدم قبول توبته وكذا حكايته للاجماع عنه في باب الحدود فالمراد به نفي التوبة في مقابل قبولها من المرتد الملي والمرتد الفطري بمعنى انهما
يستتابان ويقبل الحاكم منهما التوبة ويكون الواقع منهما كغير الواقع في عدم ترتب اثر عليه حيث ان التائب من الذنب كمن لا ذنب له بخلاف الفطري فان توبته
غير مقبولة عند الحاكم ولذا ان الشهيد في الذكرى مع ظهور كلامه في دعوى الاتفاق على عدم قبول توبته تردد في قبول الاسلام منه بل نسبه اليه شارح
الروضة ومن ذلك يعلم الجواب عما دل من الاخبار على عدم قبول توبته مثل قوله من رغب عن الاسلام وكفر بما انزل على محمد صلى الله عليه وآله فلا توبة له
وقد وجب قتله وبانت منه امرأته ويقسم ما ترك على ولده هذا مع ان عدم قبول التوبة لا ينافي الاسلام ودعوى المنافاة من جهة ان عدم القبول مستلزم للخلود
في النار وهو ينافي الاسلام مدفوعة بانه لا اجماع على خلود الكافر في النار مطلقا حتى مثل هذا بعد التوبة هذا مضافا الى معارضتها مع عموم قبول التوبة
حيث ان ظاهرها القبول فيما يتعلق بامر الآخرة من العقاب فيلزم بظاهرها على ان المرتد يقبل توبته ولا يخلد في النار بعد التوبة بل يدخل الجنة فيكون
مسلما للاجماع على خلود الكافر في النار فكما يمكن تقييد هذه بغير المرتد الفطري كذلك يمكن تقييد مثل الرواية والاخبار المستفيضة بعدم قبول التوبة
في دفع ما حكم عليه بحدث الكفر من مفارقة المال والزوجة والحياة وبعد التعارض يجب الرجوع الى الاصل هذا مضافا الى قول الباقر المروي في باب
اعادة الحج من كان مؤمنا فحج وعمل في ايمانه ثم اصابته فتنة فكفر ثم تاب وآمن قال يحسب له كل عمل صالح عمله في ايمانه ولا يبطل منه شيء هذا كله مع ان
لنا ان نكتفي بالاصل ونستدل على طهارته بما دل على طهارة المسلمين والسند في دعوى اسلامه امران الاول ما ورد في بناء الاسلام وانه الاقرار بالشهادتين
والاقرار بما جاء به النبي غاية الامر تقييد ذلك بواسطة ما دل على انه اذا وقع الاستخفاف وقع الكفر وان من جحد الفرائض كافر بغير المستخف وغير الجاحد ولا شك
ان الشخص يصدق عليه بعد التوبة جميع ما ذكر وانه غير مستخف ولا جاحد ودعوى كون الاستخفاف والجحود علة محدثة للكفر ممنوعة بان كفر الاستخفاف
ككفر الجحود عبارة عن نفس صفة الاستخفاف لا انه شيء حاصل بسبب الاستخفاف ويقبل البقاء بعد انتفاء الاستخفاف الثاني انه لا شك في كونه مكلفا
بالاسلام وهو يدل على كونه ممكنا في حقه ويجزي عنه ودعوى ان التكليف لا ينافيه الامتناع بالاختيار مدفوعة مضافا الى ما تقرر في موضعه من منافاة
الامتناع للتكليف وان كان عن الاختيار اذا خرج عن الاختيار بان الكلام في ظاهر ادلة التكليف حيث ان الظاهر منها امكان المكلف به وعدم
امتناعه فيمكن ان يعارض بها ادلة عدم قبول التوبة ولا اقل من ذلك لكنها نص بالنسبة الى الحكم على القبول لعدم امكان اخراج المرتد عن ادلة التكليف
وان ادعى امكان ذلك بعض المعاصرين لكنه كما ترى وعدم امكان حمل التكاليف بالنسبة اليهم على التكليف الصوري للتسجيل عليهم واثبات العقاب
لانه استعمال اللفظ في اكثر من معنى مع ان التكليف على هذا الوجه مع علم المكلف بالحال قبيح جدا ايضا ودعوى ان ذلك يوجب تحقق الاسلام منه
بالنسبة الى صحة الصلوة وكذا طهارته بالنسبة الى نفسه دون الاسلام المطلق الموجب للطهارة المطلقة بعيد جدا لظاهر ما دل على اشتراط الصلوة
والصوم بالاسلام المطلق والطهارة المطلقة ومنها الغيبة والمراد بها غيبة الحيوان المتلبس بالنجاسة زمانا يحتمل زوالها عنه فيه وفي عدها
من المطهرات ما لا يخفى من المسامحة وتوضيح الكلام فيه ان المحكي عن جماعة كالشيخ والحلي والعلامة والشهيدين وصاحب الموجز وكاشف الالتباس
وصاحب المدارك والمعالم بل عن المشهور كما عن مجمع البرهان وغيره ان الهرة اذا اكلت ميتة ثم شربت من ماء قليل لم ينجس ذلك الماء غابت او لم تغب وعن
ظ الخلاف دعوى الاجماع ويدل عليه مضافا الى الاجماع المحكي المعتضد بالشهرة وقيام السيرة ولزوم الحرج لو بني على الاجتناب اطلاق ما دل
على نفي البأس عن سؤر الهرة مع عدم انفكاكها عن ملاقاة الميتة غالبا فان تلك الاطلاقات وان كانت مسوقة لبيان حكم الهرة من حيث ذاتها كما ينبئ
به تعليل الحكم في بعض الاخبار بقولهم ان الهرة من السباع وقوله اني لا استحيي من ربي ان ادع طعاما من اجل ان الهرة اكلت منه ونحو ذلك الا
ان حيثية النجاسة العرضية الحاصلة لها من ملاقاة الميتة لما كانت غالبة المقارنة لها كان في اطلاق الحكم دلالة على عدم مزاحمة هذه الحيثية للحكم
الذاتي والا وجب التنبيه عليه لكن الانصاف ان فهم هذا من تلك الاطلاقات على وجه يعتد به مشكل كالاستناد الى الاجماع المحكي من ... لان
الشيخ انما استدل على مطلبه باجماع الفرقة على طهارة سؤر الهرة من غير تفصيل ولا يخفى ان منشأ هذا الاجماع مثل اخبار طهارة سؤر الهرة واما
قيام السيرة ولزوم الحرج فانما ينشئان من وجوب الاجتناب عن سؤرها مع عدم احتمال زوال النجاسة بولوغها في ماء كثير كما هو المحكي عن العلامة
في النهاية بل قيل انه ظاهر التذكرة والمعتبر والذكرى حيث استندوا الى التعميم لصورة غيبة الحيوان وعلمها الى الشيخ في المبسوط وفيه نظر نعم
يمكن الاستدلال على ذلك بخبر موثقة عمار كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما فان رأيت في منقاره دما فلا تتوضأ
ولا تشرب وزاد في الاستبصار كما حكي عنه انه سئل عن ماء شربت منه دجاجة قال ان كان في منقارها قذر لم يتوضأ ولم يشرب وان لم يعلم ان في

مقدارها فهذا لو توضأ منه واشرب دلّ على اختصاص وجوب الاجتناب بصورة وجود عين الدم والقذر في المنقار الا ان يق يكون ذلك كناية عن مطلق النجاسة

فيكون منوطا باعتبار العلم بالنجاسة الحالية في الحيوانات وعدم اعتبار العلم بالنجاسة سابقا المتيقنة في مثل البازي ونحوه من سباع الطيور ومما يسند

ما بين القول الثاني وما حكي عن ابن فهد واختاره بعض مشايخنا من اعتبار العلم بزوال النجاسة المتيقنة سابقا من بدون فرق بين بدنه وثيابه وفرشه واينعه موهو

ظاهر الاردبيلي في مجمع البرهان حيث قال النجاسة المحققة في غاية الاشكال والعلم بالنجاسة لا يزول بالامثلة او يرد بما السيرة القطعية واطلاق الموثقة

بل الاخبار المتقدمة التي هي اخص من ادلة الاستصحاب ويؤيده الاخبار الدالة على طهارة المائع اذا خرج منه الفارة حية مع انها لا تنفك عن نجاسة موضع

بعرها ومخرج منها مع ان هذا القول لا يكاد يعرف لاحد من الاصحاب عدا ما حكي عن الموجز لابن فهد مع ان المحكي عن مهذبه موافقة المشهور بل صرح في الموجز

بقوله ويحكم بطهارة حيوان يجوز اذا غاب مما يمكن طهره مطلقا ويمكن زوال العين في الحيوان وان لم يغب ما علم المالك المتحرز بنجاسته ثم شوهد مستعملا

ومثله الهرة اذا اكلت فارة ولم تغب ما لم يلق انتهى واما استشكال الاردبيلي فهو لا ينافي اتفاق الفقهاء لانه كثيرا ما يستشكل في الاتفاق هذا كله في

غير الانسان واما فيه فالظاهر انه لا خلاف ولا اشكال في انه لا يحكم عليه بانتفاع النجاسة المحققة في بدنه وثيابه بمجرد زوال العين مع عدم طرو الطهارة واتما

الكلام في انه هل يكفي مجرد الاحتمال او يعتبر مطلق الظن بالزوال والظن المخاص الحاصل من شهادة حاله او مقاله هنالك وجوه بل اقوال اوسطها الاخير لظهور

الاجماع بل حكي صريحا عن بعض شراح المنظومة وظاهر المحكي عن تمهيد القواعد انه متفق عليه بين الاصحاب عند ايضا انهم نفي الاصحاب عللوا ذلك بالحمل

على ظاهر حال المسلم لانه يتنزه عن النجاسة هذا مضافا الى السيرة القطعية ولزوم الحرج وما دل على وجوب تصديق المسلم وعدم اتهامه فان ظاهرها وان

كان هو الاخبار المعالي الا ان التامل الصادق يشهد بانه لا يفرق بين تكذيبه او اتهامه فيما يظهر من حاله او معتقده ويخبر به ويؤيد المطلوب ايضا بل يدل عليه

ما دل على كراهة سؤر الحائض والجنب المتهمين وعدم كراهة سؤر غير المتهمة وفي المحكية عن السرائر المسؤول فيها عن سؤر الحائض انه لا باس ان يتوضأ به اذا

كانت تغسل يديها وفي رواية اخرى اذا كانت مأمونة فلا باس فان الظاهر من حال المسلم انه لا يباشر مع النجاسة الماء المعد في البيت للشرب والتطهير

فمباشرتها للماء المذكورة في قوة اخبارها بتطهيرها ومما ذكرنا من الادلة يعلم اعتبار كون ذلك المسلم عالما بتنجس بدنه او ثوبه وفاقا للشهيدين

في الذكرى والمقاصد العلية بل يستفاد من تعليل الاصحاب المتقدم حكايته عن الشهيد عدم الخلاف فيه بينهم كما اعترف بذلك في التمهيد وكيف كان فوجه

الاعتبار مما ذكرنا اذ لا اجماع ولا سيرة مع الجهل ولا يعقل معه اخبار المسلم وشهادة حاله او مقاله بالتطهير بل غاية الامر شهادته بالطهارة وهي ان

كانت قولية لا تقبل منه مع العلم بجهله او غفلته عن التنجس او ابتناء شهادته على الاصل واعتقاد عدم العروض والادلة المذكورة ايضا لا تفي بقبول

الجهل ولو شك في العلم فالاصل عدمه كما انه لو شك في الغفلة فالاصل عدمها ويظهر ضعف القول باعتبار العلم اما مطلقا كما هو المحكي عن ظاهر السيد

في منظومته والشيخ في كشف الغطاء واللوامع او في البدن خاصة دون الثوب كما عن الموجز والمراد بالعلم بالنجاسة لا مجرد العلم بالسبب مع اعتقاد عدم

التنجس لشبهة ناشئة عن قصور او تقصير واما اشتراط التكليف اهلية الازالة المستندة فيما حكي عن المقاصد العلية بكونه مميزا معتقدا للنجاسة

فمستند ك بعد اعتبار العلم بالتنجس وشهادة حاله بالازالة واما اشتراط التكليف كما عن الذكرى وان كان مطابقا للاصل وعموم منفي باكثر الادلة

المتقدمة الا ان السيرة ولزوم الحرج كافيان في الحكم نعم يشكل الامر في غير المميز هل يلحق بالحيوانات او بالانسان او لا يلحق باحدهما بل يحكم عليه بمقتضى

الاصل ولا يبعد جعله من توابع الانسان مثل فرشه واوانيه وكيف كان فالقول الاول في اصل المسألة وهو الاكتفاء بمجرد احتمال الزوال ضعيف لا

دليل عليه وان حكي الاجماع عليه عن بعض شراح المنظومة المصرح باختيار هذا القول مستمسكا بالسيرة القطعية والاجماع ممنوع جدا بل الظاهر من التعليل

المتقدم عن التمهيد هو الاتفاق على اختصاص الحكم بمورد التعليل وليس من الظاهر من حاله او مقاله ازالة تلك النجاسة ولا ريب ان من تنجس يده ثم غاب

عنا ثم رأيناه ولم يظهر احتمال او عمل يظهر منه انه ازال تلك النجاسة بان يشتغل بالصلاة او بالوضوء او باكل او شرب او تناول لمائع بتلك اليد النجسة

لا يلزم من الحكم ببقاء النجاسة الحكم بعدم تنزه هذا الشخص عن النجاسة لان تنزه المسلم عن النجاسة من حيث هو مسلم انما هو فيما يعتبر فيه الطهارة

لا مطلقا كما لا يخفى ومما ذكرنا يظهر ان التلبس بفعل يشترط الطهارة في كماله لا ينفع واضعف مما ذكر القول الثاني وهو الاكتفاء بظن الازالة

ان اريد به مطلق الظن دون الحاصل من قوله وفعله وقد ضعفه ان الظن المطلق لم يثبت حجيته فهو كالشك فالفرق بينهما غير وجيه واعلم ان المراد

بالظن الخاص الحاصل من شهادة حال المسلم هو الظن النوعي فلا يعتبر الظن في خصوص كل واقعة كما هو ظاهر بعض الادلة المتقدمة وصريح رواية كراهة

سؤر الحائض والجنب المتهمين ومنها انفعال النجاسة الى البواطن ذكره ابن فهد في موجزه وفرع عليه ما ذكره بقوله فلو مع المكتحل بالنجس في

التمثيل على شارب الخمر ظاهران انتهى وفي العبارة ما لا يخفى عن الناصح وذكر غيره ان البواطن تطهر بزوال عين النجاسة عنها وهو لا يخلو عن

وتوضيح الحال في البواطن ان الكلام يقع تارة في حكم النجاسة الكائنة في البواطن واخرى في تاثر البواطن بها وثالثة في تاثر ما يحدث فيها من الرطوبات

وقد يعتبر في تاثر ما يدخل من الخارج اليها والكلام في كل تارة يقع في النجاسة الحادثة في البواطن واخرى في النجاسة الداخلة اليها من الخارج فنقول

اما النجاسة الكائنة في البواطن فان كانت عينية حادثة فيها كالدم الحادث في الفم وجوف الانف فالظاهر انه لا حكم لها فيجوز معها الصلوة ودخول

المساجد وان منعنا عن حمل النجاسة في الصلوة وادخالها في المسجد مطلقا ويدل عليه بعد ظهور الاجماع اطلاق ما دل على انه لا يجب غسل داخل

الانف وان كانت عينا خارجية دخلت فيه او متنجسا مطلقا فالظاهر ثبوت حكم النجاسة اذا كانت في مثل الفم والانف ونحوهما مما يمكن تطهيره دون

مثل الجوف والدماغ ونحوهما فلو اكل نجسا او متنجسا فبقيت اجزاؤه في الفم لم تجز له الصلوة ودخول المساجد على القول بالمنع عن الصلوة مع النجس

وادخالها في المسجد لعموم ادلة المنع عنهما على القول بها وخرج ما كان منها في مثل الجوف بالاجماع والسيرة وبعض الاخبار قال في الموجز فلو وضع في جيبه درهما

نجسا او خرج ما كان منها للصلوة وتبعه شارحه بانيا له على منع حمل النجاسة في الصلوة واما حكم تاثر البواطن وما يحدث فيها فالظاهر انه لا اشكال في عدم

تنجس البواطن وما يحدث فيها من الرطوبات بالنجاسة المتكونة فيها او الداخلة من الخارج اليها ويدل عليه مضافا الى ظهور عدم الخلاف كما يظهر من شارح

الروضة ظهور انصراف دليل تاثر ملاقي النجس الى غير البواطن لو كان اطلاقا لفظيا كيف وليس للدليل الا الاجماع المفقود في المقام بل لا يبعد دعواه

على العكس كما يظهر من الوحيد في شرح المفاتيح حيث قال انه لا اجماع على تنجس البواطن لو لم نقل بالاجماع على العدم لكن الانصاف ان منع شموله معقد

اجماعهم على تاثر الملاقي لمثل الفم ومقدم الانف ونحوهما مكابرة فالاولى التمسك بعد ظهور عدم الخلاف فيه بما في الصحيح عن صفوان عن عبد الحميد

بن الديلمي عن ابي عبد الله في رجل يشرب الخمر فيصق فاصاب ثوبي من بصاقه قال لا باس لكن الرواية وعدم ظهور الخلاف غايتهما عدم ثبوت حكم النجاسة

بعد زوال العين فلعله مطهر كما صرح به الشهيدان حيث ذكرا ان البواطن تطهر بزوال العين وكيف كان فقد ظهر مما ذكرنا من ان مراد ابن فهد مما

نقلناه عن موجزه من جعل انفعال النجاسة الى البواطن من المطهرات زوال تاثيرها بالنسبة الى البواطن بعد انتقالها اليها لا صيرورتها طاهرة بمجرد الانتقال

الى البواطن وان لم تؤثر في نفس البواطن وعلى اي حال فلا يخلو عبارة الموجز عن مسامحة ونحوها عبارة من قال ان البواطن يطهر بزوال عين النجاسة بناء على

ما ذكرنا انها لا تتاثر بالنجاسة حتى يحتاج الى التطهير الا ان يق ما بالتاثر عدم ابقاء عدة الملاقات غاية الامر لا لان الدليل على عدم ثبوت حكم النجاسة بعد

زوال عينها كما عرفت سابقا ومنه يتضح ان البواطن كالجوف ونحوه مما لا تطهر فلا دليل على تاثره بالنجاسة لانصراف عموم قاعدة الملاقات الى غيرها

واما البواطن الظاهرة كالانف والفم والعين ومقدم الانف والاذن فقد عرفت ان دعوى الانصراف الى غيرها خلاف الانصاف فمقتضى الجمع بين الادلة هو الحكم

بالنجاسة مع طهرها بزوال العين وهنا قسم ثالث من البواطن يعامل معها من حيث الحدث معاملة الظواهر كما صرح به كاشف الغطاء وهي بعد ما

باطنا في باب الغسل من الجنابة وغيرها كثقب الانف والاذن وباطن السرة وموضع تطبيق الشفتين والجفنين حيث ان الظاهر تجويز الارتماس مع

عدم وصول الماء غالبا بمجرده الى المذكورات عدها من البواطن مضافا الى صدق الباطن عليها عرفا فيشملها ما دل على اختصاص الجنابة بالظاهر

ولا يجب الباطن ولم يصل مثل هذا الاطلاق من النجاسة وانما حكم بما حكم هنا من جهة بعض الاخبار او من جهة الاجماع والسيرة او من جهة نصرف

ادلة احكام النجاسة الى غير المقام والا فلم يرد هنا اطلاق يتمسك به على الحكم فيها على الباطن نعم في الاخبار الدالة على حصر ما يجب غسله عند الرعاف

والاستنجاء ما ظهر من الانف والمقعد ولا يلزم من عدم وجوب غسل باطنها عدم وجوب غسل كل ما يعد باطنا عرفا والمسألة محل اشكال في باب

الحدث والخبث فتدبر واما ما يدخل من الخارج الى البواطن فمقتضى قاعدة الملاقاة هو تاثره بالنجاسة المتكونة في البواطن والداخلة اليها من الخارج

فيتنجس الطعام بالدم في الفم ولا يطهر بزوال العين كما صرح به في الروض وشرحها وقد عرفت من الموجز وشرحه فيحكم بتنجس الدرهم بملاقاته النجس في الفم

لكن الاقوى التفصيل بين ما لا يظهر كالفم والعين ونحوهما فلا يتاثر الجسم الخارجي بملاقاة النجاسة الكائنة فيما هو من قبيل الاول لما عرفت من انصراف

ادلة احكام النجاسة الى غير ذلك فان الموجود فيها كالمعدوم منجهة احكام نفسه ومن جهة ملاقيه ويتاثر بملاقاة النجاسة الكائنة فيما هو من قبيل الثاني

لما عرفت من شمول ادلة الملاقاة ولذا نحكم بتاثر نفس البواطن بها الا ان الدليل قام على طهرها بزوال عين النجاسة عنها ويتفرع على ما ذكرنا طهارة

ما الحقنة اذا رجع من الباطن غير ملوث بنجاسة ونحوه المسهل المشروب الذي يخرج

خاتمة

يحرم استعمال اواني الذهب والفضة في الاكل

ونحوه الشرب اجماعا على الظاهر المصرح في محكي جملة من الكتب وكذا عن غيره من الاستعمال نسبه في الذكرى الى علمائنا اجمع وكذا في المنتهى بحذف

قوله اجمع وعن كشف الرموز انه لا خلاف فيه وعن الذخيرة نقل الاتفاق عن الذكرى ايضا وعن التبيان ان ظاهر اكثر اصحابنا اتفاقهم على تحريم انية

الذهب والفضة مطلقا وهو ظاهر الروض ايضا حيث صرح بعكس القول بالفرق بين الشرب وغيره ويدل عليه رواية ابن مسلم عن ابي جعفر وفيها

سهل وامره سهل نهى عن انية الذهب والفضة وظاهره يعم مطلق الاستعمال وعن الوسائل انه روى هذا الخبر في المحاسن عن ابن محبوب عن العلاء

عن ابن مسلم فالسند صحيح وقريب منها في الدلالة رواية موسى بن بكير انية الذهب والفضة متاع الذين لا يوقنون وفي الوسائل رواه عن البرقي

عن ابيه عن عبد الله بن المغيرة عن موسى بن بكير فالسند كالصحيح ويؤيده التعليل في النبوي لا تشربوا في انية الذهب والفضة ولا تاكلوا في صحافها

فانها لهم في الدنيا ولكم في الاخرة فان اختصاصها بهم في الدنيا يدل على حرمة استعمال المؤمنين لها مطلقا وعن الشيخ في الخلاف انه قال لا يكون استعمال

اواني الذهب والفضة وكره المفضض منها قال الشافعي لا يجوز استعمال اواني الذهب والفضة وبه قال ابو حنيفة في الاكل والشرب ثم ذكر الاخبار

الظاهرة في التحريم وكيف كان فقد حمل المصنف ومن تاخر عنه كلامه صريحا للصحو على ارادة الحرمة وقد حكي عنه في زكوة الخلاف التصريح بالحرمة

وبالجملة فلا اشكال في المسئلة وان حكي عن الصدوق والمفيد وسلار والشيخ في النهاية الاقتصار على ذكر الاكل والشرب وانما الاشكال والخلاف في تحريم
اتخاذها لغير الاستعمال فعن الاكثر كما في الروض التحريم ايضا وعن جماعة نسبته الى المشهور ولا يخلو عن قوة لرواية موسى بن بكير المتقدمة وللرواية المتقدمة
عن الباقر المروية في المحاسن كما حكي بسند صحيح لكن الانصاف ان هذه الروايات قاصرة الدلالة لان المتاع لا يصدق على المتخذ لا لاجل الاستعمال فان المتاع
وان كان اسما لما يتمتع به الا ان التمتع بالاواني استعمالها لا مجرد اتخاذها اظهارا للثروة والتلذذ بوجدانها والنهي منصرف الى الاستعمال لا الى مطلق
الاتخاذ بل ربما يختص بالاستعمالات المتعارفة فهو في كل شيء بحسبه فالجواز لا يخلو عن قوة وفاقا للمص في لف وحكي عن الحلي ايضا مع انه حكي عنه في لف
المنع ويكره المفضض بل عن الذخيرة والبحار والرياض نسبته الى عامة المتأخرين ويدل عليه بعد الاصل صحيحة ابن سنان او حسنته لا باس ان يشرب الرجل في
القدح المفضض واعزل فاك عن موضع الفضة وعن الشيخ في الخلاف التحريم لقوله لا تاكل من آنية فضة ولا آنية مفضضة ويطلق على مطلق المموجة جميعا
ثم المشهور كما في الكفاية انه يجتنب موضع الفضة وعن الذخيرة والبحار انه مذهب الشيخ والعلامة واكثر المتأخرين وحكي عن القاضي والحلي وابن سعيد واختاره
الشهيدان والمحقق الثاني ونسبه في المدارك الى عامة المتأخرين لظاهر الامر في رواية ابن سنان المتقدمة وفي رواية اخرى فان لم تجد بدا من الشرب في القدح
المفضض فاعزل فمك عن موضع الفضة لظاهر الامر في رواية ابن سنان ونحوها رواية اخرى خلافا لما حكي عن المعتبر وتبعه بعض متأخري المتأخرين من الاستحباب
وان لم يعلم وجه تعينه مع دلالة الصحيحة وغيرها وموافقة المشهور واما المذهب فظاهر المدارك تبعا للمحقق الاردبيلي انه كالمفضض وعن المص انه لم اعثر لاصحابنا
فيه على قول ثم الحقه بالمفضض في الكراهة لانه لا ينزل عن درجة الفضة وناقشه في الذخيرة بان اثبات الكراهة مع فقد النص مشكل كيف كان فامر الكراهة
سهل انما الاشكال في معناه والظاهر ان المراد بالمفضض ما كان بعضه فضة او متلبسا بالفضة او مموها بماء الفضة وعن البحار ان المفضض اقسام
الاول الظروف التي يكون بعضها فضة وبعضها نحاسا او غيره متميزا كل منهما عن الآخر كما يستعمل ظروف اصلها من الخزف وغيره وفيها من الفضة الثاني
ما كان جميعه مموها بالفضة وهو قسمان احدهما ما طلي بماء الفضة واذا عرض على النار لا ينفصل منه شيء وثانيهما ما ملبس بالسبائك وشبهها
بحيث اذا عرض على النار انفصلت الفضة عن غيرها الثالث ما علق عليه حلقة او قطعة من سلسلة من الفضة والرابع ان تخلط الفضة بغيرها
ويصنع منهما الآنية الخامس ما نقش بالفضة قال وظاهر المفضض شموله للاول والثالث واما الثاني فالظاهر في القسم الاول منه الجواز
وفي الثاني المنع لصدق الآنية على اللباس بل يمكن ادعاء صدق آنية الفضة والا فلا وكانه لا اعتبار للغلبة مع عدم صدق الاسم واما الخامس فلا يبعد
التفصيل فيه كالثاني بان يقال ان حصل منها بالعرض على النار شيء كان في حكم المفضض والا فلا انتهى وفي بعض ما ذكره نظر فتامل ثم ان اطلاق الاناء
وعموم الآنية في النصوص ومعاقد الاجماعات يشمل الصغير والكبير فمثل المكحلة وظروف الغالية وظروف الافيون ووعاء الساعات المتعارفة اناء كما صرح
ببعض المذكورة كما عن كرى في المكحلة وظروف الغالية ونحوها الجعفرية في خصوص المكحلة وكانه للمثال قال الفيومي فيما حكي عنه في مصباح الاناء
والآنية والوعاء والاوعية ما يوضع فيه الشيء نعم ما يتعلم مع ظرفه واحدا في العرف منه جهة لعتر بل لا يبعد خروجه عن اطلاق الآنية والوعاء والاوعية
كما صرح به بعض وهو ظ كشف الغطاء الا ان الذي يقرب عموم الآنية لمثل هذا رواية ابن بزيع قال سألت ابا الحسن الرضا عن آنية الذهب والفضة
فكرههما فقلت له روى بعض اصحابنا انه كان لابي الحسن مرآة ملبسة فضة قال لا والله انما كانت لها حلقة من فضة وهي عندي فان قول الراوي روى
بعض اصحابنا بمنزلة النقض على عموم كراهة الآنية ومبالغة الامام في الانكار يدل على ان المرآة الملبسة من افراد ما كره والمراد بالمرآة الملبسة ظاهرا
ان يكون بيت الزجاج ووعاؤه معمولا من الفضة الا ان يراد من التلبس تلبس بيت المرآة بالفضة فيكون داخلا في المفضض المغطى الثاني من اقسام
المتقدمة عن البحار لكن عرفت حاله وان المنع عنه غير بعيد لشهادة هذه الرواية لصدق كونها من آنية الفضة فالمحصل انما كان مع ظرفه
يعد شيئا واحدا لا يشمله اطلاق الاناء الا اذا كان المظروف من الآنية فيصدق على المجموع اناء الفضة او المفضض ويؤيد الجواز فيما ذكر مضافا
الى الاصل وانصراف النصوص والاجماعات الى غير ما ذكرنا صحيحة علي بن جعفر قال سألته عن التعويذ يعلق على الحائض قال نعم اذا كان في جلد او فضة
او قصبة حديد والمسئلة لذلك محل اشكال ولعله لاجل الاشكال فالمحكي عن المعتبر والمنتهى والذكرى والجعفرية جواز اتخاذه من الذهب والفضة
وفي المناهل الظاهر انه مما لا خلاف فيه ويجوز تحلية السيف واللجام بالفضة بلا خلاف ظاهرا نعم روى علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن السرج
واللجام فيه الفضة ايركب به قال ان كان مموها لا يقدر على نزعه فلا باس والا فلا يركب به ونحوها عن مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي ويمكن حملها
على الكراهة وهل يجوز تحليتهما بالذهب المحكي عن الشيخ والحلي والمحقق والمص المنع لما روي ان النبي خرج ذات يوم وفي يده قطعة من ذهب وفي
يده الاخرى حرير فقال هذان محرمان على ذكور امتي حل لاناثها خلافا للمحكي عن الشرائع والذكرى والذخيرة في تحلية السيف لضعف رواية المنع واصالة الجواز وحكي عن
الوسيلة والجامع حرمة تحلية المنطقة بالذهب ايضا وكانه للنبوي المتقدم والظ انه مشهور بين اصحابنا وتوقف في الذكرى في جعل ضبة الاناء
من الذهب قال يمكن المنع للنبوي المذكور واواني المشركين طاهرة ما لم يعلم مباشرتهم لها برطوبة والوجه فيه ظاهر وكذا فيما ذكره من ان جلد المذكى
طاهر وجلد غيره نجس لكونه ميتة ويغسل الاناء من الخمر ثلثا وغيره من النجاسات حتى يزول العين على المشهور كما في الروض وعن جامع المقاصد وجوب غسل

الاناء

الاناء من الخمر سبعا للاصل وموثقة عمار عن الاناء يشرب فيه النبيذ قال يغسل سبعا وعن جامع المقاصد ان ضعفه مجبر بالشهرة خلافا للمحكي
من ظاهر صريح كتب المحقق والعلامة وعن المحقق نسبته الى المشهور وبه يشعر كلام الشهيد الثاني في كتاب الصيد والذباحة [illegible]
الاطعمة والاشربة من المهذب لموثقة عمار الاخرى عن قدح او اناء يشرب فيه الخمر قال تغسله ثلث مرات سئل يجزيه ان يصب عليه الماء قال لا يجزيه
حتى يدلكه بيده ويغسله ثلث مرات وهذه صريحة في كفاية الثلث فيحمل رواية السبع على الاستحباب لو ما ذكر في محكي مع ضعف ترجيح تلك الرواية
بالشهرة ولو سلم التساوي فيبقى الاصل المقتضي لوجوب السبع سليما منظور فيه بان الترجيح بالخصوصية والظهور مقدم على الترجيح بالشهرة ما
لم يبلغ الشهرة حدا يشذ معها المخالف ثم لو فرض التكافؤ وجب الرجوع الى ما سيجيء من عموم وجوب الثلث في كل غسل لا الى استصحاب النجاسة ومنه يضعف
من ذلك ما توهمه بعضهم من ان دلالة الموثقة الثانية على كفاية الثلث بمفهوم العدد فيدور الامر بين تقييد مفهومه وبين حمل الامر في الموثقة الاولى
على الاستحباب والتقييد اولى وانت خبير بان الموثقة صريحة في كفاية الثلث من حيث منطوق التحديد لا من مفهوم العدد فالاقوى كفاية الثلث وعن ظ
جماعة وصريح آخرين كفاية المرة لضعف الروايتين فيسلم اطلاقات الغسل عن المقيد **اقول** قد اشرنا مرارا الى ان التمسك باطلاقات ادلة
الغسل لا ينفع لورودها في مقام بيان اصل وجوب الازالة لا في كيفيتها ويرشدك الى ما ذكرنا صدر الموثقة الثانية حيث قال عمار سألت ابا عبد الله
عن الدن الذي يكون فيه الخمر هل يصلح ان يكون فيه خل او ماء كامخ او زيتون قال اذا غسل فلا باس وعن الابريق وغيره يكون فيه خمر ايصلح ان يكون فيه ماء
اذا غسل فلا باس وقال في قدح او اناء يشرب فيه الخمر قال تغسله ثلث مرات الخ فانظر كيف اكتفى في السؤالين الاولين بمطلق الغسل حيث لم يكن المقام الا مقام
بيان قابلية استعمال الاواني للاستعمال بعد الغسل ثم لما سئل عن كيفية العلاج اجاب بالتثليث ثم لما توهم السائل كفاية الصب اجاب بلزوم الدلك
حتى يتيقن زوال جرم الخمر والظاهر ان اكثر اطلاقات الغسل من هذا القبيل واردة اما في بيان اصل النجاسة واما في مقام بيان توقف الشيء كالصلوة
ونحوها على ازالة النجاسة واما في مقام رفع الباس بعد الازالة واما لغير ذلك نعم يمكن ان يقال ان عموم البلوى يقتضي بيان الكيفية اكثر من ذلك فان
مثل ازالة النجاسة عن الثوب والبدن التي هي كالصلوة في كثرة الدوران وعموم الابتلاء بل اشد عموم ابتلاء من الصلوة والغسل فلو كان الواجب فيها
كيفية خاصة زائدة على ازالة العين لورد فيه من الاخبار ما شاء الله ولم ينحصر في رواية واحدة من روايات عمار التي نقطع بانها لم يكن يرويها الا
قليل من الرواة في قليل من الكتب لان ابواب المذهب قد يعلم بعمل الرواة والعلماء والعوام في ذلك ولم ترد الينا الا رواية واحدة ولهذا ذكر
الشهيد في المسئلة الآتية في عدم كفاية المرة في غسل الاناء في الجواب عن ضعف رواية عمار بانا قد نعلم المذهب بالرواية الضعيفة بل قد يكون
بعض المسائل اهم من ذلك ثم لا نجد فيها مثل هذه الرواية ايضا فالمتبع هو الدليل لا الاستبعاد وكيف كان فهل يلحق بالخمر المسكر الجامد
صرح بالالحاق بعض القائلين بالسبع في الخمر وهو كذلك لصدق الخمر عليها في الاخبار كما في محكي مع صدق وليس الحكم مقصورا على الخمر بل كل مسكر
المائع كله كذلك ولا يبعد الحاق الفقاع انتهى واما غيره اي غير المسكر من النجاسات عدا ولوغ الكلب والخنزير وموت الجرذ كما سيجيء فالاقوى
وجوب التثليث في غسل الاواني منها وفاقا للمحكي عن الاسكافي والصدوق واكثر كتب الشيخ في الخلاف والمسالك والتذكرة والمحقق الثاني في جامع المقاصد
والوحيد البهبهاني في شرح المفاتيح وعن المعتبر ان الشيخ في الخلاف ادعى الاجماع عليه وفيه نظر يعرف من عبارة الشيخ ويدل عليه مضافا الى الاصل
موثقة عمار عن ابي عبد الله قال سئل عن الكوز والاناء يكون قذرا كيف يغسل وكم مرة يغسل قال ثلث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ثم
يصب فيه ماء آخر فيحرك ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك ثم يفرغ منه وقد طهر خلافا للمحكي عن المقنعة والمراسم والمعتبر وكثير من كتب المص
والبيان والروض وغيرها فاكتفوا بمطلق غسله حتى تزول العين وحكاه كاشف اللثام عن الاكثر ولعله لاطلاقات الغسل ولمرسلة الشيخ حيث
قال بعد ذكر رواية التثليث وقد روي يغسل مرة وفي الاطلاقات ما عرفت وفي المرسلة ما لا يخفى نعم لو غسل في الكثير فالاقوى كفاية المرة
وفاقا للمشهور كما عن الكفاية لما عرفت من المرسلة ورواية العلاء ثم ان الظ انه ليس لغسل الاناء كيفية مخصوصة الا ايصال الماء فيه وايصال الماء
بالتحريك الى جميع مواضع النجاسة كما صرح به في موثقة عمار نعم لو لم يكن بعض مواضعه نجسا فلا حاجة الى تحريك الماء اليه بل يجزيه ذلك ولو
ملأ الاناء كفى من غير تحريكه كما عن محكي لك وشرح المفاتيح واعترف به سبطه في المناهل ولا فرق في ذلك بين الاناء الصغير والكبير المثبت
وغيره ثم ان المشهور قابلية اواني الخمر الغير الصلبية كالخزف الغير المطلي للطهارة وظاهرهم عدم الفرق بين غسلها بالقليل وغيره خلافا
للمحكي عن الاسكافي والشيخ في النهاية والقاضي واستدل للاول باطلاق الغسل واطلاق طهورية الماء وموثقة عمار المتقدمة في تطهير الكوز
والاناء بالغسل ثلثا من غير استفصال بين افراد الكوز ونحوها موثقته المتقدمة في غسلها عن الخمر ثلثا وفي الاطلاقين الاولين نظر لما
عرفت مرارا من عدم الاطلاق والموثقتين مضافا الى ما تقدم من ان المستفاد من تتبع الموارد قابلية كل شيء للطهارة اذا غسل على الوجه
المعتبر هذا بالنسبة الى الغسل بالقليل واما بالكثير والجاري فيكفي المرسلة ورواية العلاء المتقدمتين نعم يجمل الاشكال في ان ما
الغسالة يرسب في هذه الاشياء ولا يخرج منها فيشكل تطهيرها بالقليل ولا اكتفاء بطهارة ظاهرها بالغسل على نحو ما قلنا في تطهير الارض

ولو

وان امكن لان الباطن اذا كان نجسا فالمايع الموضوع فيه بعد تطهير ظاهرها يسرى جزء منه الى الباطن فيتنجس ويتصل بالظاهر ويعود الاتصال لو تمت لجرت فيما اذا غسل بالكثير فانه كيف يمكن ان الجزء النافذ الى باطن الجزء النافذ الى باطن الجسم متصل بالكثير فلا ينجس لغسلها وقد اتفقوا على جواز تطهير ما انتقع بالماء النجس بالماء الكثير بناء على عدم انفعال غسالتها للاتصال بالكثير والجارى بل يمكن الاشكال فى تطهيرها بالكثير بناء على انه لا يكفى فى نقل الجرم النجس من الباطن مجرد وصول الماء اليه ولذا امر له بدلك القدح المغسول عن الخمر فى موثقة عمار المتقدمة الان يقال ان النافذ فى الاعماق رطوبة صافية لا جرم فيها ولا اقل من عدم العلم بالجرم والظاهر ان كلمات المعظم المجوزين لتطهيرها بعد الفراغ عن حصول شرائط تطهيرها من زوال الجرم وعدم استقرار الغسالة النجسة فيها كالحبوب فيكون كلامهم فى مقام من قال بعدم جواز استعمالها بمجرد الغسل بطريق السلب الكلى ويغسل الاناء من ولوغ الكلب ثلثا بالتراب مرة وبالماء مرتين على المشهور بل عن المنتهى نسبته الى علمائنا اجمع الا ابن الجنيد وعن الانتصار والخلاف والغنية وكره الاجماع عليه وهى الحجة وعن الناصريات عندنا ان الاناء يغسل من ولوغ الكلب ثلثا اولهن بالتراب مضافا الى ما تقدم من وجوب الغسل مما عدا البول مرتين بفحوى وجوبهما فى البول والولوغ اولى بالتعدد ويدل على ذلك كله بقيد صحيحة ابى الفضل فى الكلب انه رجس نجس لا يتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء ثم اغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء وغيرها من الروايات المطلقة مضافا الى المحكى عن المعتبر والمنتهى زيادة لفظة مرتين فى الصحيحة وبتمها ما غيرها ولا يبعد وجدان الزيادة فى بعض الكتب المعتبرة والافنديتهد جماعة بخلو الكتب المعروفة عندهم عن هذه الزيادة وحكى وجودها فى غوالى اللئالى لابن جمهور وفى الرضوى ويشعر بوجودها قوله اغسله بالتراب اول مرة والاكان المناسب ان يقول اغسله بالتراب ثم بالماء فتدبر وكيف كان فلا حاجة الى هذه الزيادة بعد كون الاصل فى الغسل التعدد خلافا للمحكى عن ابن الجنيد فقد اوجب سبعا لرواية عامية وقابله بعض متاخرى المتاخرين بالميل الى كفاية المرة لاطلاق الاخبار ثم ان صريح الصحيحة ان اولهن بالتراب فما للمحكى عن الشيخ وابن الجنيد وجمهور الاصحاب بل عن الغنية الاجماع وقد حكت عبارات السيد ايضا خلافا للمحكى عن ظ المقنعة فاوجب التوسيط لما يظهر من الوسيلة من وجود رواية بالتوسيط وهى على تقدير الوجود والدلالة لشذوذها للمحكى عن ظ جماعة فاطلقوا القول بوجوب غسل الاناء ثلثا احدهن بالتراب فان قصدوا الاطلاق فهو ضعيف لما ذكرنا من المقيد وفى اشتراط طهارة التراب اشكال الاقوى ذلك لانصراف الاطلاق الى الطهارة مضافا الى منافاتها النجاسة وربما يتمسك بقوله جعلت لى الارض مسجدا وترابها طهورا وفيه نظر وان زعم المستند ان الاصحاب غفلوا عنه فى هذا الباب بل ما ذكره فى جامع المقاصد من انه مما يوجب فى بعض الاخبار طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه كلب وضح دلالته من ذلك وان كان فى دلالته ايضا نظرا لعدم الانصراف والاصل وهل يعتبر مزج التراب بالماء ام لا اولان اقويهما الثانى خلافا للمحكى عن الحلى والراوندى وهو ضعيف وان قواه المصنف فى المنتهى وتبعه كاشف اللثام لعدم الدليل عدا ما ربما يتخيل من دلالة قوله اغسله بالتراب فيه ان المراد بالغسل معناه المجازى وان كان مع مزج التراب بالماء فاعتبار المزج لا يوجب العمل بحقيقة الغسل الا ما ذكره صاحب الذخيرة من ان الغسل الحقيقى لا يختص بما كان بالماء فالمزج المحصل للمايع محصل لصدق الحقيقة وفيه ان الظاهر ان الحلى لا يقول بوجوب المزج الى ان يحصل المايع المحصل لحقيقة الغسل وان كان يظهر ذلك من الاستدلال الا انه يحصل حقيقة الغسل ومن جعل كاشف اللثام هذا الكثير من قبيل الغسل بالخطمى والسدر لكن الظاهر ان المحصل لحقيقة الغسل لا يكون الا استعمال الماء او ما هو بمنزلته فى الميعان والماء الممزوج بالتراب الى ان يحصل له هذا الميعان لا يصدق عليه انه غسل بالتراب بل جعله كالغسل بالسدر والكافور كما ذكره كاشف اللثام يوجب اعتبار بقاء الماء على الاطلاق لان الباء يكون للمصاحبة والظرف مستقر فيكون متعلق اغسل محذوفا والاطلاق الناشئ من حذف المتعلق ينصرف الى المتعلق الشايع ولذا فهموا من اطلاقات الغسل فى ادلة الغسل عن النجاسات وجوب كون الماء مطلقا وقد يقال ان الامر يدور بين صرف الغسل عن ظاهره الى الدلك وبين صرف التراب عن ظاهره والاول ابعد فتعين الثانى فيقوى قول الحلى وفيه ان صرف الغسل عن ظاهره وان كان بعيدا سيما مع حمله على عموم المجاز فى قوله اغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء الا انه معارض بظهور التراب فى معناه الحقيقى وظهور الظرف فى اللغوية والمتعلق باغسل فيكون التراب مما يغسل به لا معه فظهور مقابلة التراب بالماء فى كون التراب نفس المغسول به لا من قبيل السدر والكافور فى قولهم اغسله بالسدر والكافور ولو اريد الغسل بالماء مع التراب كان المناسب للمقابلة تقييد الماء بالقراح او الخالص والا لم يحصل بتمام الشئ فيما اذا تقدمه المزج اقوى والاحتياط لا يترك بالغسل بالتراب اليابس مرة وبالممزوج اخرى بل الاحوط ان يكون المزج فيكون المزج مرة بحيث لا يوجب الميعان بل يصير التراب شبه الطين ليقبل الدلك واخرى يجعله مايعا ليحصل معه الغسل الحقيقى فاحتياط التعفير يحصل بثلث مرات ان لم يحصل باحتمال كون التراب هنا بمنزلة السدر بحيث لا يوجب اضافة الماء والا فالاحتياط اربع واذا روعى مذهب المفيد فى تقديم التراب هنا بمنزلة على الغسلتين وتوسط بينهما صارت عشرة ثمانية بالتراب بينها غسلة وبعدها غسلة واذا روعى مذهب الاسكافى بالسبع صارت الغسلات المتاخرة خمسا فيصير اربعة عشر ثم الظ سقوط التعدد فى الكثير دون التعفير لعموم المرسلة المتقدمة فى المطهر والرواية المتقدمة فى القدير ولا يتعدى الى غير الولوغ من افتنا ملاقاة الكلب الا اللطع على قول مشهور وعن المفيد والصدوقين وبعض متاخرى المتاخرين الحاق المباشرة بسائر اعضائه بالولوغ ولعله لما يستفاد من سوق صحيحة البقباق المتقدمة من ان الموجب فى الحكم

نجاسة الكلب وملاقاته للاناء دون خصوص الشرب منه ولذا اشتهر الحاق اللطع ولم يعتبر احد نفى شئ من المشرب كما هو مورد الرواية والانصاف ان المتعمكن من الشرب باللسان الى الشرب مقطوع اللسان فى محله بخلاف التعدى من الشرب الى ملاقاة سائر الاعضاء فانه كالتعدى من الاناء الى غيره فالاقوى وجوب الاقتصار على ما يتعين خروجه عن العموم نعم لو صب فضله من الاناء المولوغ فيه الى اناء اخر فلا يبعد الحاقه به خلافا للمحكى عن المعتبر والذكرى وظاهر ولو تعذر التعفير فالاقوى عدم طهارة الاناء وربما فصل فقيل بالتطهير فى الثانى لاستلزام الحكم بعدمه تعطيل الاناء دائما بخلاف غيره والاجود تعليل التفصيل بان الاناء الغير القابل للتعفير لا يدخل فى اطلاق رواية التعفير فيرجع فيه الى عموما الغسل بخلاف ما اذا تعذر التعفير لفقد التراب فانه لا يوجب تقييد الامر بالغسل بالتراب لانه فى مقام بيان الحكم الوضعى اعنى علاج النجاسة ولذا انها فلا تسقط تبعا لفقده ثم الاقوى سقوط التعدد فى الجارى والكثير كما عن الكفاية وغيرها نسبته الى المشهور ويدل عليه مضافا الى الاطلاقات صحيحة البقباق التى هى الاصل فى هذا الباب ويدل عليه المرسلة فى المطهر والرواية الواردة فى الغدير من الماء وقد تقدمت نعم لا يسقط التعفير للاصل واطلاق الصحيحة وبها يقيد المرسلة والرواية التى فى الحاجة الى شئ اخر وعن صريح نهاية الاحكام وظ المحكى عن المعتبر سقوط التعفير وما احسن لها التمسك باطلاق المرسلة والرواية المتقدمتين سيما مع ظهور الصحيحة الامرة بالتعفير فى اختصاصها بصورة الغسل بالقليل وما ابعد ما بينه وبين القول بعدم سقوط التعدد كما عن المعتبر وهو احوط والمراد كما عن الكفاية وشرح المفاتيح الحاق لطع الاناء وهو اخذ ما على جوانبها باللسان بالولوغ وهو الشرب بطرف اللسان ومما يستدل عليه بالاولوية بناء على ان المناط وصول اللعاب الى الاناء وفيه نظر وكذا وقوع لعابه فى الاناء فالاحوط الالحاق وعن المقنعة ان الاناء اذا شرب منه كلب او وقع فيه او ماس بعض اعضائه فانه يهراق ما فيه من الماء ثم يغسل مرة بالماء ومرة ثانية بالتراب ومرة بالماء وما ذكره احوط ثم ان المحكى عن الشيخ فى ط وف والقاضى فى المهذب اطلاق القول بان حكم ولوغ الكلب وظاهره وجوب التعفير وان لم يصرح به على ما فهمه المحقق فى المعتبر وتبعه غيره فان لم يوجب التعفير مع انه يوجب غسل الاناء من كل نجاسة ثلثا كان الاولى الحاق الخنزير بسائر النجاسات وايضا فانما استدل على ذلك بكون الخنزير يسمى كلبا لغة فله حكمه واما استدلاله الاخر بان الاناء يغسل من النجاسات ثلثا والخنزير نجس بلا خلاف فهو فى مقابل بعض اصحاب الشافعى القائل بكفاية الغسلة الواحدة وكيف كان فلم نجد لما ذكره مستندا وما ذكره من دخوله فى الكلب كما ترى فالاقوى وجوب غسل الاناء من ولوغ الخنزير سبعا كما هو المشهور اما مطلقا كما عن الكفاية او بين المتاخرين كما فى الذخيرة لصحيحة على بن جعفر عن اخيه فى اناء شرب منه خنزير قال يغسل سبعا خلافا لاطلاق كثير وصريح اخرين فاقتصروا على الواحدة وهو محجوج بالصحيح المعمول به وحمله على الاستحباب كما عن المعتبر لا يحتمله شاهدا كما اعترف به جماعة نعم ربما يقال ان المحقق قد لم يجد من تقدم عليه قائلا بالسبع فالصحيحة عنده كان غير معمول بها وهو موهن عنده فى الرواية وان كانت صحيحة بل قد يذكر فى المعتبر ان الرواية حسنة لكن العامل بها قليل فكيف كان فيرفع هذا الوهن بشهرة المتاخرين على العمل بمضمونها وبها يضعف قول من جعلها كسائر النجاسات كما حكاه كاشف اللثام عن ظاهر الاكثر وصرح فيه بكفاية المرة كالمحكى عن المقنعة وفيها بعد بيان حكم الكلب انه ليس حكم غير الكلب كذلك بل يهراق ما فيها ويغسل مرة واحدة بالماء واغرب كلام المحقق وهل يلحق بالخنزير موت الجرذ فى الاناء قولان الاشهر نعم كما عن النهاية والوسيلة والذكرى وجامع المقاصد للاصل وموثقة عمار اغسل الاناء الذى تصيب فيه الجرذ ميتا سبعا وعن جامع المقاصد ان ضعف عمار منجبر بالشهرة خلافا للمحكى عن الخلاف والنافع والمعتبر والقواعد فالثلث لعموم الموثقة الاتية بوجوب غسل الاناء ثلثا وفيه ان المقيد يحكم على المطلق والمحكى عن ظاهر جماعة وصريح ما مر عن المقنعة فيكفى الواحدة وعن ظاهر اللمعة وجوب المرتين وكلاهما ضعيفان والجرذ كعمر على ما عن مجمع البحرين هو الذكر من الفيران كما عن العين والمحيط والنهاية الاثيرية انه الذكر الكبير منها وعن الصحاح انه ضرب من الفار وعن ابن سيدة انه ضرب منها اعظم من اليربوع اكدر فى ذنبه سواد وعن الجاحظ ان الفرق بين الجرذ والفار كالفرق بين الجواميس والبقر والبخاتى والعراب وكيف كان فالكل متفق على انه ليس مطلق الفار فما عن جامع المقاصد من ان الظاهر عدم التفاوت لصدق اسم الفار على الجميع كما صرح به جمع من الاصحاب وان توقف فيه صاحب المعتبر كما ترى وكان مراده بقوله كما صرح به من الاصحاب فى النهاية والوسيلة والبيان على ما حكى عنهم من عدم الفرق هو مشكل لعدم ذكر الفار فى الاخبار نعم حكى عن الشيخ انه قال يغسل الاناء من الخمر سبعا وروى مثل ذلك فى الفار اذا مات فى الاناء لكنه مع قوة احتمال ارادة الموثقة المذكورة لا يكفى المرسلة المجردة من الجابر تم كتاب الطهارة بحمد الله تعالى طهرنا الله من الارجاس القولية والعملية بمحمد واله سادات البرية صلوات الله عليهم اجمعين والحمد لله رب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد واله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **التقية** اسم لاتقى يتقى والتاء بدل عن الواو كما فى التهمة والتخمة والمراد هنا التحفظ عن ضرر الغير بموافقته فى قول او فعل مخالف للحق والكلام تارة يقع فى حكمها التكليفى واخرى فى حكمها الوضعى وفى الثانى تارة من جهة الاثار الوضعية المترتبة على الفعل المخالف للحق وانها تترتب على الصادر تقية كما تترتب على الصادر اختيارا ام وقوعها تقية

يوجب رفع تلك الآثار وأخرى في ان الفعل المخالف للحق يترتب عليه آثار الحق بمجرد الاذن فيه من قبل الشارع ام لا ثم الكلام في آثار الحق الواقعي ملخص في خصوص الاعادة والقضاء اذا كان الفعل الصادر تقية من العبادات وقد يقع في الآثار الاخر كرفع الوضوء الصادر تقية للحدث بالنسبة الى جميع الصلوات وافادة المعاملة الواقعة تقية الآثار المترتبة على المعاملة الصحيحة فالكلام في مقامات اربعة اما الكلام في حكمها التكليفي فهو ان التقية تنقسم الى الاحكام الخمسة فالواجب منها ما كان لدفع الضرر الواجب فعلا وامثلته كثيرة والمستحب ما كان فيه التحرز عن معارض الضرر بان يكون تركه مفضيا تدريجا الى حصول الضرر كترك المداراة مع العامة وهجرهم في المعاشرة في بلادهم فانه ينجر غالبا الى حصول المباينة الموجب لتضرره منهم والمباح ما كان التحرز عن الضرر وفعله مساويا في نظر الشارع كالتقية في اظهار كلمة الكفر على ما ذكره جمع من الاصحاب ويدل عليه الخبر الوارد في رجلين اخذا بالكوفة وامرا بسب امير المؤمنين صلوات الله عليه والمكروه ما كان تركها وتحمل الضرر اولى من فعله كما ذكر ذلك بعضهم في اظهار كلمة الكفر وان الاولى تركها ممن يقتدى به الناس اعلاء لكلمة الاسلام والمراد بالمكروه حينئذ ما يكون ضده افضل والمحرم منها ما كان في الدماء وذكر الشهيد قده في قواعده ان المستحب اذا كان لا يخاف ضررا عاجلا ويتوهم ضررا آجلا او ضررا سهلا او كان تقية في المستحب كالترتيب في تسبيح الزهراء صلوات الله عليها وترك بعض فصول الاذان والمكروه التقية في المستحب حيث لا ضرر عاجلا ولا آجلا ويخاف منه الالتباس على عوام المذهب والحرام التقية حيث يؤمن الضرر عاجلا وآجلا او في قتل مسلم والمباح التقية في بعض المباحات التي يرجحها العامة ولا يصل بتركها ضرر انتهى وفي بعض ما ذكره قده تامل ثم الواجب منها يبيح كل محظور من فعل الواجب وترك المحرم والاصل في ذلك ادلة نفي الضرر وحديث رفع عن امتي تسعة اشياء ومنها ما اضطروا اليه مضافا الى عمومات التقية واستعماله في شيء من التقية الا وقد احله الله ونحو ذلك من الاخبار المتفرقة في خصوص الموارد وجميع هذه الادلة حاكمة على ادلة الواجبات والمحرمات فلا يعارض بها شيء منها حتى يلتمس الترجيح ويرجع الى الاصول بعد فقده كما زعمه بعض في بعض موارد هذه المسئلة واما المستحب من التقية فالظاهر وجوب الاقتصار فيه على مورد النص وقد ورد النص بالحث على المعاشرة مع العامة وعيادة مرضاهم وتشييع جنائزهم والصلوة في مساجدهم والاذان لهم فلا يجوز التعدي عن ذلك الى ما لم يرد النص من الافعال المخالفة للحق كذم بعض رؤساء الشيعة للتحبب اليهم وكذلك المحرم والمباح والمكروه فان هذه الاحكام على خلاف عمومات التقية يحتاج الى الدليل الخاص واما المقام الثاني **فنقول** ان الظاهر ترتيب آثار العمل الباطل على الواقع تقية وعدم ارتفاع الآثار بسبب التقية اذا كان دليل تلك الآثار عاما لصورتي الاختيار والاضطرار بان من احتاج لاجل التقية الى التكتف في الصلوة او السجود على ما لا يصح السجود عليه او الاكل في نهار رمضان او فعل بعض ما يحرم على المحرم فلا يوجب ذلك ارتفاع احكام تلك الامور بسبب وقوعها تقية نعم لو قلنا بدلالة حديث رفع التسعة على رفع جميع الآثار تم ذلك في الجملة لكن الانصاف ظهور الرواية في رفع المؤاخذة فمن اضطر الى الاكل والشرب تقية او التكتف في الصلوة فقد اضطر الى الافطار وابطال الصلوة لانه مقتضى عموم الادلة واما المقام الثالث في حكم الاعادة والقضاء اذا كان المأتي به تقية من العبادات **فنقول** ان الشارع اذا اذن في اتيان واجب موسع على وجه التقية اما بالخصوص كما لو اذن في الصلوة متكتفا حال التقية واما بالعموم كان اذن بامتثال الصلوة او مطلق العبادات على وجه التقية كما هو الظاهر من امثال قوله التقية في كل شيء الا في النبيذ والمسح على الخفين ونحوه ثم ارتفعت التقية قبل خروج الوقت فلا ينبغي الاشكال في اجزاء المأتي به واسقاطه للامر لما تقرر في محله من ان الامر بالكلي كما يسقط بفرد الاختياري كذلك يسقط بفرده الاضطراري اذا تحقق الاضطرار الموجب للامر به فكما ان الامر بالصلوة يسقط بالصلوة مع الطهارة الترابية اذا وقعت على الوجه المأمور به اما اولا واما اذن في امتثال الواجب الموسع في حال التقية خصوصا او عموما على الوجه المتقدم فيقع الكلام في ان الواجب الموسع هل يتعلق باتيان هذا الفرد المخالف للواقع بمجرد تحقق التقية في جزء من الوقت بل في مجموعه وبعبارة اخرى الكلام في انه هل يحصل من الاوامر المطلقة بضميمة اوامر التقية امر بامتثال الواجب على وجه التقية ولا بل غاية الامر سقوط الامر عن المكلف في حال التقية ولو استوعب الوقت والتحقيق انه يجب الرجوع في ذلك الى ادلة تلك الاجزاء والشروط المتعذرة لاجل التقية فان اقتضت مدخليتها في العبادة من دون فرق بين الاختيار والاضطرار فاللازم الحكم بسقوط الامر عن المكلف حين تعذرها لاجل التقية ولو في تمام الوقت كما لو تعذرت الصلوة في تمام الوقت الا مع الوضوء بالنبيذ فان غاية ذلك سقوط الامر بالصلوة راسا لاشتراطها بالطهارة بالماء المطلق المتعذرة في الفرض فحاله كحال فاقد الطهورين وان اقتضت مدخليتها في العبادة بشرط التمكن منها دخلت المسئلة في مسئلة اولي الاعذار في انه اذا استوعب العذر الوقت لم يسقط الامر راسا وان كان في جزء من الوقت مع رجاء زواله في الجزء الآخر او مع عدمه جاء فيه الخلاف المعروف في اولي الاعذار وانه هل يجوز لهم البدار ام يجب عليهم الانتظار ثبت من جميع ما ذكرنا ان صحة العبادة المأتي بها على وجه التقية يتبع اذن الشارع في امتثالها حال التقية والاذن يتصور باحد امرين احدهما الدليل الخارجي الدال على ذلك سواء كان خاصا بعبادة او كان عاما لجميع العبادات والثاني فرض شمول الاوامر العامة بتلك العبادة لحال التقية لكن يشترط في كل منهما بعضها لا يشترط في الآخر فيشترط في الثاني كون الشرط او الجزء المتعذر للتقية من الاجزاء والشرائط الاختيارية وان لا يكون للمكلف مندوحة بان لا يتمكن من الاتيان بالعمل الواقعي في مجموع الوقت وفي الجزء الذي يوقعه مع اليأس من التمكن منه فيما بعد او مطلقا على التفصيل والخلاف في

اولي الاعذار وهذان الامران غير معتبرين في الاول بل يرجع فيه الى ملاحظة ذلك الدليل الخارجي نعم يشترط في الثاني ان الدليل الخارجي الدال على الاذن في التقية في الاعمال لا يعتبر فيه شيء منهما ويشترط في الاول ان يكون التقية من مذهب المخالفين لانه المتيقن من الادلة الواردة في الاذن في العبادات على وجه التقية لان المتبادر التقية من مذهب المخالفين فلا يجري في التقية عن الكفار او ظلمة الشيعة لكن في رواية مسعدة بن صدقة الآتية ما يظهر منه عموم الحكم لغير المخالفين مع كفاية عمومات التقية في ذلك بعد ملاحظة عدم اختصاص التقية في لسان الائمة صلوات الله عليهم بالمخالفين لما يظهر بالتتبع في اخبار التقية التي جمعها في الوسائل وكذا لا اشكال في التقية عن غير مذهب المخالفين مثل التقية في العمل على طبق عمل عوام المخالفين الذي لا يوافق مذهب مجتهدهم بل وكذا التقية في العمل على طبق الموضوع الخارجي الذي اعتقدوا تحققه في الخارج مع عدم تحققه في الواقع كالوقوف بعرفات يوم الثامن والافاضة منها ومن المشعر يوم التاسع موافقا للعامة اذا اعتقدوا رؤية هلال ذي الحجة في الليلة الاخيرة من ذي القعدة فان الظاهر خروج هذا عن منصرف ادلة الاذن في ايقاع الاعمال على وجه التقية لو فرضنا هنا اطلاقا فان هذا لا دخل له في المذهب وانما هو اعتقاد خطأ في موضوع خارجي نعم العمل على طبق الموضوعات العامة الثابتة على مذهب المخالفين داخل في التقية عن المذهب فيدخل في الاطلاق لو فرض هناك اطلاق كالصلوة عند اختفاء الشمس لذهابهم الى انه هو المغرب ويمكن ارجاع الموضوع الخارجي ايضا في بعض الموارد الى الحكم مثل ما اذا حكم الحاكم بثبوت الهلال من جهة خبر شهادة من لا يقبل شهادته اذا كان مذهب الحاكم القبول فان ترك العمل بهذا الحكم قدح في المذهب فيدخل في ادلة التقية وكيف كان ففي هذا الوجه لا بد من ملاحظة اطلاق دليل الترخيص لاتيان العبادة على وجه التقية وتقييده والعمل على ما يقتضيه الدليل واما في الوجه الثاني فهذا الشرط غير معتبر قطعا لان مبنى العمل المخالف للواقع من جهة تعذر الواقع سواء كان تعذره للتقية من مخالف او كافر او موافق وسواء كان تعذره للتقية من مخالف او كافر او موافق وسواء كان في الموضوع او في الحكم كل ذلك لان المناط في مسئلة اولي الاعذار العذر المتعذر من غير فرق بين الاعذار بقي الكلام في اعتبار عدم المندوحة الذي اعتبرناه في الوجه الثاني فانه لا اصحابنا فيه بين غير معتبر له كالشهيدين والمحقق الثاني في البيان والروض وجامع المقاصد وبين معتبر له كصاحب المدارك وبين مفصل كما عن المحقق الثاني من انه اذا كان متعلق التقية ما ورد فيه نص بخصوصه كغسل الرجلين في الوضوء والتكتف في الصلوة فانه اذا فعل على الوجه المأذون فيه كان صحيحا مجزيا وان كان للمكلف مندوحة التفاتا الى ان الشارع اقام ذلك الفعل مقام المأمور به حين التقية فكان الاتيان به امتثالا وعلى هذا فلا يجب الاعادة وان تمكن من فعله على غير وجه التقية قبل خروج الوقت ولا اعلم خلافا في ذلك بين الاصحاب واما اذا كان متعلقها مما لم يرد فيه نص بالخصوص كفعل الصلوة الى غير القبلة والوضوء بالنبيذ ومع الاخلال بالموالاة بحيث يجف الوضوء كما يراه بعض العامة فان المكلف يجب عليه اذا اقتضت الضرورة موافقة اهل الخلاف فيه واظهار الموافقة لهم ثم ان امكن الاعادة في الوقت وجب ولو خرج الوقت ينظر في دليل يدل على القضاء فان حصل الظفر به اوجبناه والا فلا لان القضاء انما يجب بفرض جديد انتهى ثم نقل عن بعض اصحابنا القول بعدم وجوب الاعادة لكون المأتي به شرعيا ثم رده بان الاذن في التقية من جهة الاطلاق لا يقتضي ازيد من اظهار الموافقة مع الحاجة انتهى **اقول** ظاهر قوله في المأذون بالخصوص لا يجب فيه الاعادة وان تمكن من فعله قبل خروج الوقت انه عدم التمكن من فعله على غير وجه التقية حين العمل معتبر فان من كان في سوق واراد الصلوة وجب عليه مع التمكن الذهاب الى مكان مأمون فيه فيصلي فيه وقوله مثل ذلك وان كان للمكلف مندوحة عن فعله بسبب المندوحة بالتأخير الى زمان ارتفاع التقية لا وجودها بالنسبة الى زمان العمل فيكون هذا قولا باعتبار عدم المندوحة على الاطلاق كصاحب المدارك اذ ليس مراد صاحب المدارك بعدم المندوحة عدم المندوحة في مجموع الوقت اذ الظاهر انه لم يعتبره احد لما سيجيء من مخالفته لظواهر الاخبار بل صريح بعضها وان مراد القائل بعدم اعتبار عدم اعتباره في الجزء الذي يقع الفعل فيه فمن تمكن من الصلوة في بيته مغلقا عليه الباب لا يجب عليه ذلك بل يجوز له الصلوة تقية في مكانه وكان بمحضر المخالفين نعم لو كان الخلاف في اعتبار عدم المندوحة في تمام الوقت وعدمه كان ما ذكره المحقق تفصيلا في المسئلة وعلى اي تقدير فيرد على ما ذكره المحقق في القسم الثاني انه ان اراد من عدم ورود نص بالخصوص في الاذن في متعلق التقية عدم النص الموجب للاذن في امتثال العمل على وجه التقية ففيه انه لا دليل حينئذ على مشروعية الدخول في العمل المفروض امتثالا للاوامر المطلقة المتعلقة بالعمل الواقعي لان الامر بالتقية لا يستلزم الاذن في امتثال تلك الاوامر لان التحفظ عن الضرر ان تأدى بترك ذلك العمل راسا بان ترك الصلوة في تلك الحال وجب ولا يشرع الدخول في العمل المخالف للواقع بعد تأدي التقية بترك الصلوة راسا وان فرضنا ان التقية الجائية الى الصلوة ولا تتأدى بترك الصلوة كانت الصلوة المذكورة واجبة عينا لانحصار التقية فيها فهي امتثال لوجوب التقية عينا لا للوجوب الموسع المتعلق بالصلوة الواقعية وان اراد به عدم النص الدال على الاذن في هذه العبادة بالخصوص وان كان هناك نص عام دال على الاذن في امتثال اوامر مطلق العبادات على وجه التقية ففيه ان هذا النص كما يكفي للدخول في العبادة امتثالا للامر المتعلق بها كذلك يوجب موافقته الاجزاء وعدم وجوب الاعادة في الزمان الثاني اذا ارتفعت التقية والحاصل ان الفرق بين كون متعلق التقية ما اذن فيه بالخصوص او بالعموم لا نفهم له وجها كما اعترف به بعض بل كلما يوجب الاذن في الدخول في العبادة امتثالا للاوامر بها كان امتثالا

موجبا للاجزاء وسقوط الاعادة سواء كان نصا خاصا او دليلا عاما وكلما لا يدل على الاذن في الدخول على النحو المذكور لم يشرع بمجرد الدخول

في تمام ... التقية امتثال الاوامر بل ان يحصل التقية في الاتيان بها كان امتثالا للاوامر ووجوب التقية لا الاوامر ووجوب ذلك لعبادة الله الآن

يكون مرادا من الامر العام اوامر التقية ... العمل على وجه التقية اذا اقتضت الضرورة ... الوجوب ... الحاصل من الوجوب

فموضع ... اوامر التقية لكن ينبغي ... التقية في الاجزاء والشروط الاختيارية والا

[illegible]

[illegible]

الامر ونظيره تحريم الصلوة المشتملة على محرم خارجي لا دخل له في الصلوة فان تلك اذا كان ايجاب الشيء للتقية لا يجعله معتبرا في العبادة حال التقية لزم
الحكم بصحة وضوء من ترك المسح على الخفين لان المفروض ان الامر بمسح الخفين للتقية لا يجعله جزءا فتركه لا يقدح في صحة الوضوء مع ان الظاهر عدم الخلاف في
بطلان الوضوء قلنا ليس الحكم بالبطلان من جهة تركه ما وجب بالتقية بل لان المسح على الخفين متضمن لاصل المسح الواجب في الوضوء مع القيد بمماسة الماسح
للممسوح كما في المسح على الجبيرة الكائنة في موضع الغسل او المسح وكما في المسح على الخفين لاجل البرد المانع من نزعهما فالتقية انما اوجبت الغاء قيد المباشرة واما
صورة المسح ولو مع الحائل فواجبة واصل الامر لا من حيث التقية فالاخلال بها اوجب بطلان الوضوء بنقص جزء منه ومما يدل على انحلال المسح الى ما ذكرنا من الصورة
وقيد المباشرة قول الامام عليه السلام لعبد الاعلى مولى آل سام لما سئله عن كيفية مسح من جعل على اصبعه مرارة ان هذا وشبهه يعرف من كتاب الله وهو قوله تعالى
ما جعل عليكم في الدين من حرج ثم قال امسح عليه فان تعرف وجوب المسح على المرارة الحائلة بين الماسح والممسوح من آية نفي الحرج لا يستقيم الا بان يقال ان المسح الواجب
في الوضوء ينحل الى صورة المسح ومباشرة الماسح للممسوح ولما سقط قيد المباشرة لنفي الحرج تعين المسح من دون مباشرة وهو المسح على الحائل وكذلك فيما نحن فيه
سقط قيد المباشرة ولا يسقط صورة المسح عن الوجوب وكذلك الكلام في غسل الرجلين للتقية فان التقية انما اوجبت بل نفس غسل الرجلين الواقع في الوضوء
ومعتبرا في الوضوء باشتماله على غسل الرجلين سقوط الخصوصية المائزة بين الغسل والمسح واما ايصال الرطوبة الى الممسوح فهو واجب لا من حيث التقية فاذا اخل به
المكلف فقد ترك جزءا من الوضوء فبطلان الوضوء من حيث تركه ما وجب لا لاجل التقية ومما يؤيد ما ذكرنا ما ذكره غير واحد من الاصحاب من انه لو دار الامر بين
المسح على الخفين وغسل الرجلين قدم الثاني لان فيه ايصال الماء بخلاف الاول فلو كان نفس الفعل المشتمل على القيد والمقيد انما وجب تقية لم يعقل
ترجيح شيء من فعلين ثبت وجوبهما بامر واحد هو الامر بالتقية لان نسبة هذا الامر الى الفردين نسبة واحدة الا ان يكون ما ذكروه فرقا اعتباريا منشأه
ملاحظة الاسباب العقلية لكن يبقى على ما ذكرنا في غسل الرجلين انه لو لم يتمكن المكلف من المسح تعين عليه الغسل الحقيقي ولا يحضرني ما فيه بل لكن لا بأس
باعتبار ما في حكمه المجمع عليه وهو تعين المسح عند تعذر الغسل ويمكن استنباطه من رواية عبد الاعلى المتقدمة ولو قلنا بعدم الحكم المذكور فلا بأس
بالتزام ذلك بطلان الوضوء فيما اذا ترك غسل الرجلين الواجب للتقية لما عرفت من ان اوامر التقية لم يجعله جزءا بل الظاهر انه لو نوى به الجزئية بطل الوضوء
لان التقية لم توجب نية الجزئية وانما اوجب العمل الخارجي بصورة الجزء المعلم الرابع في ترتب آثار الصحة على العمل الصادر تقية لا من حيث الاعادة والقضاء
سواء كان العمل من العبادات كالوضوء من جهة رفع الحدث ام من المعاملات كالعقود والايقاعات الواقعة على وجه التقية **فنقول** ان مقتضى القاعدة
عدم ترتيب الآثار لما عرفت غير مرة من ان اوامر التقية لا تدل على ازيد من وجوب التحرز عن الضرر واما الآثار المترتبة على العمل الواقعي فلا تترتب الا بدليل
في العبادات على الاذن في امتثالها على وجه التقية فقد عرفت انه يستلزم سقوط الاتيان به ثانيا بذلك العمل واما الآثار الاخر كرفع الحدث في الوضوء فيحتاج
لا يحتاج المتوضئ تقية الى وضوء آخر بعد رفع التقية بالنسبة الى ذلك العمل الذي توضأ له فان كان ترتبه متفرعا على ترتب الامتثال بذلك العمل حكم بترتبه
وهو واضح اما لو لم يتفرع عليه احتاج الى دليل آخر ويتفرع على ذلك فما يمكن ان يدعى ان رفع الوضوء للحدث السابق عليه من آثار الامتثال بالامر به لما علم
ان الامر بالوضوء ليس الا لرفع الحدث واما وضوء دائم الحدث فكونه مبيحا لا رافعا من جهة دوام الحدث لا من جهة قصور الوضوء عن التأثير وربما يتوهم ان
ما تقدم من الاخبار الواردة في ان كل ما يعمل للتقية فهو جائز وان كل شيء يضطر اليه للتقية فهو جائز يدل على ترتيب الآثار مطلقا بناء على ان معنى الجواز
والمنع في كل شيء بحسبه فكان الجواز والمنع في الافعال المستقلة في الحكم كشرب النبيذ ونحوه يراد به الاثم والعدم وفي الامور الداخلة في العبادات فعلا
او تركا يراد به الاذن والمنع من جهة تحقق الامتثال بتلك العبادات فكذلك الكلام في المعاملات يجعل عدم البأس وثبوته من جهة ترتب الآثار المقصودة
من تلك المعاملة كما في قوله لا يجوز المعاملة الفلانية او لا يجوز وهذا توهم مدفوع بما لا يخفى على المتأمل ثم لا بأس بذكر بعض الاخبار الواردة مما اشتمل
على بعض الفوائد منها ما عن الاحتجاج بسنده عن امير المؤمنين صلوات الله عليه في بعض احتجاجه على بعض وفيه وآمرك ان تستعمل التقية في دينك فان
الله عز وجل يقول لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان تتقوا منهم تقية وقد اذنت لك في تفضيل
اعدائنا ان الجاك الخوف اليه وفي اظهار البرائة ان حملك الوجل عليه وفي ترك الصلوات المكتوبات ان خشيت على حشاشتك الآفات والعاهات
وتفضيلك اعدائنا عند خوفك لا ينفعهم ولا يضرنا وان اظهار برائتك منا عند تقيتك لا يقدح فينا ولئن تبرء منا ساعة بلسانك وانت موال لنا بجنانك
لتبقى على نفسك روحها التي بها قوامها ومالها الذي به قيامها وجاهها الذي به تمكنها وتصون بذلك من عرف من اوليائنا واخواننا فان ذلك افضل من ان
تتعرض للهلاك وتنقطع به عن عمل في الدين وصلاح اخوانك المؤمنين واياك ثم اياك ان تترك التقية التي امرتك بها فانك شاحط بدمك ودماء اخوانك
متعرض لنفسك ولنفسهم للزوال مذل لهم في ايدي اعداء الدين وقد امرك الله باعزازهم فانك ان خالفت وصيتي كان ضررك على اخوانك ونفسك اشد
من ضرر الناصب لنا الكافر بنا وفيها دلالة على رجحان اختيار البرائة على العمل بل تأكد وجوبه لكن في اخبار كثيرة بل عن المفيد في الارشاد انه قد استفاض
عن امير المؤمنين انه قال ستعرضون من بعدي على سبي فسبوني ومن عرض عليه البرائة فليمدد عنقه فان برء مني فلا دنيا له ولا آخرة وظاهرها حرمة التقية
فيها كالدماء ويمكن حملها على ان المراد الاستمالة والترغيب الى الرجوع حقيقة من التشيع الى النصب فالمراد من المروي في بعض الروايات ان النهي عن التبري

مكذوب على امير المؤمنين وانه لم ينه عنه ففي موثقة مسعدة بن صدقة قلت لابي عبد الله ان الناس يروون ان عليا عليه السلام قال على منبر الكوفة ايها
الناس انكم ستدعون الى سبي فسبوني ثم تدعون الى البرائة مني فلا تبرءوا مني فقال عليه السلام ما اكثر ما يكذب الناس على علي ثم قال انما قال ستدعون الى سبي
فسبوني ثم تدعون الى البرائة مني واني لعلى دين محمد صلى الله عليه وآله ولم يقل لا تبرءوا مني فقال له السائل ارايت ان اختار القتل دون البرائة فقال والله ما ذلك
عليه ولا له الا ما مضى عليه عمار بن ياسر حيث اكرهه اهل مكة وقلبه مطمئن بالايمان فانزل الله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فقال له النبي عندها
يا عمار ان عادوا فعد وفي رواية محمد بن مروان ما منع ميثم من التقية فوالله لقد علم ان هذه الآية نزلت في عمار واصحابه الا من اكره وقلبه
الخ فتبرء واحد منهما وابى الآخر فخلى سبيل الذي تبرء وقتل الآخر فقال اما الذي تبرء فرجل فقيه في دينه
واما الذي لم يتبرء فرجل تعجل الى الجنة وعن كتاب الكشي بسنده الى يوسف بن عمران الميثمي
قال سمعت ميثم النهرواني يقول قال لي علي بن ابي طالب يا ميثم كيف انت اذا دعاك
دعي بني امية عبيد الله بن زياد الى البرائة مني فقلت يا امير المؤمنين
انا والله لا ابرء منك قال اذا والله يقتلك
ويصلبك قال قلت اصبر فان ذلك
في الله قليل فقال يا ميثم
فانك تكون معي
في درجتي

بسم الله الرحمن الرحيم

العدالة لغة الاستواء كما يظهر من محكي المبسوط والسرائر او الاستقامة كما عن جامع المقاصد ومجمع الفائدة او هما معا كما عن الروض والمدارك
وكشف اللثام وقد اختلف الاصحاب في بيان ما هو المراد من لفظها الوارد في كلام الشارع بل المتشرعة على اقوال احدها وهو المشهور بين العلامة ومن تأخر
عنه انها كيفية نفسانية باعثة على ملازمة التقوى او عليها مع المروة وان اختلفوا في التعبير عنها بلفظ الكيفية او الحالة او الهيئة او الملكة ونسب
الاخير في محكي البحيرية الى العلماء وفي محكي كنز العرفان الى الفقهاء وفي مجمع الفائدة الى الموافق والمخالف وفي المدارك الهيئة الراسخة الى المتأخرين
وفي كلام بعض نسبة الحالة النفسانية الى المشهور وكيف كان فهي عندهم كيفية من الكيفيات باعثة على ملازمة التقوى كما في الارشاد او عليها وعلى ملازمة
المروة كما في كلام الاكثر بل نسبه بعض الى المشهور وآخر الى الفقهاء وثالث الى الموافق والمخالف الثاني انها عبارة عن مجرد ترك المعاصي او خصوص الكبائر وهو
الظاهر من محكي السرائر حيث قال حد العدل هو الذي لا يخل بواجب ولا يرتكب قبيحا ومن محكي الوسيلة حيث ذكر في موضع منه ان العدالة في الدين الاجتناب
عن الكبائر وعن الاصرار على الصغائر ومن محكي ابي الصلاح حيث حكى عنه انه قال ان العدالة شرط في قبول الشهادة وتثبت حكمها بالبلوغ وكمال العقل
والايمان واجتناب القبائح اجمع وعن المحدث المجلسي والمحقق السبزواري ان الاشهر في معناها ان لا يكون مرتكبا للكبائر ولا مصرا على الصغائر وظاهر هذا
القول انها عبارة عن الاستقامة الفعلية في افعاله وتروكه من دون اعتبار الكون ذلك عن ملكة الثالث انها عبارة عن الاستقامة الفعلية لكن
عن ملكة فلا يصدق العدل على من لم يتفق له فعل كبيرة مع عدم الملكة وهذا المعنى اخص من الاولين لان ملكة الاجتناب لا يستلزم الاجتناب وكذا
ترك الكبيرة لا يستلزم الملكة وهذا المعنى هو الظاهر من كلام والد الصدوق حيث ذكر لا تصل الا خلف رجلين احدهما من تثق بدينه
وورعه والآخر من تتقي سيفه وسوطه وما حكي عن المفيد في المقنعة حيث قال ان العدل من كان معروفا بالدين والورع والكف عن محارم الله
انتهى فان الورع والكف لا يكونان الا عن كيفية نفسانية لظهور الفرق بينه وبين مجرد الترك وهو الظاهر من محكي النهاية حيث انه ذكر فيها مضمون صحيحة ابن
ابي يعفور وكذا الوسيلة حيث قال العدالة تحصل باربعة اشياء الورع والامانة والوثوق والتقوى ونحوها المحكي عن القاضي حيث اعتبر فيها الستر
والعفاف واجتناب القبائح فان الاجتناب خصوصا مع ضم العفاف اليه لا يكون بمجرد الترك ونحوها المحكي عن الجامع حيث اخذ في تعريف العدالة الكف
والتجنب للكبائر ثم انه ربما يذكر في معنى العدالة قولان آخران احدهما الاسلام وعدم ظهور الفسق وهو المحكي عن ابن الجنيد والمفيد في كتاب
الاشراف والشيخ في الخلاف مدعيا عليه الاجماع والثاني حسن الظاهر نسبه الى جماعة بل اكثر القدماء ولا ريب انهما ليسا قولين في العدالة وانما هما
طريقان للعدالة ذهب الى كل منهما جماعة ولذا ذكرهما جماعة من الاصحاب كالشهيد في الذكرى والدروس والمحقق في الجعفرية وغيرهما هذين
القولين في عنوان ما به يعرف العدالة مع ان عبارة ابن الجنيد المحكي عنه ان كل المسلمين على العدالة الى ان يظهر خلافها لا يدل الا على وجوب الحكم
بعدالتهم واوضح منه كلام الشيخ في الخلاف حيث انه لم يذكر الا عدم وجوب البحث عن عدالة الشهود اذا عرف اسلامهما ثم احتج باجماع الفرقة واخبارهم
وان الاصل في المسلم العدالة والفسق طار عليه يحتاج الى دليل نعم عبارة الشيخ في المبسوط ظاهرة في هذا المعنى فانه قال ان العدل في اللغة ان
يكون الانسان متعادل الاحوال متساويا وفي الشريعة من كان عدلا في دينه عدلا في مروته عدلا في احكامه فالعدل في الدين ان يكون مسلما لا يعرف

معه شي من اسباب الفسق وفي المروة ان يكون مجتنبا للامور التي تسقط المروة الى اخر ما ذكر انتهى موضع الحاجة لكن الظاهر انه اراد كفاية عدم معرفة الفسق منه
في ثبوت العدالة لا انه نفسها ولذا فسر العدالة في المروة بنفس الاجتناب لا بمجرد العلم بالارتكاب هذا كله مع انه لا يعقل كون عدم ظهور الفسق وحسن الظاهر نفس
العدالة لان ذلك يقتضي كون العدالة من الامور التي يكون وجودها الواقعي عين وجودها الذهني وهذا لا يجامع كون ضده اعني الفسق امرا واقعيا لا دخل
للذهن فيه وح من كان في علم الله مرتكبا للكبائر مع عدم ظهور ذلك لاحد يلزم ان يكون عادلا في الواقع فاسقا في الواقع لان المفروض ان وجودها الواقعي
عين وجودها الذهني وهذا لا يجامع كون ضده اعني الفسق امرا واقعيا لا دخل للذهن فيه وح من كان في علم الله واما بطلان اللازم فغني عن البيان وكذا
لو اطلع على ان شخصا كان في الزمان السابق مع اتصافه بحسن الظاهر لكل احد مصرا على الكبائر حق كان فاسقا ولم يطلع ولا يقال كان عادلا فصار فاسقا
عند الاطلاع فتبين من جميع ما ذكرنا ان هذين القولين لا يعقل ان يراد بهما بيان العدالة الواقعية ولا دليل للقائل بهما يفي بذلك ولا دلالة
في عبارتهما المحكية عنهما ولا تتم ذلك من كلامهما من يقتضيه مثل الشهيد والمحقق وغيرهم ثم الظاهر رجوع القول الاول الى الثالث
اعني اعتبار الاجتناب مع الملكة لا اتفاقهم وصراحة مستندهم كالنصوص والفتاوى على انه تزول بالارتكاب للكبيرة العدالة بنفسها ويحدث الفسق الذي
هو ضدها وح فاما ان يبقى الملكة ام لا فان بقيت ثبت عدم اعتبار الاجتناب الفعلي في العدالة وان ارتفعت ثبت ملازمة الملكة للاجتناب الفعلي فمراد الاول
من الملكة الباعثة على الاجتناب الباعثة فعلا لا ما من شانها ان يبعث ولو تخلف عنها البعث لغلبة الهوى وتسويل الشيطان ويوضحه توصيف
الملكة في كلام بعضهم بل في معقد الاتفاق بالمانعة عن ارتكاب الكبيرة فان المتبادر المنع الفعلي بغير اشكال واوضح منه تعريفها الشهيد في باب الزكوة
من نكت الارشاد بانها هيئة راسخة تبعث على ملازمة التقوى بحيث لا يقع منها الكبيرة ولا الاصرار على الصغيرة بناء على ان الحيثية بيان القولة
بعث لا بيان توضيحي للملازمة نعم يبقى الكلام في ان العدالة هل هي الملكة الموجبة للاجتناب او الاجتناب عن ملكة او كلاهما حتى يكون عبارة عن
الاستقامة الظاهرة في الافعال والباطنة في الاحوال وهذا لا يترتب عليه كثير فائدة انما المهم بيان مستند هذا القول وهو كون العدالة هي
الاستقامة الظاهرية ولو من دون ملكة كما هو ظاهر من عرفت حتى يكون من علم منه هذه الصفة عادلا وان لم يكن فيه ملكتها او يدل على مضافا الى الا
جماع والاتفاق المنقول المعتضد بالشهرة المحققة بل عدم الخلاف بناء على انه لا يبعد ارجاع كلام الحلي الى المشهور كما لا يخفى والى ما دل على اعتبار
الوثوق بدين امام الجماعة وورعه مع ان الوثوق لا يحصل بمجرد تركه المعاصي في جميع ما مضى من عمره ما لم يعلم او يظن فيه ملكة الترك واعتبار
المامونية والعفة والصيانة والصلاح وغيرها مما اعتبر في الاخبار من الصفات النفسانية في الشاهد مع الاجماع على عدم اعتبارها زيادة على العدالة
فيه وفي الامام صحيحة ابن ابي يعفور حيث سئل ابا عبد الله وقال بم يعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى يقبل شهادته لهم وعليهم فقال ان تعرفوه
بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان وتعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار الحديث فان الستر والعفاف والكف قد وقع
مجموعها المشتمل على الصفة النفسانية معرفا للعدالة فلا يجوز ان يكون اخص منها بل لا بد من مساواته وقد يكون اعم اذا كان من المعرفات الجعلية
كما جعل في هذه الصحيحة الدليل على هذه الامور كون الشخص ساترا لعيوبه ودعوى ان ظاهر السؤال وقوعه عن الامارة المعرفة للعدالة بعد معرفة
مفهومها تفصيلا والصفات المذكورة ليست امارة بل هي على هذا القول عينها فيتعين الامر بين حمل السؤال على وقوعه عن المعرف المنطقي لمفهومها
بعد العلم اجمالا وهو خلاف ظاهر السؤال وبين خلاف ظاهر الجواب هو حمل الصفات المذكورة على مجرد ملكات بها يكون ملكاتها معرفة وطريقا للعدالة
وح فلا يصلح ان يراد بها الا نفس اجتناب الكبائر المسبب عن ملكة العفاف والكف وهو القول الثاني مدفوعة اولا بعدم ارادة مجرد الملكة من الصفات
المذكورة بخلاف ارادة المعرف المنطقي الشرطي لمفهوم العدالة فانه غير بعيد خصوصا بملاحظة ان طريقية ملكة ترك المعاصي لتركها ليست امرا مجهولا عند
العقلاء محتاجا الى السؤال خصوصا بملاحظة قوله فيما بعد الدليل على ذلك كله ان يكون ساترا لعيوبه فانه على ما ذكر يكون امارة على امارة ويكون
ذكر الامارة الاولى اعني الملكة خالية عن الفائدة مستغنى عنها بذكر امارتها اذ لا حاجة غالبا الى ذكر امارة تذكر لها امارة اخرى بخلاف ما لو جعل
الصفات المذكورة عين العدالة فان المناسب بل اللازم ان يذكر لها طريقا ظاهرا واضحا للناظر في احوال الناس ويؤيد ما ذكرنا انه لا معنى محصل لقوله
بعد الصفات المذكورة وتعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار لان الضمير في تعرف ما راجع الى العدالة بان يكون معرفا واما راجع الى
الشخص بان يكون من تتمة المعرف الاول واما ان يكون راجعا الى الستر وما عطف عليه ليكون معرفا للمعرف وقوله والدليل على ذلك معرفا
ثالثا وهو ابعد الاحتمالات وعلى اي تقدير فلا يجوز ان يكون امارة على العدالة لانه على هذا القول نفس العدالة والحاصل ان الامور الثلثة
المذكورة من قبيل المعرف المنطقي للعدالة لا المعرف الشرعي في اصطلاح الاصوليين ثم ان المراد بالستر هنا غير المراد به في قوله فيما بعد الدليل
على ذلك كله الخ والا لم يعقل ان يكون احدهما طريقا للاخر بل المراد بالستر هنا ما يرادف الحياء والعفاف قال في الصحاح رجل ستير اي عفيف وجارية
ستيرة فكان المراد بالستر هنا الاستحياء من الله بالستر فيما بعد الاستحياء من الناس ولذا ذكر القاضي ان العدالة تثبت بالستر والعفاف واجتناب
القبائح اجمع بقي الكلام في بيان الاظهر من الاحتمالات الثلثة المتقدمة في قوله ويعرف باجتناب الكبائر الخ وان الاجتناب هل هي تتمة للمعرف

او معرف له او للمعرف بالفتح لكن الثاني في غاية البعد سواء حمل المعرف على المنطقي او على الشرعي اما على الاول فلعدم كون الامور المذكورة امورا عرفية
متساوية في البيان لمفهوم الاجتناب فلا يحسن جعله طريقا اليها او شارحا لمفاهيمها والثالث ايضا بعيد بناء على المعرف المنطقي والشرعي لانه ان اريد باجتناب
الكبائر الاجتناب عن ملكة فليس امرا مغايرا للمعرف الاول فيلزم التكرار وان اريد نفس الاجتناب ولو لا عن ملكة فلا معنى لجعله معرفا منطقيا بعد
شرح مفهوم العدالة اولا بما يتضمن اعتبار الملكة في الاجتناب والحاصل ان جعله معرفا منطقيا فاسد لانا اما ان يراد من المعرفين كليهما معنى واحد واما
ان يراد من كل منهما معنى وعلى الاول يلزم التكرار وعلى الثاني يلزم تغاير الشارحين لمفهوم واحد وكذا لا يجوز جعله معرفا شرعيا لان حاصله
يرجع الى جعل نفس الاجتناب طريقا الى كونه عن ملكة وهذا بعيد لوجهين احدهما ان معرفة الاجتناب عن جميع الكبائر ليس باسهل من معرفة الملكة بل
معرفة الملكة اسهل من معرفة الاجتناب فلا يناسب جعله معرفا لها الثاني انه جعل الدليل على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على
المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته فلم يبق من الناس قد جعل طريقا ظاهريا ومن المعلوم ان جعل الاجتناب الواقعي طريقا مستقلا لعدالة مع جعل
ما هو العلم بالارتكاب طريقا بل اللازم جعله طريقا من اول الامر لان جعل الاخص طريقا بعد جعل الاعم مستدرك وهذا كما يقال ان امارة العدالة عند
الجهل بها الايمان الواقعي وعلامة الايمان الواقعي عند الجهل به الاسلام فان جعل الايمان طريقا مستغنى عنه بل اللازم قوله حتى يحرم على المسلمين
تفتيش ما وراء ذلك انه لا يجوز التوصل بالامارة الاولى وهو الاجتناب الواقعي لانه يتوقف على الفحص عن حواله فتبين من جميع ذلك ان اظهر الاحتمالات
المتقدمة هو كونه تتمة للمعرف بان يجعل المراد بكف البطن والفرج واليد واللسان كفها عن المعاصي الخاصة التي يتبادر عند الاطلاق نسبة المعصية الى
احد الجوارح وح فيكون قوله ويعرف باجتناب الكبائر من قبيل التخصيص بعد التعميم والتقييد بعد الاطلاق تنبيها على ان ترك مطلق المعاصي
غير معتبر في العدالة ثم المشهور بين من تاخر عن العلامة اعتبار المروة في مفهوم العدالة حيث عرفوها بانها هيئة راسخة تبعث على ملازمة التقوى
والمروة وهو الذي يلوح من عبارة المبسوط حيث ذكر ان العدالة في اللغة ان يكون الانسان متعادل الاحوال متساويا وفي الشريعة من كان عدلا في دينه
في مروته عدلا في احكامه بناء على ان المراد بالعدالة في الدين والمروة والاحكام الاستقامة فيها واما كلام غير الشيخ ممن تقدم على العلامة فلا دلالة فيه بل
ولا اشعار على ذلك نعم ذكر ابن الجنيد في شرائط قبول الشهادة وكذا ابن حمزة في موضع من الوسيلة بل كلامه الاخير المتقدم في صدر المسئلة كالكلام
المتقدم والحلي المتقدم ذكرهما دال على عدم اعتبارها وان الصدق فيهما وان لم يفسر العدالة الا ان كلامهما المتقدم من انه لا يصلي الا خلف
رجلين ظاهر في عدم اعتبار المروة في العدالة بناء على ان اعتبار العدالة في الامام متفق عليه نعم ما حكى عن القاضي الستر والعفاف في العدالة
بناء على ما سيجي من انه لا يبعد استفادة اعتبار المروة من هذين اللفظين وذكر في الجامع ان الذي يقبل شهادته هو البالغ العاقل المسلم
العفيف الفعلي المجتنب عن القبائح الساتر لنفسه فان جعلنا الفصول صفة تقييدية كان العفيف اعرف امكان استفادة المروة
منها ماخوذة في عدالة الشاهد دون عدالة الامام ومستحق الزكوة والا كانت ماخوذة في مطلق العدالة وممن لم يعتبر المروة في العدالة المحقق في كتاب الرابع
والنافع وتبعه العلامة في الارشاد وولده في موضع من الايضاح وعرفها الشهيد في نكت الارشاد العدالة في كلام من اعتبرها في مستحق الزكوة بانها
هيئة تبعث على ملازمة التقوى وظاهره ان العدالة تطلق في الاصطلاح على ما يؤخذ فيه المروة والحاصل انه لو ادعى المتتبع ان المشتهرين ممن تقدم
على العلامة عدم اعتبار المروة في العدالة خصوصا المعتبرة في غير الشاهد لم يستبعد ذلك منه لما عرفت من كلمات من عدا الشيخ واما الشيخ
فالعدالة المذكورة في كلامه لا ينطبق على ما ذكره المتاخرون لانه اخذ فيه الاسلام والبلوغ والعقل وهذا ليس معتبرا عند المتاخرين وان كان
العادل عندهم من افراد البالغ العاقل المسلم لكن الاسلام والكمال ليسا جزء العدالة عندهم ولذا يذكرون البلوغ والعقل والاسلام على حدة
فالظاهر انه اراد بالعدالة صفة جامعة للشرائط العامة لقبول الشهادة وكيف كان فالمتبع هو الدليل وينبغي الجزم بعدم اعتبارها في العدالة المعتبرة
في الامام وان المعتبر فيها العدالة والاستقامة في الدين لان الدليل على اعتبار العدالة في الامام اما الاجماعات المنقولة واما الروايات اما
الاجماعات فلا ريب انها ظاهرة في العدالة في الدين المقابلة للفسق الذي هو الخروج عن طاعة الله مع ان الخلاف في اخذ المروة في العدالة يوجب
حمل العدالة في كلام مدعي الاجماع على العدالة في الدين ويؤيده انه لو كان المراد العدالة المطلقة التي تقدم تفسيرها من المبسوط لم يحتج الى اعتبار
البلوغ والعقل في الامام مستقلا ودعوى ان دعوى الاجماع انما وقعت من المتاخرين الذين اخذوا المروة في العدالة وكلام مدعي الاجماع يحمل على
ما اللفظ ظاهر فيه عنده مدفوعة بعد تسليم ما ذكر كلية بان الاجماع اذا فرض دعواه على العدالة الماخوذة فيها المروة فهي موهونة بمصير جل
القدماء كما عرفت على خلافه وان كانت المستند الروايات فمقول انها بين ما دل على اعتبار العدالة والظاهر منها هي الاستقامة في الدين لانها الاستقامة
المطلقة في نظر الشارع فان التحقيق ان العدالة في كلام الشارع واهل الشرع يراد بها الاستقامة المطلقة في نظر الشارع وهو الاستقامة على جادة
الشرع وعدم الميل عنها وان قلنا انها منقولة من الاعم الى الاخص لكن نقول ان المتبادر منها الاستقامة من جهة الدين لا من جهة العادات الملحوظة
عند الناس حسنا او قبيحا وغاية ما يمكن ان يستدل لاعتبارها في العدالة المستعملة في كلام الشارع صحيحة ابن ابي يعفور وتحمل الدلالة يمكن ان يكون

فقرات الأولى قوله بان يعرفوه بالستر على ان يكون المراد منه ستر العيوب الشرعية والعرفية **الثانية** قوله وكف البطن والفرج واليد واللسان بناء على ان منافيات المروة غالبا من شهوات الجوارح **الثالثة** قوله والدال على ذلك كله ان يكون ساترا لعيوبه وقد تمسك بكل واحد من الفقرات بعض من عاصرناهم وفي الكل نظر اما الفقرة الاولى فلما عرفت سابقا من ان المراد بالستر ليس هو الستر الفعلي وانما يراد به صفة العفاف كما سمعت من الصحاح كيف وقد جعل ستر العيوب بعد ذلك دليلا على العدالة فيلزم اتحاد الدليل والمدلول مضافا الى ان المتبادر من الستر تعلقه بالعيوب الشرعية دون العرفية فلا يبعد حمله على المتعلق المعهود وبهذا يجاب عن الفقرة الثانية فان الظاهر من كف الجوارح الاربع كفها عن معاصيها الا مطلق ما تشتهيها واما الفقرة الثالثة ففيها اولا ان المتبادر من العيوب هي ما تقدم في الفقرة السابقة مما اخذ تركها في مفهوم العدالة لا مطلق النقائص في الكبائر والصغائر والمكروهات المنافية للمروة والا لزم تخصيص الاكثر اذ الكبائر ومنافيات المروة في جنب غيرها الذي لا يعتبر في العدالة تركها ولا في طريقها سترها كالقطرة في جنب البحر فلا بد من حمله على المعهود المتقدم في الفقرات السابقة فكان الامام لما عرف العدالة بملكة الكف والتعفف عن الكبائر جعل سترها عند المعاشرة والمخالطة طريقا اليها وثانيا ان غاية ما يدل عليه هذه الفقرة كون ستر منافيات المروة من تتمة طريق العدالة لا ماخوذة في مفهومها فيكون فيه دلالة على ان عدم ستر منافيات المروة وظهورها عند المعاشرة والمخالطة لا يوجب الحكم بظاهر العدالة الرجل التي تقدم معناها في الفقرات السابقة ولا يلزم من هذا انا لو اطلعنا على تلك الملكة بحيث لا يحتاج الى الطريق الشرعي وعلمنا منه صدور منافيات المروة لم نحكم بعدالته لانا لو قلنا ان ذي الطريق يغني عن الطريق ففي الرواية دلالة على التفصيل الذي ذكره بعض متأخري المتأخرين من انه لو كشف فعل منافي المروة عن قلة المبالاة في الدين بحيث لا يوثق معه بالتحرز عن الكبائر والاصرار على الصغائر كان معتبرا والا فلا وهذا التفصيل غير بعيد لكنه في الحقيقة ليس تفصيلا في مسئلة اعتبار المروة في نفس العدالة بل قول بنفيه مطلقا لانه يوجب الوهن في حسن الظاهر الذي هو طريق الى ما بها ثم ان الذي يخطر بالبال انه ان كان لا بد من فهم اعتبار المروة من الصحيحة بناء على ان المذكورات فيها لا بد ان يكون مطردا فنرى التعرض لاعتبار ما يعتبر في محل بطرد ما فالانسب ان ذلك مما يستفاد من لفظ الستر والعفاف الراجعين الى معنى واحد كما عرفت من قول الصحاح رجل عفيف فيكون المراد بالستر ما عد في الحديث المذكور في اصول الكافي في باب جنود العقل والجهل مقابلا للتبرج المفسر في كلام بعض محققي شراح اصول الكافي بالتظاهر بما يقبح ويستهجن في الشرع او العرف ولا ريب ان منافيات المروة مما يستهجن في العرف فهي منافية للستر والعفاف بذلك المعنى وقد ذكر بعضهم في عداد القوة الشهوية المسماة بالعفة ان ما يحصل من عدم تعديلها عدم المروة وظاهره ان المروة لازمة للعفاف ثم ان المروة على القول باعتبارها في العدالة مثل التقوى المراد بها عندهم اجتناب الكبائر والاصرار على الصغائر ففعل منافيها يوجب زوال العدالة بمجرده من غير حاجة الى تكرره كارتكاب الكبيرة لانه لازم تفسيرهم للعدالة بالملكة المانعة من مجانبة الكبائر ومنافيات المروة او الباعثة على ملازمة التقوى والمروة وقد عرفت ان المراد بالبعث والمنع الفعلي لا الشأني نعم ربما يكون بعض الافعال لا ينافي المروة بمجرده ولذا قيد منافيات الاكل في الاسواق بصورة غلبته ووقوع ذلك منه وانه لا يقدح وقوعه نادرا او للضرورة او من السوقي فمعناه ان بصورة عطف الضرورة والسوقي انه لا ينافي في المروة لا يوجب زوال العدالة بمجرده نعم فرق بين التقوى والمروة وهو ان مخالفة التقوى يوجب الفسق بخلاف مخالفة المروة فانها توجب زوال العدالة دون الفسق ففاقد المروة اذا كانت فيه ملكة اجتناب الكبائر واسطة بين العادل والفاسق ومن جميع ما ذكرنا يظهر ما في كلام بعض سادة مشايخنا حيث انه بعدما اثبت اعتبار المروة بالفقرة الثالثة من الصحيحة قال بقي الكلام في ان منافيات المروة هل توجب الفسق بمجردها كالكبائر او بشرط الاصرار والاكثار كالصغائر او تفصيل بين مثل تقبيل الزوجة في المحاضر وبين مثل الاكل في الاسواق وهذا هو المختار ثم استشهد بكلام جماعة ممن قيد الاكل في السوق بالغلبة او الدوام ويمكن تاويل اول كلامه بان المراد من الفسق مجرد عدم العدالة دون الفسق المتكرر في كلام الشارع والمتشرعة لكنه بعيد وابعد منه توجيه كلامه فيما ذكره من الوجوه الثلثة في زوال العدالة بمنافيات المروة بان المراد منافيها بحسب الاعم من المروة والاكثار ومعنى ان منافيات المروة بجنسه هل يزيل العدالة بمجرده او بشرط الاكثار وهو كما ترى ثم انه قد تلخص مما ذكرنا من اول المسئلة ايضا ان الاقوى الذي عليه معظم القدماء والمتأخرين هو كون العدالة عبارة عن صفة نفسانية توجب التقوى والمروة او التقوى فقط على ما قويناه وعرفنا ايضا ان القول بانها عبارة عن الاسلام وعدم ظهور الفسق غير ظاهر من كلام احد من علمائنا وان كان ربما نسب الى بعضهم كما عرفت وعرفت ما فيه وكذا القول بانها عبارة عن حسن الظاهر غير مصرح به في كلام احد من علمائنا وان نسبه بعض متأخري المتأخرين الى الكثير بل الى الاكثر بل الى الكل وكيف كان فالمتبع هو الدليل وان لم يذهب اليه الا القليل وقد عرفت الادلة بقي الكلام في ما اورده على القول بالملكة وهي امور منها ما ذكره المولى الاعظم وحيد عصره في مصابيحه على ما حكاه عنه بعض الاجلة من ان حصول الملكة بالنسبة الى كل المعاصي بمعنى صعوبة الصدور لا استحالته فربما يكون نادرا بالنسبة الى نادر من الناس ان فرض تحققه ويعلم ان العدالة مما تعم به البلوى ويكثر اليه الحاجات في العبادات والمعاملات والايقاعات فلو كان الامر كما يقولون لزم الحرج واختل النظام مع ان القطع حاصل بان في زمان الرسول والائمة ما كان الامر على هذا النهج بل من تتبع الاخبار

الكبيرة

الكبيرة يحصل القطع بان الامر لم يكن كما ذكره في الشهود ولا في امام الجماعة ويؤيده ما ورد في ان امام الصلوة اذا احدث او حدث له مانع اخذ بيد اخر واقامه مقامه انتهى وقال السيد الصدر في شرح الوافية بعدما حكى عن المتأخرين ان العدالة هي الملكة الباعثة على التقوى والمروة ما لفظه اما كون هذه الملكة عدالة فلا ريب فيه لان الوسط بين البلادة والجربزة يسمى حكمة وبين افراط الشهوة وتفريطها هي العفة وبين الظلم والانظلام هي الشجاعة فاذا اعتدلت هذه القوى حصلت كيفية وحدانية شبيهة بالمزاج كما انها يحصل من الفعل والانفعال بين طرفي هذه القوى وانكسار سورة كل واحدة منها وبعد حصولها يلزمها التقوى والمروة واما اشتراط تحقق هذا المعنى حيث اعتبر الشارع العدالة فلم اطلع على دليل يدل لهم فضلا عن القطع وصحيحة ابن ابي يعفور عليهم لا لهم كما يظهر بالتامل نعم لا يحصل لنا الاطمينان التام في اجتناب الذنب في الواقع الا بمن يعلم او يظن حصول تلك الملكة فيه وهذا يقرب اعتبارها ولكن يبعده ان هذه الصفة الحميدة يكون في الاوحدي الذي لا يسمع الدهر بمثله الا نادرا لان تعديل المذكور يحتاج الى مجاهدات شاقة مع تاييد الهي والاحتياج الى العدالة عام لازم في كل طائفة من كل فرقة من سكان البر والبحر حفظا للنظام الشرعي ثم قال لا يقال ان الشهود ان اعتبر الملكة ولكن يجعل حسن الظاهر مع عدم عثور الحاكم او المأموم على فعل الكبيرة والاصرار على الصغيرة علامة لها وهذا يحصل في اكثر الناس لانا نقول ان اعتبر القائل بالملكة فيما يعرف به العدالة هذا الذي قلت فلا ثمرة للنزاع في ان العدالة ما ذا انتهى موضع الحاجة والجواب عن ذلك كله انا لا نعني بقولنا العدالة هيئة راسخة وملكة او هيئة نفسانية الا الصفة النفسانية الحاصلة من خشية الله بحيث يردعه عن المعصية توضيح ذلك ان ترك المعاصي قد يكون لعدم الابتلاء بها وقد مع الابتلاء بالمعصية للدواعي النفسانية لا لخوف الله وقد يكون لحالة خوف حاصلة فيه على سبيل الاتفاق يمنعه عن الاقدام على المعصية حتى انها لو تركت في زمان طويل ربما كثيرا ما يبتلى بها كان الترك في كل مرة مستندا الى حالة اتفقت له في تلك المرة وقد يكون ترك المعاصي لحالة واحدة مستمرة في الزمان الذي يبتلى فيه بالمعاصي وهذا الرابع هو المقصود من الصفة النفسانية او الصفة الراسخة في مقابل الغير الراسخة الموجودة في الثالث قال العلامة في نهاية الاصول على ما حكي عنه في باب طرق معرفة العدالة الاول الاختبار بالصحبة المتاكدة والملازمة بحيث يظهر له احواله ويطلع على سريرة امره بتكرار المعاشرة حتى يظهر له من القرائن ما يستدل به على خوف في قلبه مانع عن الكذب والاقدام على المعصية انتهى ثم ان العبرة يكون تلك الحالة باعثة هو الحال المتعارف للانسان دون حالة كالة فقد يعرض للشخص حالة كانه لا يملك من نفسه مخالفة الشهوة والغضب لقوة قهر القوة الشهوية او الغضبية وغلبتهما وعليه يحمل ما حكي عن المقدس الاردبيلي من انه سئل عن نفسه انه اذا ابتليت بامرأة مع استجماع جميع حالة دخل في رغبة النفس الى الزنا فلم يجب حتى بعد الفعل بل قال اسئل الله ان لا يبتليني بذلك فان عدم الوثوق بالنفس في مثل هذه الفروض الخارجة عن المتعارف لا يوجب عدم الملكة فيه اذ مراتب الملكة في القوة والضعف متفاوتة بل اواخرها العصمة والمعتبر في العدالة ادنى المراتب وهي الحالة التي يجد الانسان بها مدافعة الهوى في اوائل الامر وان صارت مغلوبة بعد ذلك ومن هنا تصدر الكبيرة عن ذي الملكة كثيرا وكيف كان فالحالة المذكورة غير عزيزة في الناس ليس في الندرة على ما ذكره الوحيد البهبهاني بحيث يلزم من اشتراطها والغاء ما عداه اختلال النظام وكيف يخفى على هؤلاء ذلك حتى يعتبروا في العدالة شيئا يلزم منه بحكم الوجدان ما هو بديهي البطلان اذ المفروض انه لا خلاف في الملازمة ولا في بطلان اللازم وهو الاختلال بل الانصاف ان الاقتصار على ما دون هذه المرتبة يوجب تضييع حقوق الله وحقوق الناس وكيف يحصل الوثوق في الاقدام على ما اناطه الشارع بالعدالة ممن لا يظن فيه ملكة ترك الكذب والخيانة فيمضي قوله في دين الخلق ودنياهم من الانفس والاموال والاعراض ويمضي فعله على الايتام والغيب الفقراء والسادة قال بعض السادة ان الشريعة المنيفة التي منعت من اجراء الحد على من اقر على نفسه بالزنا مرة بل ثلثا كيف يحكم بقتل النفوس واهراقهم وقطع ايديهم وحبسهم واخذ اموالهم وازواجهم بمجرد شهادة من يجهل حاله من دون اختبار واما ما ذكره السيد الصدر من كون الملكة عبارة عن تعديل القوى الثلث قوة الادراك وقوة الغضب وقوة الشهوة وان العدالة تتوقف على الحكمة والعفة والشجاعة فلا اظن ان الفقهاء يلتزمون ذلك في العدالة كيف وظاهر تعريفهم له بالحالة النفسانية ينطبق على الحالة التي ذكرناها وهي الموجودة في كثير من الناس ودعوى ان ادخالهم المروة في مدخول الملكة وجعلهم العدالة هي الملكة الجامعة بين البعث على التقوى والبعث على المروة ظاهر في اعتبار ازيد من الحالة النفسانية المذكورة التي ذكرنا انها تنشأ من خشية الله تعالى فان هذه الحالة لا تبعث الا على مجانبة الكبائر والاصرار على الصغائر ولا تبعث على ملازمة المروة مدفوعة اولا بما عرفت من ان الاقوى خروج المروة عن مفهوم العدالة وثانيا ان اعتبار الملكة الجامعة بين البعث على التقوى والمروة غير ما ذكره السيد ايضا لان المراد منها الاستحياء والتعفف فيما بينه وبين الله وبين الناس وهذا ايضا كثير الوجود في الناس بل الاستحياء عن الخلق موجود في اكثر الخلق فكان علماء الاخلاق عبروا عن تعديل القوى الثلث بالعدالة وكذلك الفقهاء عبروا عن الاستحياء عن الخالق والمخلوق بالعدالة لانها استقامة على جادة الشرع والعرف وخلافه خروج عن حد الجادتين هذا مع ان جعل حسن الظاهر مطلقا نظرا طريقا الى هذه الصفة اوجب تسهيل الامر في الغاية حتى كاد لا يثمر ثمرة لجعل العدالة هي الملكة كما تقدم من السيد الصدر فكيف

بتفاوت

يتفاوت الامر في اختلال النظام واستقامته بين جعلها الملكة وجعل حسن الظاهر بيانا اليها ومنها ان الحكم بزوال العدالة عند عروض ما ينافيها من معصية او
خلاف مروة ورجوعها بمجرد التوبة ينافي كون العدالة هي الملكة وما يقال في الجواب من ان الملكة لا تزول بمخالفة مقتضاها في بعض الاحيان الا ان الشارع جعل
الاثر غالب مقتضاها مزيلا لحكمها بالاجماع وجعل التوبة لعفيه ذلك المزيل لا امر يتمسك فيه بتخالف لتصريحهم بالزوال والعود والجواب اما ما نقلنا من ان العدالة
عندهم هي الملكة المقتضية للتقوى والمروة الجامعة لما يمنع عن مقتضاها لا ان توهم ملكة بعث وتمنع يردها البعث للمنع الفعلي ويدل عليه ما مر من تكثار الارتكاب على …
والملكات لم يكن معها المنع الفعلي ثبت عدالة ولو ابيت الا عن ظهور عبارتهم في كون العدالة هي الملكة المقتضية لا بقيد الخلو عن المعاصي والموانع ففي مكفي ارادة
الملكة المقتضية الخالية عن المانع بصريح نص ارباب الملكة كغيرهم بان نفس العدالة تزول بموافقة الكبائر ولذا ذكرنا انه لا قائل بكون العدالة مجرد الملكة من غير
اعتبار للمنع الفعلي واما التوبة فهي مما ترفع حكم المعصية وبجعلها كغير الواقع في الحكم فزوال العدالة بالكبيرة حقيقي وعودها بالتوبة تعبد بل يحتمل ان الندم على
المعصية عقيب صدورها يعيد الحالة الثابتة وهي الملكة المقتضية بالمنع اذ لا فرق حقيقة بين من يمنعه ملكته عن ارتكاب المعصية وبين من توجب عليه تلك الملكة
الندم على ما مضى منه فحالة الندم بعينها هي الحالة المانعة فعلا لان الشخص حين الندم على المعصية من حيث انها معصية كما هو معنى التوبة يمتنع صدور المعصية
منه فالشخص انما يتصف بالملكة المانعة فعلا بخلاف من لم يتلبس منها وان ما اشتهر بينهم من تقديم الجارح على المعدل عند التعارض لا يتاتى الا على القول
بان العدالة هي حسن الظاهر واما على القول بانها الملكة فلا يتجه لان المعدل انما يخبر عن علم حصل له بعد طول المعاشرة والاختبار او بعد الجهد في
تتبع الاثار فبعد صدور الخطاء منه يرتد الى ذلك تعليلهم تقديم الجرح بانا اذا اخذنا بقول الجارح فقد صدقنا وصدقنا المعدل لانه لا بعد الا ما
من وقوع ما يوجب الجرح والتعديل بان يكون كل منهما اطلع على ما يوجب حكمه وانت خبير بان المعدل على القول بالملكة انما يخبر عن علم بالملكة وما هو
عليه في نفس الامر والواقع ففي تقديم الجرح حينئذ وتصديقه معا جمع بين النقيضين فتامل والجواب ان عدم الكبيرة ماخوذ في العدالة اجماعا على ما نقدم اما لكونه
قيدا للملكة على ما اخترناه واما لاخذه في العدالة بدليل الاجماع والنص كيف ولو لم يكن ماخوذا لم يكن الجارح معارضا له اصلا وكيف كان
فاعتماد المعدل على هذا الامر العدمي الماخوذ في تحقق العدالة ليس الا على اصالة العدم اصالة الصحة وقيام الاجماع على ان العلم بالملكة المجردة طريق
ظاهري للحكم بتحقق ذلك الامر العدمي والحاصل ان الاجماع منعقد بل النص على انه يكفي في الشهادة على العدالة بعد العلم بالملكة او حسن الظاهر
على الخلاف في معناها عدم العلم بصدور الكبيرة عنه ولا يعتبر علمه او ظنه بانه لم يصدر عنه كبيرة الى زمان اداء الشهادة وعلى هذا فاحد جزئي الشهادة
وهو تحقق ذلك الامر العدمي ثابت بالطريق الظاهري وهو مستند شهادته ومن المعلوم ان شهادة الجارح حاكمة على هذا الطريق الظاهري فان
تعارضهما انما هو باعتبار تحقق هذا الامر وعدم تحققه والا فلعل الجارح ايضا لا ينكر الملكة بل يعترف بها في متن الشهادة فالمثال على ما اخترنا
من اخذ الاجتناب عن الكبيرة قيدا للملكة نظير شهادة احدى البينتين بان ملكه قد اشتراه من المدعي تعويلا على اصالة صحة الشراء وشهادة البينة
الاخرى انه ملك للاخر مستندا الى فساد ذلك الشراء لوجود مانع من موانع صحته وعلى القول بكونه مزيلا للعدالة بالدليل الخارجي يكون نظير شهادة
احديهما بملكه لاحدهما وشهادة الاخرى بانتقاله عنه الى الاخر فالمعدل يقول انه ذو ملكة لم اطلع على صدور كبيرة منه والجارح يقول قد اطلعت على
صدور المعصية الفلانية فشهادة المعدل مركبة من امر وجودي وعدمي وشهادة الجرح يدل على انتفاء ذلك الامر العدمي فالتعارض انما هو في الجزء الا…
ومن المعلوم كونهما من قبيل النافي والمثبت نعم لو اعتبرنا في التعديل الظن بعدم صدور الكبيرة كان التعارض على وجه لا يمكن الجمع فلا بد اما من
ترجيح الجارح لاستناده الى القطع الحسي بخلاف المعدل فانه مستند الى الظن الحدسي واما من التوقف عن الحكم بالعدالة والفسق والرجوع الى الاصل
كما انه لو اعتبر في التعديل العلم او الظن بكون الشخص بحيث لو فرض صدور كبيرة عنه بادر الى التوبة البتة كان المناسب تقديم المعدل لان غاية
الجرح صدور المعصية لكن المعدل يظن او يعلم بصدور التوبة عقيب المعصية على فرض صدورها فكان الجارح مستند في نفيه الى صدور الكبيرة
وعدم العلم بالمزيل وهو التوبة والمعدل وان لم يشهد بعدم صدور المعصية الا انه يشهد بالتوبة على فرض صدور المعصية ومنها ما ذكره في
مفتاح الكرامة من اطباق الاصحاب الا النادر الا اشكال على صحة صلوة من صلى خلف من تبين كفره او فسقه وبه نطقت الاخبار **اقول**
لم افهم منافات هذا الحكم لكون العدالة هي الملكة دون حسن الظاهر ولم لا يجوز ان يكون العدالة كالاسلام امرا واقعيا يستدل عليه بالاثار الظاهرة
ويعتبر فيه عليها فاذا تبين الخطا بعد ترتيب الاثر بحكم الشارع بمضي تلك الاثار وعدم انتقاضها فان قلت مقتضى ظهور الادلة في كون العدالة شرطا
واقعيا بانضمام ما دل على صحة الصلوة مع ثبوت الفسق ان يكون العدالة امرا ظاهريا غير قابل لانكشاف الخلاف لا الملكة الواقعية والا لوجب
اما صرف ادلة اشتراط تحققها في الواقع عن ظاهرها وجعلها من الشروط العلمية واما ابقائها على ظاهرها من كونها شرطا واقعيا وصرف ادلة
كون العدالة الواقعية شرطا في صحة الصلوة الخالية عن الفاتحة وغيرها من خواص المنفرد الى كونها شرطا علميا وكلاهما مخالف للاصل قلت لا
انه قد تقدم انه لا يمكن ان يكون العدالة امرا ظاهريا مثل حسن الظاهر ونحوه مع كون الفسق امرا واقعيا والا خرجا عن التضاد الاجماعي …
حسن ظاهره وعرض فاسقا في الواقع مع ان تضادهما من بديهيات العرف فانهم لا يحكمون بتجدد الفسق من حين الاطلاع على قبح الاعمال بل …

انه

انه تبين فسقه ولذا صرح في المسئلة المتقدمة بقوله اذ تبين فسق الامام وثانيا انه لو سلمنا امكان تعلقه من كون نفس العدالة الواقعية حسن الظاهر
وان فرض فسقه واقعا لكن نقول ان الحكم بالصحة لا يدل على عدم كونها هي الملكة ولو بضميمة ادلة اشتراطها فكونها شرطا واقعيا لان الدليل على اشتراط
العدالة اما الاجماع واما الاخبار المتقدمة اما الاجماع فهو انما حصل بانضمام فتوى القائلين بالملكة ومعلوم انهم يجعلونها شرطا علميا ثم ارباب حسن الظاهر
يجعلونه شرطا واقعيا فلا كلام مع ان معقد الاجماع المعتبر هو اعتبار ظهور العدالة لا اعتبار نفسها فالظهور العدالة معتبر عند سائرنا وظاهره كونه شرطا علميا
عند الكل وهذا الكلام من المحقق يدل على ان العدالة عنده امر واقعي قد يظن وقد لا يظن ولا ينطبق الا على الملكة وح فيصيب وعند غيره شرطا واقعيا
واما الاخبار فدلالة منها على اعتبار مفهوم العدالة في صورة العلم انه ليس فيها الا انه اذا كان الامام عادلا فعل كذا فلا حظ وتامل مع ان …
ليست اجماعية فقد نقل الخلاف للسيد المرتضى في المسئلة بناء على ان العدالة شرط واقعي قد تبين انتفاؤها واحتج القائل بالصحة بانها صلوة مشروعة والحكم فيها
مجزية ثم انك قد عرفت غير مرة ان القول بان العدالة نفس ظهور الاسلام وعدم ظهور الفسق مع كونه غير معقول كما عرفته غير مصرح في كلام احد بل ولا
موما اليه نعم يظهر من المحكي عن بعض كلمات جماعة الاكتفاء في ثبوتها بالاسلام وعدم ظهور الفسق وكذا كون العدالة نفس حسن الظاهر غير معقول لما عرفت
من بداهة مضادتها مع الفسق الجامع لحسن الظاهر والشيء يمتنع ان يفسر بما يجامع ضده ومع ذلك غير مصرح به في كلام احد من المتقدمين وان ذاب
حكايته عنهم في لسنة بعض المتاخرين وحيث انه حكى هذا القول عن خصوص بعض القدماء ما بنا بهم فلا باس ان نشير الى عدم مطابقة هذه الحكاية للواقع
بالنسبة الى من وصل الينا كلماتهم ممن حكى عنه هذا القول المفيد في المقنعة حيث ذكر ان العدل من كان معروفا بالدين والورع عن محارم الله ولا
يخفى ان ظاهر هذا الكلام وان كان تفسير العدالة الواقعية بمن عرف بالدين والورع لا من اتصف بهما في نفس الامر لكن لا يخفى ان تحقق الدين في نفس الامر
في العدالة اتفاقي حتى من قال بان العدالة هي الاسلام مع عدم ظهور الفسق والكلام انما هو في الورع عن المحارم وانه معتبر في الواقع او في الظاهر اي فيما يظهر
للناس في احواله فلا بد من ان يراد من العبارة تفسير العدل المعلوم عدالته لانه الذي يترتب عليه الاحكام دون العدل النفس الامري مع قطع النظر عن كونه
معلوما فكانه قال العدل المعروف عدالته من كان معروفا بالدين والورع فالعدل الواقعي من له دين وورع في الواقع والعدل المعروف بهذه الصفة
من كان معروفا بالدين والورع نعم لو التزم احد ان الاسلام الواقعي ايضا غير معتبر في العدالة الواقعية كان العدالة عنده حسن الظاهر من حيث الدين
والورع لكن الظاهر من حكاية هذا القول هو الغاء الواقع ونفس الامر بالنسبة الى الورع لا الدين وممن حكي عنه هذا القول الشيخ في النهاية حيث ذكر ان
العدل الذي يقبل شهادته من كان ظاهره ظاهر الايمان ثم يعرف بالستر والعفاف فظاهر ارادة معلوم العدالة كما لا يخفى ومما ذكرنا يعلم حال حكاية هذا القول
عن القاضي حيث اعتبر في العدالة الستر والعفاف وفي الحكاية عن الحلبي حيث اعتبر فيها اجتناب القبائح الذي هو امر واقعي وحال عبارة الجامع حيث اعتبر
فيها التعفف واجتناب القبائح ولا يحضرني كلام غيرهم وبالجملة فالقول المذكور ظاهر غير ظاهر من كلام احد من القدماء وسيأتي غاية ما يمكن ان يحتج
به هذا القول هذا كله مضافا الى ان مجرد وجود القائل لا يثبت القول بل لا بد له من الدليل ولم يجتمع الا ادلة ما يدل على كون العدالة التي هي ضد الفسق
مجرد حسن الظاهر وان استدل له بعض متاخري المتاخرين باخبار ظاهرة بين ظاهر في اشتراط قبول الشهادة بالصفة الواقعية التي لا دخل للظهور فيها في تحققها
وان كان للظهور دخل في ترتيب احكامها كما هو شان كل صفة باطنية واقعية من الشجاعة والكرم بل العصمة والنبوة ونحوها مثل قوله لا باس بشهادة الضيف
اذا كان عفيفا صائنا ولا باس بشهادة المكاري والجمال والملاح اذا كانوا صلحاء وما ورد في تفسير العسكري من انه اذا كان الرجل صالحا عفيفا مميزا ساحلا
مجانبا للمعصية والهوى والميل والتحامل فذلك الرجل الفاضل وصحيحة ابن ابي يعفور التي قد عرفت دلالتها وبين ظاهر في ان حسن الظاهر يوجب الحكم على الشخص
بالعدالة وقبول الشهادة فهو طريق اليها لا انه نفسها مثل قوله من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن حرمت غيبته
وكملت مروته وظهرت عدالته ووجبت اخوته وقوله من صلى الخمس في جماعة فظنوا به كل خير وما ورد في قبول شهادة القابلة في استهلال الصبي اذا سئل عنها
فعدلت وما ورد ان الله اذا كان ظاهره ظاهرا مامونا جازت شهادته ولا يسئل عن باطنه وفي قبول شهادة المسلم اذا كان يعرف منه خير وانه لا تقبل الا خلف
من تثق بدينه وامانته وغير ذلك مما دل على ترتب اثر العدالة على حسن الظاهر وهذا شيء لا ينكره اهل الملكة فانهم يجعلونه طريقا كما هو ظاهر قوله في صحيحة
ابن ابي يعفور بعد تفسير العدالة بما هو ظاهر في اعتبار الصفة النفسانية والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لعيوبه ومن هذه الصحيحة ونحوها مثل
قوله ظهرت عدالته يظهر اندفاع ما يتوهم من ان ظاهر اشتراط قبول الشهادة بحسن الظاهر كما دل عليه تلك الاخبار بضميمة ما دل على اشتراطه بالعدالة هو اتحاد
العدالة وحسن الظاهر للاجماع على عدم كونهما شرطين متغايرين فيكون حسن الظاهر طريقا الى العدالة خلافا لظاهر الاخبار كما اذا ورد انه يشترط في الشاهد
العدالة وورد ايضا يشترط فيه حسن الظاهر فح يجعل العدالة عبارة عن الاستقامة الظاهرية التي عليها الانسان في ظاهر حاله فان قلت ان اراد اهل الملكة
من كون حسن الظاهر طريقا كونه طريقا تعبديا فيها افادة الظن بالملكة او عدم الظن بعدمها فهو مخالف لظاهر الاخبار المتقدمة بل صريح بعضها مثل قوله اذا كان
ظاهره ظاهرا مامونا جازت شهادته ولا يسئل عن باطنه فانه في قوة قوله ولا يلتفت الى باطنه نظير قوله تمر في لحوم اسواق المسلمين كل ولا تسئل ومثل قوله
فظنوا به كل خير حيث ان الامر بالظن مع انه غير مقدور راجع الى ترتيب اثار الظن وان لم يحصل هو وقوله ظهرت عدالته الظاهر في وجود العدالة ذلك

الشخص

الشخص وقوله من لم تره بعينك يرتكب معصية فهو من اهل العدالة والستر وجرت لك عدالته اراد بذلك انها طريق تعبدي بمعنى انه يحكم بجميع احكام العدالة عند الاطلاع على حسن الظاهر يكون حسن الظاهر عدالة شرعا كما ان استصحاب العدالة عدالة شرعا انتفت الثمرة بين القولين بل التحقيق انه لا تغاير بينهما بناء على ان يراد من جعل العدالة حسن الظاهر كون حسن الظاهر عدالة شرعا كما ان الحالة المسبوقة بالعدالة المشكوك في زوالها عدالة شرعا فقوله العدل من كان معروفا بكذا نظير قوله المسلم من ظهر الشهادتين فالمراد بالعدالة المعتبرة عندهم بحسن الظاهر هي العدالة الظاهرية لانها هي التي يترتب عليها الاثار دون الواقعية مع قطع النظر عن تعلق العلم بها لانها لا تفيد شيئا بل يعامل معها معاملة عدمها والحاصل ان ارباب القول بحسن الظاهر لا ينكرون كون العدالة هي الاستقامة الواقعية المسببة عن الملكة او مجرد الاستقامة على طريق الحق من فعل الواجبات وترك المحرمات ولو من دون الملكة على الاختلاف المتقدم المستفاد من كلمات الاصحاب الا انهم جعلوا استقامة الظاهر طريقا تعبديا الى ذلك المعنى الواقعي بحيث كانهما صارا موضوعا مستقلا لا يلاحظ فيها الطريقية ولا يلتفت الى ذي الطريق فيستحق اطلاق اسم ذي الطريق عليه كما يظهر ذلك من جميع الموضوعات الواقعية كالملكية والزوجية والطهارة والنجاسة والقبلة والوقت وغيرها على مؤديات الطرق الظاهرية كالاستصحاب واصالة الصحة قلت اولا انه سيجيء في باب طرق العدالة انه يعتبر في حسن الظاهر افادته الظن بالملكة وان ما ذكر من الاخبار لا ينهض على اثبات كونه من الطرق التعبدية التي لا يلاحظ فيها الظن بذي الطريق وثانيا سلمنا كونه طريقا تعبديا كذلك لكن هذا لا يوجب تفسير العدالة بحسن الظاهر كما هو ظاهر هذا القول لان مقتضى هذا التفسير عدم ملاحظة الملكة راسا حتى مع العلم بعدمها فضلا عن صورة الظن به وان هذا من الطريقية وبالجملة فهذا القائل ان اراد ان حسن الظاهر هي العدالة الواقعية ولا واقع لها غيره فضعيف لما عرفت من اجتماعه مع الفسق الواقعي الذي هو ضد العدالة وان اراد ان حسن الظاهر مع عدم الفسق الواقعي هي العدالة وان انتفت الملكة في الواقع فهو وان كان معقولا الا انه خلاف ظاهر ما دل على كون العدالة صفة نفسانية باطنية وان اراد انه طريق اليها فان اراد كونه طريقا تعبديا ولو مع الظن بعدم الملكة فلا نسلم دلالة ما ادعى من الاطلاقات عليه فلا نعدل لاجلها عن مقتضى الاصل وان اراد انه طريق اليها مع افادة الظن فمرحبا بالوفاق وان تعدى عن ذلك الى صورة الشك فللتامل فيه مجال والاقوى العكس ثم انه يشكل جعل حسن الظاهر ضابطا للعدالة مع ان ما انه مفيد للظن بالملكة من جهة ان مراتب الظهور مختلفة لان الظاهر والباطن اضافيان فان الظاهر لاهل البلد باطن بالنسبة الى غيرهم والظاهر لاهل المحلة باطن لباقي اهل البلد والظاهر للجيران باطن لباقي اهل المحلة والظاهر لاهل البيت باطن للجيران والظاهر لزوجة الشخص باطن لغيرها وقد يكون المسألة بالعكس فلا يظهر لزوجته ما يظهر لغيرها ولا يظهر لاهل بلده ما يظهر لغيرهم والجواب عنها بعد التسليم ان لنا ان نحكم بها مع الغالب من حسن الظن بالملكة معارضتها بما هو اخص منها مما دل على اعتبار الوثاقة بالامانة والورع في الامام مثل قول الامام المحكي عن فقه الرضوي لا تصل الا خلف رجلين احدهما من تثق بدينه وامانته والاخر من تتقي سيفه وسوطه ورواية ابي علي بن راشد لا تصل الا خلف من تثق بدينه وامانته وقوله في قوله تعالى ممن ترضون من الشهداء فان قلت ما دل على كون حسن الظاهر طريقا تعبديا الى العدالة حاكم على امثال هذه نظير ادلة كون البينة طريقا تعبديا اليها مع انهم لا يقولون بتقييد ادلة البينة بصورة افادة الوثوق بالواقع قلت التحقيق في ذلك ان ما دل من اخبار حسن الظاهر على كونه مجوزا لقبول الشهادة كرواية يونس فهو معارض بادلة اعتبار الوثوق وليس من قبيل الحاكم عليها وما دل على ان العدالة يتحقق بظاهر الاسلام كصحيحة ابن ابي يعفور ورواية علقمة وقوله من عامل الناس الخ وقوله عليه السلم من صلى الخمس في جماعة فظنوا به كل الخير فهو وان كان حاكما عليها لكن يرد على الكل بعد الاغماض عما تقدم في مستندها انها كلها منصرفة الى الغالب فيحصل اتحادها الوثوق بالدين والامانة اي الورع مع ان هنا كلاما اخر وهو انه يمكن ان يقال ان ظاهر ادلة اعتبار الوثوق من باب الموضوعية لا من باب الطريقية والكاشفية فاذا كان كذلك فلا ينفع الطريق الغير المفيد للوثوق ويخصص به عموم كل ما دل على اعتبار طريق الى العدالة ولو كانت بينة شرعية فلا يعمل بها الا مع اعتبار الوثوق لكن الانصاف ان الوثوق انما اعتبر في المقام من باب الطريقية نظير اعتبار العلم في كثير من الموضوعات ثم كون المعصية كبيرة تثبت بامور **الاول** النص المعتبر على انها كبيرة كما ورد في بعض المعاصي وقد عد منها في الحسن كالصحيح المروي عن الرضا [illegible] فانه كتب الى المأمون من محض الايمان اجتناب الكبائر وهي قتل النفس التي حرم الله والزنا والسرقة وشرب الخمر وعقوق الوالدين والفرار من الزحف واكل مال اليتيم ظلما واكل الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به من غير ضرورة واكل الربا بعد البينة والسحت والميسر وهو القمار والبخس في المكيال والميزان وقذف المحصنات واللواط وشهادة الزور واليأس من روح الله والامن من مكر الله والقنوط من رحمة الله ومعونة الظالمين والركون اليهم واليمين الغموس وحبس الحقوق من غير عسرة والكذب والكبر والاسراف والتبذير والخيانة والاستخفاف بالحج والمحاربة لاولياء الله والاشتغال بالملاهي والاصرار على الذنوب **الثاني** النص المعتبر على انها مما اوجب الله عليه النار سواء اوعد في الكتاب او اخبر النبي صلى الله عليه وآله او الائمة عليهم السلم بانه مما يوجب النار للدلالة الصحاح المروية في الكافي وغيره على انها ما اوجب الله عليه النار ولا ينافيه ما دل على انها ما اوعد الله عليه النار بناء على ان ايعاد الله انما هو في كلامه المجيد فهو مقيد لاطلاق ما اوجب الله **الثالث** النص في الكتاب الكريم على ثبوت العقاب عليه بالخصوص يعني لا من حيث عموم المعصية ليشمله قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ونحو ذلك مما اذا كشف السنة عن ايعاد الله تعالى مثل قوله من قال في مؤمن ما رأت عيناه وسمعت اذناه فهو من الذين قال الله تعالى ان الذين يحبون الخ والدليل على ثبوت الكبيرة بما ذكر في هذا الوجه صحيحة عبد

العظيم بن عبد الله الحسني المروية في الكافي عن ابي جعفر الثاني عن ابيه عن جده قال يقول دخل عمرو بن عبيد على ابي عبد الله فلما سلم وجلس تلا هذه الاية الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش ثم امسك فقال له ابو عبد الله ما اسكتك قال احب ان اعرف الكبائر من كتاب الله عز وجل فقال نعم يا عمرو اكبر الكبائر من كتاب الله عز وجل الاشراك بالله يقول الله من يشرك بالله فقد حرم عليه الجنة وبعده اليأس من روح الله لان الله تعالى يقول لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون ثم الامن من مكر الله لان الله عز وجل يقول فلا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون ومنها عقوق الوالدين لان الله تعالى جعل العاق جبارا شقيا وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق لان الله تعالى يقول فجزاؤه جهنم خالدا فيها الاية وقذف المحصنة لان الله تعالى يقول لعنوا في الدنيا والاخرة ولهم عذاب عظيم واكل مال اليتيم لان الله تعالى يقول انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا والفرار من الزحف لان الله تعالى يقول ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله ومأويه جهنم وبئس المصير واكل الربا لان الله تعالى يقول الذين يأكلون الربوا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس والسحر لان الله عز وجل يقول ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الاخرة من خلاق والزنا لان الله تعالى يقول ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا واليمين الغموس الفاجرة لان الله تعالى يقول الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم في الاخرة والغلول لان الله عز وجل يقول ومن يغلل يأت بما غل يوم القيمة ومنع الزكوة المفروضة لان الله عز وجل يقول فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وشهادة الزور وكتمان الشهادة لان الله عز وجل يقول ومن يكتمها فانه اثم قلبه وشرب الخمر لان الله عز وجل نهى عنه كما نهى عن عبادة الاوثان وترك الصلوة متعمدا او شيئا مما فرض الله لان رسول الله صلى الله عليه وآله قال من ترك الصلوة متعمدا فقد برئ من ذمة الله وذمة رسوله صلى الله عليه وآله ونقض العهد وقطيعة الرحم لان الله تعالى يقول لهم اللعنة ولهم سوء الدار قال فخرج عمرو وله صراخ في بكائه وهو يقول هلك من قال برأيه ونازعكم في الفضل والعلم **الرابع** دلالة العقل والنقل على اشدية معصية مما ثبت كونها من الكبيرة او مساواتها كما في قوله تعالى والفتنة اكبر من القتل وان الكذب شر من الشراب وكما ورد ان الغيبة اشد من الزنا ومثل حبس المحصنة للزنا فانه اشد من القذف بحكم العقل ومثل اعلام الكفار بما يوجب غلبتهم على المسلمين فانه اشد من الفرار من الزحف **الخامس** ان يرد النص بعدم قبول شهادة مرتكبه كما ورد النهي عن الصلوة خلف العاق لوالديه ثم لا اشكال في ان الاصرار على الصغيرة من الكبائر ويدل عليه قبل الاجماع المحكي عن التحرير وغيره النصوص الواردة منها انه لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار فان النفي في الصغيرة راجع الى الخصوص وصف الصغيرة وان كان في الكبيرة راجعا الى نفي ذاتها حكما ومنها ما عن البحار عن تحف العقول عن ابي جعفر في حديث ان الاصرار على الذنب امن من مكر الله ولا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون بضميمة ما ورد من ان الامن من مكر الله من الكبائر ومنها ما رواه في العيون بسنده الحسن كالصحيح الى الفضل بن شاذان حيث عد الكبائر وعد منها الاصرار على صغائر الذنوب ثم ان الاشكال في معنى الاصرار والظاهر انه على معناه اللغوي العرفي اعني الاقامة والمداومة عليه ولا اشكال في ان العاصي ان تاب عن معصيته السابقة ثم اوقع معصية اخرى لم يصدق عليه الاصرار ولو فعل ذلك مرارا واليه ينظر قوله ما اصر من استغفر وكذا لا يحول كبيرة مع الاستغفار فيشترط في صدق الاصرار عدم التوبة عن المعصية السابقة ثم انه اما ان يعزم على غيرها مع فعله او لا معه ولعل ان لا يعزم عليه على الثاني اما ان يفعل الغير واما ان لا يفعله وحكم الجميع انه ان كان عازما على العود فالظاهر صدق الاصرار عرفا وان لم يعد اليها ويؤيده مفهوم قوله ما اصر من استغفر وقوله في تفسير قوله تعالى ولم يصروا الاصرار ان يحدث الذنب فلا يستغفر وقد عد عليه السلم في حديث جنود العقل والجهل منها التوبة وجعل ضدها الاصرار بناء على ان الظاهر كونهما مما لا ثالث لهما فتدبر وفي حسنة ابن ابي عمير عن ابي الحسن الكاظم عليه السلم قال لا يخلد الله في النار الا اهل الكفر والجحود والضلال والشرك ومن اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسئل عن الصغائر قال الله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما قلت يا ابن رسول الله فالشفاعة لمن يجب من المؤمنين قال حدثني ابي عن آبائه عن علي عليه السلم قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله انما شفاعتي لاهل الكبائر واما المحسنون فما عليهم من سبيل قال ابن ابي عمير قلت يا ابن رسول الله فكيف تكون الشفاعة لاهل الكبائر والله تعالى يقول ولا يشفعون الا لمن ارتضى ومن ارتكب الكبائر فليس بمرتضى فقال يا ابا احمد ما من مؤمن يرتكب ذنبا الا ساءه ذلك وندم عليه وقد قال النبي كفى بالندم توبة وقال من سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن فمن لم يندم على ذنب يرتكبه فليس بمؤمن فلم يجب له الشفاعة وكان ظالما والله تعالى يقول ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع قلت فكيف لا يكون مؤمنا من لم يندم على ذنب يرتكبه فقال يا ابا احمد ما من احد يرتكب كبيرة من المعاصي وهو يعلم انه سيعاقب عليها الا انه ندم على ما ارتكب ومتى ندم كان تائبا مستحقا للشفاعة ومن لم يندم عليها كان مصرا والمصر لا يغفر له لانه غير مؤمن بعقوبة ما ارتكب ولو كان مؤمنا بالعقوبة لندم وقد قال النبي صلى الله عليه وآله لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار واما قوله ولا يشفعون الا لمن ارتضى فانهم لا يشفعون الا لمن ارتضى الله دينه والدين الاقرار بالحسنات والسيئات فمن ارتضى دينه ندم على ما ارتكبه من الذنوب لمعرفته بعاقبته في القيمة الخبر ومورده وان كان في الكبائر الا ان الظاهر منه انه لا فرق بينها وبين غيرها في تحقق الاصرار بعدم الندم ثم انه على الندم وان جامع عدم العزم على المعصية كما لو تردد فيها ولم يلتفت اليها الا ان هذه الصورة خارجة عما ذكرناه بقا من قوله من اجتنب الكبائر لم يسئل عن الصغائر يعني اذا لم يكفرها بتوبة او عمل صالح آخر غير اجتناب

الكبائر الظاهر انه لا فرق فيما ذكرنا بين ان يكون العزم على العود حال ارتكاب المعصية الاولى او بعدها قبل التوبة وان كان عازما على غيرها فان كان العزم على
العود من زمان ارتكاب الاولى فالظاهر ايضا صدق الاصرار وان كان بعده قبل التوبة فمقتضى الاخبار المتقدمة صدقه مع العزم ايضا وان لم يكن عازما على العود فان كان
العود فلا اشكال وان حصل العود فان لم يبلغ حد الاكثار فلا اشكال في العدم وان حصل الاكثار على وجه يصدق الاصرار عرفا فلا اشكال ايضا فالحاصل ان الاصرار
يصدق بالعزم على العود الى مطلق المعصية اذا كان العزم مستمرا من زمان الفعل السابق واذا حدث بعد الفعل اعتبر ايجاد المعصية وقد لا يصدق الا بالفعل وهو ما اذا
تحقق الاكثار على وجه يوجب الصدق عرفا وما يدل على عدم العدالة مع صدق قولهم عن الرجل يقارف الذنوب وهو عازم فهذا الامر اصلي خلفه ام لا قال لا ونحوه واما العزم
المجرد فالظاهر عدم تحقق الاصرار بمجرده وان امر عليه لان هذا اصرار على العزم لا على المعصية الا اذا قلنا ان العزم على المعصية معصية وللكلام فيه محل اخر
ثم قد يشكل الامر بناء على القول بوجوب التوبة من جهة ان المعصية لا تنفك عن الاصرار لانه اذا ترك التوبة عن الصغيرة فقد اخل بواجب اخر وهو التوبة
وحيث انها فورية فهو في كل زمان يتحقق الاصرار كما لا يخفى فيكون الثمرة بين القول بثبوت الصغائر والقول بكون المعاصي كلها كبائر منتفية في غاية القلة مثل ما
اذا فعل صغيرة فتنبه ان يتوب عنها ويجوز ان يستدل بعض السادة المعاصرين بمنع وجوب التوبة عن المعاصي بل هو مختص بالكبائر واما الصغائر فهي مكفرة عنه
باجتناب الكبائر وبالاعمال الصالحة وهو لا يتم من نظر لعموم ادلة وجوب التوبة كما سيجيء وادلة تكفير الاعمال الصالحة لو سلمت دالة على عدم وجوب التوبة ولعدم الفرق
بين الصغائر والكبائر نحو كثير من ادلة التكفير بل صراحة بعضها في الكبائر كما لا يخفى مع ان تكفيرها بالاعمال الصالحة لا ينافي وجوب التوبة عنها وربط الجواب
من يجوز تكفير الصغائر باجتناب الكبائر غاية الامر تسليم سقوط وجوب التوبة اذا اجتنب الكبائر فرقة الى السعة بعد ارتكاب الصغائر او على بعض الطاعات المكفرة
لكن التوبة اسبق من الكل لانه يتحقق في زمان متصل بالمعصية لا يمكن فيه تحقق غيرها غالبا والمفروض ان القائلين بانقسام المعاصي يقولوا بتحقق الاصرار
الموجب للفسق بصدور الصغيرة وان لم يتب عنها ولم يمتثل اجتناب الكبائر بل تركها لعدم التمكن منها ولم يعمل طاعة مكفرة والحاصل ان عدم وجوب التوبة
اما لعدم الدليل عليه او عدم المقتضي لها وان بقي الذنب غير مكفر ولما لان منهما لا يتم شيء منهما في التكفير والاول مردود بعموم الادلة كما سيجيء والثاني مع
انه خلاف اطلاق المشهور من عدم كون الصغيرة مقتضية الى الكبيرة وان لم يتب عنها ولم يعمل مكفرا اخر لا ينافي في وجوب التوبة ما لم يكفر الذنب بمكفر اخر نعم لا
يجوز ان يكون الوجوب تخييرا بين التوبة واجتناب الكبائر والاعمال المكفرة كما لا يخفى فالتحقيق في الجواب ان يكون وجوب التوبة وجوبا عقليا محضا بمعنى كونه
للارشاد وان امر به الشارع ايضا في الكتاب والسنة لكن اوامرها ارشادية لرفع مفسدة المعصية السابقة ولا يترتب على تركها عقاب اخر وبعبارة اخرى انما وجب
التوبة للتخلص عن المعصية السابقة ووجوب التخلص عن المعصية ليس لاجل ما يترتب على تركها عقاب اخر غير العقاب الذي لم يتخلص منه فهي من قبيل
معالجة المريض الذي امرها الطبيب فلا يترتب على مخالفتها امر سوى ما يقتضيه نفس ترك المامور به مع قطع النظر عن الامر فان الاتيان بالامر الا ارشادا الا انما
لا يترتب على مخالفته سوى ما يقتضيه نفس ترك المامور به مع قطع النظر عن تعلق الامر ولا على موافقته الا ما يقتضيه فعله كذلك ليس من قبيل الاوامر المتعلقة
التي امر بها السيد عبده في مقام الاستعلاء والتعبد التي يترتب على موافقته ثواب الاطاعة زائدا عما يقتضيه نفس ترك المامور به كذلك وسيجيء في مقام التعرض
لحكم التوبة ما يوضح ذلك فترك التوبة ليس من المعاصي التي يوجب العقاب لا يدخل في المعاصي الشرعية المنقسمة الى صغيرة وكبيرة وان كان قبح تركها من حيث
انه اقامة على العقاب بقاء عليه قد يصل اليه بحسب قبح المعصية التي بقي عليها **خاتمة** في التوبة والكلام تارة في حقيقتها واخرى في حكم ايجادها
وثالثة في حكمها بعد الوجود اما حقيقتها فهي الرجوع الى الله بعد الاعراض عنه والرجوع الى صراط الله المستقيم بعد الانحراف عنه وهو يتوقف على
اليقين بكون البعد عن الله تعالى والانحراف عن سبيل التوجه اليه خسرانا لا يعدله خسران فبعد ذلك يحدث للنفس بحسب مرتبة ذلك اليقين
تالم نفساني يناسب تلك المرتبة في الشدة والضعف ويعبر عنه بالندم وهل يعتبر فيها العزم على عدم العود الاكثر نعم وقيل لا والاقوى انه ان كان المراد
بالعزم القصد الذي لا يتحقق الا بعد الوثوق بحصول ما عزم عليه فاعتباره مما لا دليل عليه وانه يستلزم امتناع التوبة ممن لا يثق من نفسه بترك
المعصية عند الابتلاء بها كما هو الغالب الذي لا يثق من نفسه ولا يامن من وقوع مكرر في شيء من يعرض له كالجبان الذي لا يامن وقوعه في الفرار عن الزحف
ويجوز ان يبنى على ذلك الاطلاق مثل قوله صلى الله عليه وآله كفى بالندم توبة وقوله ان كان الندم من الذنب توبة فانا اندم النادمين سلبا عن المقيد وان اريد
تحقق ارادته بعدم عوده الى المعصية وان لم يثق بحصول مراده فهو مما لا ينفك عن الندم وهل يعتبر فيها الاستغفار ام لا التحقيق انه ان اريد به طلب
المغفرة وشوق النفس الى ان يغفر له الله فالظاهر انه لا ينفك عن الندم وان اريد به الدعاء للمغفرة الذي نوع من الطلب لانشائي فظاهر عدم اعتباره وجهان من
اطلاق الندم ومن مثل قوله صلى الله عليه وآله لا كبيرة مع الاستغفار وقوله دواء الذنوب الاستغفار وقوله ما اصر من استغفر ونحو ذلك
ثم انه يظهر من بعض الآيات والروايات مغايرة التوبة للاستغفار في غير موضع من نحو قوله واستغفروا ربكم ثم توبوا اليه وعدهما جندين من جنود
العقل في الحديث المشهور في تعداد جنود العقل والجهل المروي في اول اصول الكافي حيث قال التوبة وضدها الاصرار والاستغفار وضده الاغترار
وفقرات في المناجاة الاولى من الادعية الخمسة عشر الحاوي كتاب المكنونة اليك فانا اندم النادمين وان كان الاستغفار حطة للذنوب فاني لك من
المستغفرين ويؤيد ذلك ظاهر المعطوف الاستغفار المكرر في الادعية والالسنة استغفر الله ربي واتوب اليه ونحوها ويقرب منه الاتحاد الجمع بين ما دل

على ان دواء الذنوب الاستغفار وان التائب من الذنب كمن لا ذنب له وانه يغفر له ونحو ذلك مما دل على غير ذلك من الاخبار الدالة على الحصر ويمكن حمل التوبة المعطوفة
على الاستغفار في الآيات والاخبار على الانابة اعني التوجه الى الله تعالى بعد طلب العفو عما سلف فهذا متاخر عن الندم الذي هو توبة ايضا الى الله لكونه رجوعا
من طريق الباطل وعوده الى سلوك الطريق المستقيم الموصل الى جناب الحق فهي فيها توجهان احدهما الاتيان الى الحق فيمكن اطلاق التوبة التي هي لغة الرجوع على كل منهما
ويطلق على المجموع اسم الاستغفار كما في الخبر المشهور المروي في نهج البلاغة في تفسير الاستغفار ردا على من قال استغفر الله ربي واتوب اليه بقوله في مقام التاديب
ثكلتك امك اتدري ما الاستغفار ثم فسره بما يجمع امورا اسندها الى الندم على ما مضى والعزم في المستقبل وقضاء الحقوق المؤداة وتحليل القوى الحاصلة من الحرام
في الشهوات المحرمة واذاقة النفس مرارة الطاعة كما اذاقها حلاوة المعصية واما الحكم ايجادها فهو الوجوب مطلقا من الصغائر والكبائر ويدل عليه من الكتاب توبوا
الى الله توبة نصوحا عسى ان يكفر عنكم سيئاتكم وقوله عز ذكره وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون لعلكم تفلحون ومن السنة ما لا يحصى كثرة واما الاجماع فقد ادعاه
غير واحد كصاحب الذخيرة وشارح اصول الكافي بل ادعي هو اجماع الامة عليه واما العقل فلانه حكم بوجوبه عقلا كل من قال بالحسن والقبح العقليين واستدل
عليه افضل المحققين في تجريده بانه دافع للضرر فيجب واعترض به شارح التجريد بناء على مذهب العدلية ثم ان الكلام في اثبات العدالة بالشهادة بعد القطع
بانها تثبت بها في الجملة يقع في مقامات **الاول** انها هل تثبت بالشهادة الفعلية بمعنى ان يفعل العدل فعلا يدل ويشهد على عدالته كان يصلي
وراءه مع انتفاء احتمال الضرورة ام لا وجهان جزم بالاولى في الدروس ولعله لعموم ما دل على وجوب تصديق العادل بل المؤمن الشامل لتصديق قوله وفعله
فان الفعل كالقول مبني ومخبر عما في ضمير الفاعل فيتصف بالصدق والكذب مثل قوله تعالى يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين وما دل على وجوب تصديق المؤمن
وان انصرف كل ذلك الى القول الا ان ارادة تصديقه في مطلق ما يدل عليه يشمل ذلك واضح فاحتمال التلبيس في فعله كاحتمال خطائه في اعتقاد
اصل صدور الفعل عنه للداعي مندفع بما يندفع به هذه الاحتمالات المتطرقة في خبره نعم لو كان فاسقا لم يقبل منه لو ادعى الامر بالتثبت في خبره وحمل نفس
فعل الفاسق على الصحة انما هو من حيث نفس فعله من حيث انه فعله فان الفاسق اذا صلى خلف شخص صلاة الاستيجار استحق الاجرة ولا يلتفت الى احتمال
فسق امامه واما من حيث مدلول فعله فهو كمدلول قوله في عدم العمل به مع ان نفس القول الصادر منه من حيث انه فعل يحمل على الصحة ولا يلتفت الى احتمال
كونها معصية من جهة كونها شهادة زور الى ما ذكرنا من ان الفعل في دلالته كالقول وانه يقبل مع العدالة ويرد مع الفسق يظهر كلام غير واحد من فقهائنا
منهم العلامة فيما حكي عنه في نهج الحق حيث قال في مقام الرد على القائلين بجواز الاقتداء بالفاسق ما هذا لفظه قال الله ان جاءكم فاسق بنبا اوجب التثبت
عند خبر الفاسق ومن جملته الطهارة التي هي من شروط الصلاة انتهى وظاهره ان تصدي للصلاة اخبار منه باجتماع الشرائط التي منها الطهارة وحيث
فرض فاسقا فلا تعويل على ما يظهر لنا ويدل عليه بافعاله ولا ينافي ذلك الحكم بصحة صلاته من حيث انه فعله حتى يستحق ما يستحقه بالصلاة الصحيحة
من الاجرة لو كانت باجارة وبحصول القبض بها اذا حصلت في ارض موقوفة جعلت مسجدا ونحو ذلك ويؤيد ما ذكرنا انه لم يستحل احد العمل بتعديل
اهل الرجال المكتوبة في كتبهم من اجل ان الخبر والبناء لا يصدق على الكتابة مع ذهاب اكثرهم الى ان التعديل من باب الشهادة ولا في العمل بالاخبار المودعة
في كتب الحديث من دون سماعها مشافهة عن المحدث وقد شاع منهم الاستدلال على ذلك بادلة حجية الخبر والنبا وتعبيرهم عن العدالة بمن جمع الروايات
في كتابه من جهة ايتاء النبا بحوه ودعوى ان العمل بها باعتبار تلفظ المؤلف بها ونقلها مشافهة لمن كان اخذ منه الحديث تكلف ضعيف ومن هنا يعلم ان
اعتبار التلفظ وعدم كفاية الكتابة في البينة على الدعاوى انما هو لدليل خارج لا لان ادلة النبا لا تشمل ذلك فهو كاعتبار عدم الواسطة في الشهادة
الا مع تعذر شهادة الاصل فيكتفي بشهادة الفرع في بعض المقامات بشرط وحدة الواسطة هذا ولكن الاعتماد على ذلك نادر مع عدم الوثوق بالعدالة في
غاية الاشكال لفقد ما يطمئن به النفس من الدليل عليه تعبدا وما ذكره في عبارة العلامة والشهيد لا يدل على ان فعل الفاسق معتبر لانه نظير اعتبار
قوله فلعل مرادهما ان الفاسق لا يعتبر خبره اذا صرح به فكيف يقبل اذا طالبه من فعله فان فعله ليس باقوى من قوله في الحجية فالمراد ان فعل الفاسق
كقوله الصريح غير مقبول لا ان فعل العادل مقبول كقوله ثم ان هذا كله بعد فرض ثبوت قاعدة اخرى وهي ان كل طريق يجوز للانسان ان يعمل عليه كالاستصحاب
والبينة وقول العدل وغيرها مما يجوز له ان يستند اليه في الشهادة ويشهد بمؤداه كما يظهر هذه الكلية من رواية حفص بن غياث الواردة في جواز
الشهادة بالملك استنادا الى اليد اما لو لم تثبت هذه الكلية كما هو ظاهر المشهور فلا اشكال في ان صلاة عدلين لا توجب الحكم بالعدالة ما لم يفد الوثوق بها وما
الشهادة القولية وهي شهادة عدلين بعدالته فالظاهر انه لا اشكال بل لا خلاف في اعتبارها ويدل عليه مضافا الى ما يظهر من عموم حجية شهادة العدلين
ما ورد من فعل النبي حيث كان يبعث رجلين من اصحابه لتزكية الشهود المجهولين فيعمل بقولهما جرحا وتعديلا وما دل على قبول الشهادة القابلة اذا
سئل عنها فعدلت وفحوى ما دل على اعتبارها في الجرح مثل قوله من لم تره بعينك يرتكب معصية ولم يشهد عليه شاهدان فهو من اهل الستر والعدالة
وهل هي معتبرة تعبدا حتى لو كان الظن على خلافها او يشترط عدم الظن على خلافها او يشترط افادتها الظن وجوه مبنية على ملاحظة اطلاق ادلة
اعتبارها وانصرافها الى الصورة المفيدة الظن المقصودة عند عدم الخلاف ويمكن ان يفصل بين ما اذا كان احتمال كذبه مستندا الى تعمد كذبه فلا اعتبار
به ولو كان مظنونا لان الظاهر من ادلة تصديق العادل بل المؤمن نفي تعمد الكذب عنه مطلقا حتى مع الظن كما يدل عليه قوله كذب سمعك وبصرك

عن اجتنابه وبين ما اذا كان مستندا الى خطائه واشتباهه فانه ظاهر اعتبار كونه موهوما الا ان ظاهر ادلة حجية الخبر خصوصا اية النبأ المفصل بين العادل والفاسق
عدم الاعتناء باحتمال تعمد كذبه واما عدم الاعتناء باحتمال خطائه واشتباهه فهو مما يقتضيه ظاهر الخبر المعتبر عند كافة العقلاء اذا كان الخبر من المحسوسات او من خبرها
الناشئ عن مدرك الحفظ والاشتباه منزلة المحسوسات ولو عند المخبر لكونه من اهل الخبرة والاطلاع بالنسبة الى مضمون الخبر لكن مقتضى هذا التفصيل وجوب قبول خبر
الفاسق اذا علمنا عدم تعمد كذبه وكان احتمال المخالفة للواقع من جهة احتمال خطائه في الحس سهوا او اشتباها ولعل ظاهر كلماتهم يأباه الا ان القول متعين بناء
على كون مستند اعتبار خبر العادل ورد الفاسق اية النبأ مفهوما ومنطوقا الا ان يقوم الاجماع في بعض المقامات كما بيناه في مسألة حجية الاجماع المنقول
بقي الكلام في ان مطلق الظن بالعدالة هل هو معتبر ام لا وجهان بل قولان ظاهر من حصر طريقها بالمعاشرة والشياع والشهادة هو الثاني وصريح بعض المتأخرين
هو الاول ويمكن التفصيل بين الظن القوي الموجب للوثوق وبين غيره وهو الاقوى ويشهد للاول انسداد باب العلم بالعدالة وعدم جواز الرجوع في جميع
موارد الجهل بها الى اصالة عدمها والا لبطل اكثر الحقوق بل ما قام للمسلمين سوق فتعين الرجوع فيها الى الظن كما في نظائره من الموضوعات بل اكثر الاحكام
الشرعية عند القائل بعدم وفاء الظنون المعتبرة بالخصوص اكثر الاحكام ويمكن الايراد عليه بامكان الاقتصار فيها على خصوص الظن الذي دل النص
والاجماع على اعتباره كالمعاشرة وشهادة العدلين والشياع كما اقتصر عليه كل من حصر الطريق في هذه الثلثة او اضاف اليها اقتداء العدلين او شهادة
العدل في تزكية الامام والراوي وثانيا بان الانسداد انما يوجب العمل بالظن في الجملة فيجب الاقتصار على الظن القوي المعتبر عند العرف بالوثوق والامن مع امكان
استفادة حجية هذه المرتبة من النصوص مثل قوله لا تصل الا خلف من تثق بدينه وورعه وقوله اذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شهادته وقوله من
عامل الناس فلم يظلمهم وهو المتيقن من جميع الاطلاقات الدالة على حسن الظاهر بل كفاية عدم العلم بالفسق فان قلت ان هذه الاطلاقات تدل على اعتبار
مطلق الظن بناء على ان المتيقن من الخروج عن اطلاقها هي صورة عدم حصول الظن فيبقى الباقي في هذا مضافا الى قوله فيما حكي عن الفقيه من قبل الخمس في جماعة
ظنوا به كل خير وفي رواية فظنوا به خيرا واجيزوا شهادته حيث ان الامر بالظن لا يستقيم لعدم كونه اختياريا فيدل بدلالة الاقتضاء على الامر بترتيب
احكام ظن الخير ومنها اجازة شهادته فيدل على ان هذه الاحكام ثابتة لمطلق الظن قلت هذه الاطلاقات مع الاغماض عن دعوى انصرافها الى صورة الوثوق
لا بد من تقييدها بما دل على اعتبار الوثوق فظهر من جميع ما ذكرنا ان الاقوى اعتبار مطلق الوثوق بالملكة وهو الاوسط بين القولين ثم ان الوثوق
بالملكة كما يجوز ان يعمل الشخص في اعمال نفسه كذلك يجوز الشهادة بالملكة استنادا اليه ويدل عليه
قوله عليه السلم في صحيحة ابن ابي يعفور ويجب اظهار عدالته وتزكيته بين الناس وما تقدم من
استناد الشاهدين اللذين بعثهما النبي صلى الله عليه وآله لتزكية الشهود
المجهولين الى الظن الحاصل من السؤال عن قبيلة الشهود مع انه
لو انحصر مستند الشهادة في العلم لبطل امر
التعديل وبه يبطل الحقوق كما
لا يخفى

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

مسألة في قضاء الصلوة عن الميت والكلام فيه تارة في نفس القضاء واخرى في القاضي وثالثة في المقضي ورابعة في المقضي عنه وخامسة
في احكام القضاء اما القضاء عن الميت فهي عبارة عن فعل العبادة نيابة عن الميت وحقيقة النيابة تنزيل الفاعل نفسه منزلة شخص اخر فيما يفعله
ويظهر من السيد المرتضى ان القضاء عن الميت ليست نيابة حقيقة وانما هو واجب على من خوطب به القاضي نعم سبب فوات الفعل عن الميت ودل
على ذلك ان الميت لا يثاب عليه بعد الانتفاء بعد اختيار ان الولي يقضي الصوم عن الميت اذا لم يكن للميت مال يتصدق به عنه لكل يوم بمد مستدعيا
عليه الاجماع وانفراد الامامية به ومخالفة الفقهاء في ذلك الا ابا ثور قال وقد طعن فيما نقوله بقوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى وما روي عن النبي من قوله
اذا مات المؤمن انقطع عمله الا من ثلث صدقة جارية وولد صالح او علم ينتفع به ولم يذكر الصوم والجواب عن ذلك ان الاية انما تقتضي ان الانسان لا
يثاب الا بسعيه ونحن لا نقول ان الميت يثاب بصوم الولي وتحقيق القول في هذا الموضع ان من مات وعليه صوم فقد جعل الله هذه الحالة سببا في
وجوب صوم الولي وسميناه قضاء لان سببه التفريط المتقدم والثواب في هذا الفعل لفاعله دون الميت فان قيل فما معنى قولهم صام عنه اذا كان لا
يلحقه وهو ميت ثواب ولا حكم لاجل هذا الفعل قلنا معنى ذلك انه صام وسبب صومه تفريط الميت وقيل صام عنه من حيث كون التفريط المتقدم سببا
في لزوم هذا الصوم واما الخبر الذي رووه فمحمول على هذا المعنى ايضا وان المؤمن ينقطع بعد موته عمله فلا يلحقه ثواب ولا غيره والذي ذهبنا اليه لا يخالف
ذلك وخبرهم هذا يعارض ما رووه عن عائشة ثم ساق اخبارا نبوية تدل على النيابة انتهى وتبعه في جميع ذلك السيد ابو المكارم ابن زهرة في
الغنية ثم من بعده الفاضل في المختلف في الجواب عن الاية المتقدمة مع ان الشهيد في الذكرى حكى عنه انه قال فما يلحق الميت بعد موته اما الدعاء

والاستغفار والصدقة واداء الواجبات التي يدخلها النيابة بالاجماع واما ما عداها فاعتقادنا انه يصل اليه **اقول** كان السيد من جهة ما
ذكر من الجواب عن الاية والرواية يريد الاستدلال بعامتهما على نفي وجوب القضاء الذي هو المط لان القضاء لا يستلزم الثواب حتى يستكشف انتفاء
الملزوم عن انتفاء اللازم ولا شأن للسيد اجل من ان يخفى عليه الاخبار الكثيرة الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلم في انتفاع الميت بما
يفعله الاحياء على طريق النيابة او الهدية وقد حكى اكثرها في الذكرى عن كتاب غياث سلطان الورى للسيد الاجل ابن طاووس ولنذكر بعضها تبركا **فمنها**
قضية الخثعمية التي اتت النبي صلى الله عليه وآله فقالت ان ابي ادركته الحج شيخا فانيا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه ذلك فقال لها ارأيت لو كان على ابيك دين
فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء **ومنها** ما في كتاب حماد بن عثمان قال قال ابو عبد الله من عمل من المسلمين عملا صالحا
عن ميت اضعفه الله اجره وينفع به ذلك الميت ورواه الصدوق في الفقيه مرسلا **ومنها** ما في كتاب المسائل لعلي بن جعفر سأل عن الرجل هل يصلح له
ان يصلي او يصوم عن بعض موتاه قال نعم يصلي ما احب ويجعل ذلك للميت فهو للميت اذا جعل ذلك له وقريب منها رواية النوفلي **ومنها** ما حكاه عن
اصل علي بن ابي حمزة الذي هو من رجال الصادق والكاظم عليهما السلم قال وسألته عن الرجل يحج ويعتمر ويصلي ويصوم ويتصدق عن والديه وذوي قرابته
قال لا بأس به يؤجر فيما صنع وله اجر اخر بصلته قرابته قلت وان كان لا يرى ما ارى وهو ناصب قال يخفف عنه بعض ما هو فيه **ومنها** ما من اصل هشام بن سالم قال
قلت ويصل الى الميت الصلوة والدعاء ونحو هذا قال نعم قلت ويعلم من صنع ذلك به قال نعم ثم قال يكون مسخوطا عليه فيرضى عنه قال في الذكرى وظاهره انه من
الصلوة الواجبة التي تركها سبب في السخط **اقول** وفي هذا الظهور تأمل **ومنها** ما عن ابن بابويه في كتاب الشيخ من الصحيح انه قال يدخل على الميت
في قبره الصلوة والصوم والحج والصدقة والدعاء قال ويكتب اجره للذي يفعله وللميت ونحوها روايتا اسحق بن عمار وابن ابي عمير **ومنها** روايتا ابن مسلم
وابن ابي يعفور والبزنطي وصفوان بن يحيى عن الصادق والرضا عليهما السلم انه يقضى عن الميت الحج والصوم والعتق وفعاله الحسن **ومنها** كتاب القلانسي مما
اجمع عليه وصح من قول الائمة انه يقضى عنه اعماله الحسنة كلها **ومنها** ما من كتاب حماد بن عثمان قال قال ابو عبد الله ان الصلوة والصدقة والحج والعمرة
وكل عمل صالح ينفع الميت حتى ان الميت ليكون في ضيق فيوسع عليه فيقال هذا العمل بابنك فلان وهذا العمل باخيك فلان ومثلها رواية عمر بن محمد بن يزيد
ومنها ما عن عبد الله بن جندب قال كتبت الى ابي الحسن الرجل يريد ان يجعل اعماله من الصلوة والبر والخير اثلاثا ثلثا له وثلثين لابويه او يفردهما بشيء
مما يتطوع به وان كان احدهما حيا والاخر ميتا فكتب اما الميت فحسن جائز واما الحي فلا الا البر والصلة **ومثلها** ما عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري انه
كتب الى الكاظم عليه السلم مثله واجاب بمثله قال في الذكرى قال السيد لا يراد بهذه الصلوة المندوبة لان الظاهر جوازها عن الاحياء في الزيارات والحج وغيرهما
اقول لعل ما ذكره من التوجيه للجمع بينها وبين ما دل على جواز ذلك عن الحي الذي ايضا مثل ما عن الكليني باسناده الى محمد بن مروان قال قال ابو عبد الله
ما يمنع منكم ان يبر والديه حيين وميتين يصلي عنهما ويتصدق عنهما ويحج عنهما ويصوم عنهما فيكون الذي صنع لهما وله مثل ذلك فيزيده الله ببره وصلته خيرا كثيرا انتهى احتمال ان المراد
الادلة عدم قطع البر عنهما بعد الموت بفعل هذه الافعال عنهما فيكون تدبرهما حيين وميتين بعيد وحكي عن الحسين بن الحسن الطوسي الكلكى في كتابه المنسك
باسناده الى علي بن حمزة قال قلت لابي ابراهيم احج واصلي واتصدق عن الاحياء والاموات من قرابتي واصحابي قال نعم تصدق عنه وصل عنه ولك اجر بصلتك اياه
وظاهر الصلوة عن الغير النيابة عنه لا فعلها واهداء الثواب اليه فيدل على جواز النيابة عن الحي في الصلوة واطلاق الصلوة والبر على ذلك يشعر بعموم جواز
النيابة عن الحي في كل فعل ثم اذا جاز حسن الصلوة عنه جاز غيرها لعدم القول بالفصل ظاهرا بينها وبين غيرها بل قد يدعى جواز الاستنابة في الصوم الواجب
بالنذر على الحي فقد روي في الفقيه عن عبد الله عن اسحق بن عمار بل يمكن استفادة عموم النيابة في كل الاعمال الواجبة عدا ما دل الاجماع على عدم جواز
الادلة على مشروعية قضاء دين الله عمن هو عليه تبرعا ثم اثبات مشروعية النيابة في المستحبات بعدم القول بالفصل ثم وكيف كان فانتفاع الميت بالاعمال
التي يفعل عنه او يهدى اليه ثوابها مما اجمع عليه الاصول بل لعله كذلك على ما عرفت من كلام الفاضل وعن الفاخر المعتضد بقضية تعاقد صفوان بن يحيى
وعبد الله بن جندب وعلي بن نعمان على ان من مات منهم يصلي من بقي صلوته ويصوم عنه ويحج عنه ففنى صاحباه فبقي صفوان فيصلي كل يوم وليلة مائة وخمسين ركعة
فان دعوى كفاية اتفاق هذه الثلثة في الكشف عن رضا الامام عليه السلم غير بعيدة فكيف اذا انضم الى ذلك دعوى الفاضل وعن الفاخر الاجماع على ذلك
واما الاية فيمكن توجيهها بعد مخالفة ظاهرها للاجماع والاخبار المتواترة بان الثواب على حيثية حال الحيوة فان تحصيل الاخوة للمؤمنين تعريض
للنفس لهذه المثوبات واما الرواية النبوية فهي مسوقة لذكر ما يعد عملا للميت بعد موته من الافعال المتولدة من فعله تولد الغاية بدون الذي يترتب على
عمله اتفاقا من دون قصد لترتبها فالحصر في الرواية بالنسبة الى اعمال الميت المقصود منها الاستمرار بعد الموت كاعانة الناس بحفر البئر وغرس الشجر
ووقف مال عليهم واظهار سنة حسنة وولادة من يستغفر له مما يقصد منه انتفاعه فهي بمنزلة الافعال التوليدية للميت بعد عمله والكلام في ما
يعمل الغير عنه كما انه اورد من ان من سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة لا ينافي قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى
وانما ينافيها ما يكذب على النبي صلى الله عليه وآله من ان الميت يعذب ببكاء اهله عليه ولذا ردت عائشة بتلك الاية وقد خرجنا بايراد الاخبار
المذكورة عما هو المقصود في هذه الرسالة من وجوب القضاء عن الميت مع قطع النظر عن انتفاع الميت بذلك وقد عرفت انه مجمع عليه فتوى ونصا وسيجيء

ما يدل عليه من النصوص بالخصوص ثم المشهور ان القضاء معين على الولي لا انه مخير بينها وبين الصدقة كما عن الاسكافي والسيد المرتضى والسيد ابن زهرة مدعيا عليه الاجماع لعدم الدليل على اجزاء الصدقة نعم ورد ذلك في النافلة مضافا الى ظهور الادلة في تعيين الصلوة والاجماع المدعى كما ترى واضعف منه الاستدلال عليه بالاحتياط واما القاضي فالمحكي عن المفيد النص على انه ان لم يكن له ولد من الرجال قضى عنه اكبر اوليائه من اهله وان لم يكن فمن النساء وعن الاسكافي اولى الناس بالقضاء عن الميت اكبر ولده الذكور واقرب اوليائه اليه ان لم يكن له ولد وفي كلام الصدوقين والرضوي انه يقضي الولي فان لم يكن له ولي من الذكور قضى عنه وليه من النساء ونسب قول المفيد في الدروس الى ظاهر القدماء والاخبار واختاره ولعله لاطلاق صحيحة حفص بن البختري عن ابي عبد الله في الرجل يموت وعليه صلوة او صيام قال يقضي عنه اولى الناس بميراثه قلت فان كان اولى الناس به امرأة قال لا الا الرجال ومرسلة حماد قال سئلت ابا عبد الله في الرجل يموت وعليه دين من شهر رمضان من يقضيه عنه قال اولى الناس به قلت فان كان اولى الناس به امرأة قال لا الا الرجال ورواية ابن سنان عن الصادق المحكية في الذكرى عن كتاب السيد الاجل ابن طاوس قال الصلوة التي حصل وقتها قبل ان يموت الميت يقضيه عنه اولى الناس به الى غير ذلك مما اطلق فيها الولي او الاولى به الاولى من غيره وهو يختلف باختلاف الموجودين من الناس المنتسبين الى الميت فان ولده اولى به من ابيه واخوه اولى به من عمه وهكذا بل قد يدعى شموله للمولى المعتق وضامن الجريرة لانهما اولى الناس بالميت مع فقد الاقارب النسبية ولذا قيل بوجوب القضاء عليهما مع فقد القريب هذا مضافا الى ان الحكم في صحيحة حفص معلق على الاولى بالارث ولا اشكال في صدقه على ما عدا الاولاد مع عدمهم بل وعلى المولى وضامن الجريرة واما وجه تقديمهم الولد على الاب فلعله لان اكثرية نصيبه يدل عرفا على كونه اولى بالميت من الاب مع ان النص ورد بان الاكثر نصيبا اولى بالميت من الاقل كما في صحيحة الكناسي ولو لابيك وامك اولى بك من اخيك لابيك مع ان حكم المشهور باستحقاق الولد لخصوص الحبوة التي هي عبارة عن خصائص الاب لم يعتبر على اولياء الميت ان يرونها عند غير الميت يدل على اولويته بابيه من غيره حتى جبه نعم ينافي ذلك الشكل حكم المشهور في باب الجنائز بان الاب اولى من الولد في تجهيز الميت ولذا تنظر فيه هنا انما تلا الى سرقات الاطلاقات هنا وهناك من تقديم الاب على الولد ويمكن ان يكون مستند المشهور هناك ان الاولى بالميت حيث احكامه واموره الى الابدان تصل ما استصواب الاولياء هو الاب دون غيره ويمكن استشعار ذلك من قوله يصلي بالجنازة اولى الناس بها فان الاولى بالجنازة من حيث انها جنازة لابد من التصرف فيها وتقلبها في الغسل والصلوة والدفن هو الاب عرفا والحاصل ان الموضوع للحكم في باب القضاء هو الميت من حيث شخصه ونفسه لا انه في الجنائز هو جسده وجنازته التي يتصرف فيها ويتقلب فالاولوية هنا عليه في القضاء له فهو على كل حال فالمراد من اكثرية النصيب اكثرية نصيب النوع لانها الكاشفة عرفا او شرعا عن اولوية ذلك النوع فلو عرض لشخص اولى قلة النصيب لتعدد اشخاص نوعه كما لو اجتمع له مع عشرة اولاد فلا يسقط اكبرهم عن الاولوية لكونه اقل سهما من الاب لان نوع الولد اكثر سهما فهو اولى فما يظهر من بعض المعاصرين من اعتبار اكثرية نصيب الشخص حتى انه فصل في المسئلة بين ما دون الخمسة من الاولاد اذا اجتمعوا مع الاب وبين الخمسة وما زاد فلم يجد له وجها ظاهرا ثم اطلاق الاولى بالارث في الصحيحة المتقدمة يشمل المولى المعتق وضامن الجريرة على الترتيب عند عدم غيرهما من الورثة الا ان العبارة المحكية عن المفيد وجماعة من القدماء خالية عن التصريح به لان المحكي عن المفيد المنسوب في الدروس الى ظاهر القدماء انه يقضي عنه اكبر الذكور فاكبر اوليائه من اهله ولفظ الاهل ظاهر فيمن عدا المعتق وضامن الجريرة وما ابعد ما بين هذا القول وبين ما اختاره الشيخ واكثر من تأخر عنه من اختصاص التكليف باكبر اولاد الذكور وكانهم فهموا من صحيحة حفص ومرسلة حماد المتقدمتين ان المراد من الاولى بالميت الاولى الناس به على الاطلاق وبعبارة اخرى الاولى من كل احد يفرض وجوده من الناس لا اولى الموجودين فعلا حين موت الميت ولا شك ان الاولى على الاطلاق بذلك المعنى هو الولد الذكر واما اولوية غيره من طبقات الورثة فاولويته اضافية يلاحظ فيها الموجودون عند الموت وهذا غير بعيد مع انه لو فرض اجمال الرواية لما ذكرنا احتمالا اسانيا وجب الرجوع الى اصالة البراءة وعدم اولوية زيادة ما ذكرنا بل يدل عليه ان صحيحة حفص ومرسلة حماد صريحان في نفي التكليف عن النساء وكل من نفاه عنهن نفاه عمن عدا الولد من الذكور وكل من اثبته على من عدا الولد من الذكور اثبته على النساء فحمل الرواية على ما يعم الولد يوجب شذوذ الرواية وترك العمل بظاهرها بين الاصحاب من التفصيل بين من عدا الولد وبين النساء فيجب لاجل ذلك حمل الاولى على الاولوية على الاطلاق دون الاضافية نعم يظهر من المدارك العمل بظاهرها من التفصيل ثم المراد في كلامهم من الاكبر من لا اكبر منه فيعم المنحصر كما هو مقتضى اطلاق النص وصريح الغنائم ولو تعدد الاولاد يقدم الاكبر مع استوائهما في البلوغ للاجماع ولمكاتبة الصفار وفي دلالتها تامل بل في وجه ولو استووا في السن فالبالغ مقدم على غيره اما لانه اكبر عرفا واقرب الى حد الرجال واما لان التكليف يتعلق به عند بلوغه لصدق اولى الناس به عليه بحسب النوع اذ لو اعتبرت الاولوية الشخصية من كل احد لم يجب عليهما بعد بلوغ اخيه ايضا فاذا تعلق التكليف به فارتفاعه عند بلوغ اخيه يحتاج الى دليل فتامل ولو اختلفوا في البلوغ وكبر السن ففي اعتبار البلوغ او كبر السن وجهان مما ذكرنا في تقديم البالغ على غيره مع المساواة ومن اطلاق تقديم الاكبر في النص والفتاوى والاول لا يخلو عن قوة ولو استووا في السن والبلوغ ففي سقوط القضاء عنهما كما عن الحلي لعدم الاكبر او ثبوته عليهما على طريق الكفاية وتخييرهما فان اختلفا فالقرعة كما عن القاضي او على طريق التوزيع كما عن المشهور وفاقا للشيخ اقوال اقواها الاخير

لان الحكم معلق بجنس الاولى بالناس الصادق على الواحد والاثنين لما عرفت من ان المراد بالاولى بالناس الاولى بالنوع وهو جنس الاولاد فكانه قال يقضي عنه ولده واما دعوى وجوبه على الكل كفاية فلم يثبت لان الوجوب على الجنس اعم من التوزيع ومن الوجوب الكفائي فالاصل عدم تكليف كل منهما ازيد من حصته ولو علم تركه الاخر وبعبارة اخرى يعلم باستحقاقه العقاب اذا ترك حصته ولم يات بها صاحبها على اي تقدير ولا يعلم بانه بعد قضاء حصته يعاقب على ترك الباقي اذا تركه صاحبه معه ثم ان حكم القاضي بالقرعة عند اختلافهما لا وجه له لعدم الاختلاف بعد جواز قيامهما بالواجب الكفائي لانه لا يسقط عنهما الا بعد حصوله في الخارج فيتوجه الى كل منهما الوجوب كما في صلوة الميت ودعوى وجوب فعل واحد عند على ان يكون الوحدة شرطا لصحة الفعل مع تعدده ممنوعة ومما ذكرنا يعلم حكم ما اذا كان الواجب مما لا يتبعض كصلوة واحدة او صوم يوم واحد وفي ثبوت الكفارة عليهما مع افطار الصوم بعد الزوال على القول بوجوبها في القضاء عن الغير وجهان اقواهما الوجوب عليهما مع افطارهما معا وعلى المتأخر افطارا مع التراخي فتأمل ثم ان هنا وجوبا كفائيا في الصلوة من جهة اخرى وهي ان الترتيب لما كان شرطا في صحة الصلوة فبعد الحكم بتوزيعها يكون الواجب كفائيا منهما الشروع في القضاء فاذا فرغ من صلوة واحدة كان الشروع في الاخرى ايضا واجبا كفائيا وهكذا الى ان يصلي احدهما نصيبه فيتعين الباقي على الاخر فان اختلفا في السبق بان ادعى كل منهما السبق واللحوق فلا يبعد القرعة ولا يشترط في القاضي الحرية لان الاولوية بالميت التي هي مناط الحكم لا يتوقف على استحقاق الارث بل يقضيه مع عدم المانع ولهذا لا يفرق في الحر بين الوارث بالفعل والممنوع عن الارث للقتل وتعلق الحكم في صحيحة حفص على الاولى بالارث من حيث القرابة لو خليت ونفسها ويشترط ايضا خلو ذمته من صلوة فائتة نعم ينافي حكم الترتيب بين الفائتة والمتحملة في احكام القضاء واما المقضي فالمحكي عن المشهور انه جميع ما فات عن الميت وعن الشهيد الثاني نسبته الى ظاهر النص واطلاق الفتوى وظاهر عبارة الغنية الاجماع عليه وعن الحلي وسبطه ابن سعيد انه لا يقضي الا ما فات في مرض موته والمحكي عن المختلف في بعض رسائله يقضي ما فاته لعذر كالمرض والسفر والحيض بالنسبة الى الصوم لا ما تركه عمدا مع قدرته عليه وعن الذكرى نسبته الى السيد عميد الدين ثم اختاره كما عن الشهيد الثاني والاقوى الاول للاطلاق فيما تقدم من النصوص خصوصا رواية ابن سنان المتقدمة ودعوى انصراف بعضها الى ما فات لعذر ان سلم فهو تبادر ابتدائي كتبادر بعض افراد الماء من اطلاق لفظه مع ان بعض فروض الترك عمدا مما لا اشكال في عدم خروجه عن منصرف الاطلاق فعل ما اذا وجب عليه الصلوة في حال المرض مع النجاسة او مع القعود او الاضطجاع او وجب عليه الصلوة حال المطاردة مع العدو مقصر في فعلها كان على ما هو الغالب في احوال المرضى والمقاتلين من ترك الصلوة اذا لم يتمكنوا من فعلها كذلك ثم مات في هذا الحال وبعد ذلك فان دعوى خروج مثل هذا عن منصرف اطلاق الاخبار المتقدمة بعيد عن الانصاف واذا شمل هذا غيره من الصلوات المتروكة عمدا او المفعولة فاسدة لعدم القول بالفصل بل يمكن دعوى شمول الروايات للمفعولة فاسدة فيشمل المتروكة عمدا لعدم الفصل فتأمل وكيف كان فدعوى اختصاص النصوص بما فاته الصلوة لعذر لا يسقط شرعا معه الصلوة كالاغماء وفقد الطهورين ونحو ذلك في غاية البعد خصوصا لو اريد من عدم تعمد الفوت من قضائه ايضا بحيث لا يعم ما تسامح في قضائه حتى مات ثم الظاهر ان النسبة بين قول الحلي ومختار المحقق عموم من وجه لان الفوت في مرض الموت يعم الترك عمدا او على اي حال فالظاهر انصراف الاطلاق في النص والفتوى الى ما وجب عليه اصالة فلا يعم ما تحمله بالولاية او الاستيجار وان كان العمل بالاطلاق متوجها بناء على احتمال كون الانصراف هنا نظير الانصراف السابق واما المقضي عنه فهو الوالد لا غير بناء على المشهور من اختصاص القاضي بالولد الاكبر نعم اختلفوا في دخول الام من جهة اختصاص رواية حماد بالرجل وان نصر رواية ابن سنان اليه فالحاق المرأة بالرجل كما صرح به الحلي والمحقق والشهيد الثاني في حاشية الشرايع بل حكي عن جماعة والاقوى الدخول وفاقا لصريح المحكي عن صوم المبسوط والغنية وكره بناء على عدم الفرق بين الصوم والصلوة وحكي في خصوص الصلوة عن الوسيلة المحكية سابقا عن المحقق في جواب سؤال جمال الدين الاشعري وعن الذكرى والموجز بل حكي نسبته الى ظاهر اطلاق الاكثر الا ان الموجود في الروضة ان اختصاص الحكم بالاب مع عدم التعدي الى الام هو المشهور وكيف كان فالاقوى ما للمحقق ودعوى الانصراف في رواية ابن سنان ممنوعة مضافا الى صحيحة ابي حمزة عن امرأة مرضت في شهر رمضان او طمثت او سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان هل يقضى عنها قال اما الطمث والمرض فلا واما السفر فنعم بناء على عدم القول بالفصل بين الصوم والصلوة كما يظهر من بعض وعلى ان المسؤول عنه وجوب القضاء لما ذكره في المنتهى من الاتفاق على الاستحباب في هذه الصورة ويمكن ان يكون طرح الحلي لهذه الاخبار لكونها احادا عنده وهل يشترط في المقضي عنه الحرية قولان اقواهما العدم للاطلاق في الروايات ودعوى انصرافها الى الحرية في غاية البعد وتوهم كون الاولى بالعبد مولاه ولا يجب عليه القضاء اجماعا مدفوع بان المراد بالاولوية الاقربية في النسب الناشئة في علاقة القرابة التي هي المقتضية للاولوية بالارث لو اجتمع سائر شروط الارث ولذا يجب على القاتل لابيه وان لم يرثه وحكي عن فخر الدين عدم الوجوب لعدم ... ومنشأ الاشكال عموم قولهم عليهم السلام فعلى وليه ان يتصدق عنه من تركته دل بالمفهوم على الحرية فهذه المسئلة يرجع الى ان الضمير الراجع الى البعض هل يقتضي التخصيص ام لا وقد حقق ذلك في الاصول والحق عندي عدم القضاء لما تقدم انتهى واعترضه شارح منه بعد نقل هذا الكلام بانا لم نظفر بخبر فيه ذلك وانما الخبر الذي تعرض فيه للتصدق خبر ابي مريم وليس فيه ذكر الصوم الا بعد التصدق في احد طرقه ولفظه وان صح ثم مرض حتى يموت وكان له مال تصدق عنه كل يوم بمد وان لم يكن له مال صام عنه وليه انتهى ولا يخفى ضعف ما ذكره فخر الدين فلو

وجود خبر مشتمل على المذكور فمقتضى التبادر وان كان تقييد المطلق وليس هذا من قبيل العام المتعقب بالضمير الراجع الى بعض افراده كما لا يخفى لا
ان تخصيص الخبر المشتمل على هذا لا يقتضي تخصيص باقي المطلقات لعدم التنافي بينهما ثم ان حكم الجارية حكم العبد الميت واما احكام القضاء فمجمل توضيح
المهم منها في ضمن مسائل **الأولى** ان الظاهر من النص والفتوى انه يقضي عن الميت ان القضاء عن الميت نيابة عنه في الفعل لا انه تكليف على
الولي فلا بد فيه من نية النيابة كما في الحج والزيارة عن الغير ولا يبرء ذمته باهداء ثواب العبادة الى الميت من دون قصد النيابة بل لا يشرع هذا الفعل بمجرد
هذه الغاية مع عدم اشتغال ذمته به اصالة كما اراد ان يصلي ظهرا في غير وقته ويهديها الى الميت لان اهداء الثواب فرع وجوده المتوقف على تحقق الامر
المفروض عدمه ويعتبر في القضاء جميع ما كان معتبرا في فعل الميت مع قطع النظر عما يعرض باعتبار خصوص مباشرة الفاعل له فيقصر ما فاته سفرا ويتم ما فاته
حضرا ولا يجب عليه الاخفات في اولى الجهرية لو كان النائب رجلا والميت امرأة ويجب الاخفات لو انعكس الفرض وكذا الكلام في ستر تمام البدن والفرق
بينهما وبين القصر والاتمام ان القصر والاتمام ماخوذان في ماهية الصلوة واما الجهر والاخفات فانما هو باعتبار كون المباشر للفعل امرأة يطلب خفض
صوتها وستر بدنها عند الصلوة فهما احكام خصوص الفاعل لا الفعل ومثلهما الاحكام الثابتة للفاعل باعتبار العجز والقدرة فان المصلي قائما حال الكبر
للفعل فيصلي القادر قائما عمن فاتته عنه قاعدا ويصلي العاجز قاعدا عمن فاتته قائما ولا يجب على الولي الاستنابة مع عجزه للاصل وربما يحتمل ذلك بناء
على ان الواجب على الولي تحصيل الاجزاء والشرائط التي كانت على الميت وابراء ذمته بصلوة نفسه او بالاستنابة فاذا لم يتمكن من الصلوة الاختيارية
بنفسه تعين عليه الاستنابة ويضعفه ان الاستنابة مع جوازها مسقطة للواجب المعين على الولي لا محصلة له كالواجب المخير فلا يتعين عند تعذر
الصلوة الاختيارية بل ينتقل الى بدلها الاضطراري كالصلوة قاعدا او قائما اذا كان غير راج لزوال العذر بل وان كان راجيا بناء على عدم وجوب تاخير
اولي الاعذار او على وجوب المبادرة الى ابراء ذمة الميت. لكن الاقوى وجوب الانتظار مع رجاء زوال الاعذار فالاحوط الاستنابة مع عدمه ومن حكم
العجز والقدرة العلم والجهل المعذور فيه موضوعا او حكما كمن جهل القبلة فصلى الى الجهة المظنونة او الى اربع جهات مع عدم الظن ويصلي في ظاهر
يعتقده الميت نجسا فان هذه الامور واشباهها ملحق الفعل باعتبار مباشرته لا باعتبار ذاته ومن هذا القبيل خلاف الميت والنائب في مسائل التقليد
فان العبرة فيها بمعتقد الفاعل تقليدا او اجتهادا دون الميت حتى لو فاتته صلوة يعتقدها قصرا كما اذا سافر الى اربعة فراسخ من دون الرجوع ليومه و
الولي تماما لاعتقاده اعتبار الرجوع ليومه في الاربعة وجب القضاء عنه تماما نعم لا يجب قضاء صلوة الميت جميعا اذا اعتقد الولي فسادها وهو فرع
والفرق ان فعل الميت بدل عن الواقع اذا كان مخالفا له اما اذا لم يفعل فالفعل يصير تكليفا للولي يوقعه بحسب اعتقاده حتى لو اعتقد عدم وجوبه على الميت
راسا لم يجب على الولي وان كان الميت قد اعتقد وجوبه كقضاء صلوة الخسوف الذي لم يعلم به الميت حتى انجلى فلا يجب على الولي اذا اعتقد عدم وجوبه
وان كان الميت قد اعتقد وجوب القضاء ويحتمل وجوب القضاء هنا على الولي اذا اعتقد استحبابا على تقدير عدم الوجوب لصيرورة الميت مشغول
الذمة بمقتضى اعتقاده ويمكن ابراء ذمته فيجب نعم اذا لم يعتقد الولي استحبابا على تقدير عدم الوجوب فلا يجوز له الاتيان لعدم تأتي قصد القربة لكن
فرض المسئلة خلافية لا ينفك عن رجحان الاتيان من باب الاحتياط **الثانية** هل ما يفعله الولي اداء لما فات عن الميت باعتبار الامر الادائي
فيكون فعله تداركا للاداء كما لو فرض موته قبل خروج وقت الصلوة التي فاتته كما اذا مات بعد مضي مقدار الصلوة والطهارة او انه في غير الفرض المذكور
اداء لما فات عن الميت باعتبار الامر القضائي فيكون تداركا لقضاء الميت الذي هو تدارك لادائه ففعله الاداء لا تداركا اوليا لفعله الادائي وجهان
اقوى لا اشكال ان الصلوة عن الميت كاداء الدين عنه وهل الملحوظ في كونه دينا الامر الادائي او الامر القضائي فيما اذا مات بعد تكليفه بالقضاء
وجهان اظهرهما من ادلة العبادة عن الميت وانها كاداء الدين عنه الاول لان ظاهر اطلاق الدين على العبادة انما هو باعتبار تعلق بذمته الاولية ولا
يقضاء منها امر باداء تلك الدين فاذا لم يؤده بنفسه اداه عنه الولي فيفعل الولي بدل الاداء لا القضاء وتظهر الثمرة في اعتبار الامور المعتبرة في القضاء
في فعل الولي **توضيح** ذلك ان ما كان من الشروط معتبرة في الاداء فلا اشكال في اعتبارها في القضاء سواء كان القاضي نفسه حيا او وليا بعد
موته لان التدارك الفائت لا يحصل الا بها فاتها لان المفروض كونها ماخوذة في الفائت واما الشروط المعتبرة في قضاء الصلوة التي دل عليها
الدليل الخاص من دون كونها معتبرة في الاداء فلا بد من الاقتصار في اعتبارها على مقدار دلالة الدليل فاذا دل الدليل على اعتبارها في قضاء
الشخص عن نفسه فلا يعتبر في القضاء من غيره نعم لو قلنا ان الغير انما يفعل ذلك لقضاء الذي كان واجبا على الميت وامتثالا لامره القضائي فلا
مناص من مراعات هذه الشروط وهذا مثل الترتيب بين الفوائت بناء على اعتباره في القضاء باعتبار دليل خارج وليس باعتبار كونه شرطا في الاداء
او لترتيب تاخير المغرب عن عصره المتقدم شرطا شرعا له وانما هو عارض اتفاقي له حصل من تدريج الزمان بل تاخر العصر عن الظهر ايضا ليس لاعتبار
الامر الادائي بالظهر فاذا فات الظهر والعصر فقدا وتعلق الامر الادائي بالظهر وبرئت الذمة ووجب وقوع العصر بعد براءة الذمة من مطلق
الامر بالظهر ولو كان ادى قضاء شيئا غير معلوم فتدبر حتى لا يتوهم انه رجوع عن اتحاد القضاء والاداء في الشروط لانا نلتزم ايضا ان كلما هو شرط
في القضاء الادائي شرط في القضاء القضائي لكن ندعي ان الشرط في العصر الادائي وقوعها بعد براءة الذمة عن الامر الادائي وهذا شيء حاصل

فانما العمدة في وجوب الترتيب بين الفوائت الاجماع المنقول وبعض الاخبار وهي مختصة بقضاء الشخص عن نفسه والمفروض ان الولي نائب عن الميت
في تدارك الاداء لا في تدارك القضاء حتى يقتضي ذلك وجوب مراعات ما وجب على الميت في قضائه عن نفسه نعم لا يبعد ان يستظهر من ادلة الترتيب
في قضاء الشخص عن نفسه كونه من مطلق القضاء سواء كان عن نفسه او من الغير **الثالثة** هل يسقط القضاء عن الولي بفعل الغير كما عن الشيخ وجماعة
ام لا كما عن الحلي والاخرين الاقوى الاول لعموم ما دل على ان الصلوة والصوم عن الميت يكتب له وما دل على ان العبادة في ذمة الميت كالدين فكما يبرء ذمته
باداء كل احد الدين عنه فكذا العبادة وقد تقدم في رواية الخثعمية قوله ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال صلى
الله عليه وآله فدين الله احق بالقضاء فاذا برء ذمة الميت بفعل كل من فعل عنه فلا يبقى في ذمته شيء حتى يجب على الولي قضاؤه ففعل الغير مسقط للوجوب
عن الولي بسقوط موضوعه اعني اشتغال ذمة الميت لا ان الغير نائب عن الولي ومتحمل عنه حتى يقال ان الصلوة والصوم لا يتحملان عن الحي ويقال ان المخاطب
هو الولي فيجب عليه المباشرة فانا لم نحكم بامتثال الولي اذا استناب غيره وانما نحكم ببرائة ذمة الميت فلا يكون عليه صلوة او صيام حتى يقضيه الولي فيظهر
من ذلك كله ان الاستدلال على المنع بظهور الادلة في وجوب المباشرة وان الصلوة والصوم لا يدخلهما النيابة عن الحي في غير محله فاذن ما ذكرنا ايضا
التصريح من المشهور بوجوب مباشرة الولي لا يدل على السقوط مضافا الى ما ذكرنا الموثقة في الرجل يكون عليه صلوة او صوم هل يجوز ان يقضيه رجل غير عارف
قال لا يقضيه الا مسلم عارف دل على عدم اجزاء قضاء غير العارف بالاجماع وانه لو كان وليا يجوز قضاء العارف وانه لم يكن وليا ولا يجوز ان يكون المراد بغير
العارف في السؤال وبالعارف في الجواب خصوص الولي كما لا يخفى ومرسلة الفقيه عن الصادق اذا مات الرجل وعليه صوم شهر رمضان فليقض عنه من شاء
من اهله فانه يصدق بالقرينة على عدم ارادة ظاهر الخبر وهو الوجوب الكفائي في ان كل احد من اهله مرخص في ابراء ذمة الميت وتخصيص الاهل مع ان
غيرهم ايضا مرخص لاجل حصول شبهة القضاء منهم فالتبادر غيرهم هو الموثق كالصحيح المحكي عن زيادات التهذيب عن ابي بصير قال سئلت ابا عبد الله
عن رجل سافر في رمضان فادركه الموت قال يقضيه افضل اهل بيته فلعل قيام الدليل على عدم وجوب القضاء على افضل اهل البيت يحمل على استحباب
تفويض الولي القضاء الى من لم يكن هو وليا او على عدم تفويضه الى غيره ان كان هو الولي واستدل الحلي ومن تبعه على عدم سقوطه بفعل الغير بما يرجع
حاصله الى احالة عدم السقوط بعد كون الولي هو المخاطب وقد عرفت ان الصلوة لا يقبل التحمل عن الحي ويعرف الجواب عن ذلك كله بما ذكرنا من ان
الغير ليس متحملا عن الولي وانما يبرء ذمة الميت فيرتفع الوجوب عن الولي نعم يمكن ان يستدل لهم بمكاتبة الصفار الى ابي محمد العسكري عليه السلام رجل مات
وعليه قضاء من شهر رمضان عشرة ايام وله وليان هل يجوز ان يقضيا عنه جميعا عشرة ايام خمسة ايام احد الوليين وخمسة ايام الاخر فوقع يقضي
عنه اكبر وليه عشرة ايام ولاء ان شاء الله تعالى فان المنع عن اقدام الوليين على القضاء بالتوزيع مع كون احدهما اكبر يدل على عدم تبرع الاصغر بقضاء
خمسة ايام وحمل الامر بالقضاء على الاستحباب ينافيه مع كون السؤال عن اصل الجواز ان المستحب هو تعجيل ابراء ذمة الميت الحاصل بقضاء كل منهم خمسة
دون تصدي الاكبر عشرة ولاء فالظاهر ان الامر بالولاء لوجوب المبادرة الى ابراء الذمة فيه دلالة على عدم جواز تبرع غير الولي مضافا الى اختصاص الجواب
والسؤال بذلك وعلى اي تقدير فقوله عليه السلام يقضي عنه ليس مستعملا في الوجوب بقرينة تقييده بالولاء فليت شعري كيف استدل به المشهور على وجوب
تقديم الاكبر عند تعدد الاولى بالارث الا ان يقال ان الاستحباب انما هو لوجوب المبادرة الى ابراء ذمة الميت فلو جاز لغير الولي القضاء لم يرجح انفراد
الولي به على المشاركة فظاهر الرواية لو حمل على الوجوب نافى مذهبهم في جواز تبرع الغير ولو حمل على الاستحباب لم يدل على مذهبهم بتعيين القضاء على
الاكبر ثم ان ما ذكرنا من سقوط القضاء عن الميت بفعل الغير يعم المتبرع والموصى اليه والمستاجر اما المتبرع فلا فرق فيه بين ان يقع باذن الولي او
بدون اذنه لان المفروض عدم تحمله شيئا عن الولي حتى يحتاج الى اذنه واما الموصى اليه فان قبل الوصية وجب عليه الفعل ولو كان تبرعا او وصيا بالاستيجار
من مال الموصي اليه على ما يظهر من كلماتهم والمحكي عن ابن طاوس وغيره واحد من المعاصرين لكن المناهل دعوى ظهور الاتفاق عليه وعن الشهيد رحمه الله انه اذا
اوصى الانسان بوصية فان وصيته ينفذ ويجب العمل بها اجماعا وفي دلالته على المدعى نظر نعم استدل عليه بعموم حرمة تبديل الوصية المستفاد
من الآية ومن الاخبار المستشهد بها الآية ويظهر من العبارة المحكية عن الشهيد رحمه الله ان هذا النحو من قبول الوصية بمنزلة الوعد لا يجب الوفاء به فالدفع ما
الاستدلال على وجوب قضاء الصوم عن المرأة برواية ابي بصير عن امرأة مرضت في شهر رمضان وماتت في شوال فاوصتني ان اقضي عنها قال هل برئت من مرضها
قال لا قال لا تقضي عنها فان الله تعالى لم يجعله عليها قلت فانا اشتهي ان اقضي عنها وقد اوصتني بذلك قال كيف تقضي ما لم يجعله الله عليها فان اشتهيت
ان تصوم فصم لنفسك استفسر عليه السلام عن حصول البرء اولا ولو لم يجب القضاء مع البرء لم يكن للسؤال معنى ثم قال لا يقال قد حصلت الوصية فيجب ان يكون
الوجوب بسببها لانا نقول الوصية لا تقتضي الوجوب الا مع عدم القبول فقط واما مع القبول فلانه راجع الى الوعد انتهى فكيف كان فهل الوصية انما
يسقط الوجوب عن الولي ام لا اصح الشهيدين وصاحب الموجز وشارحه وصاحب الذخيرة ذلك لان بعد فرض وجوب العمل بوصيته لا يجب الفعل
عينا على مكلفين وارتفاعه الى الوجوب الكفائي مخالفة لظاهر التكليفين والحكم بالوجوب على الولي مناف لفرض نفوذ الوصية فان التحقيق ان دليل
وجوب العمل بالوصية حاكم على ادلة مثل هذا الحكم اعني الوجوب على الولي الا انك واقعة قبل تعلق الوصية بها لا لحكم غيرها تقتضيه الوصية ولذا

مريستدل الشهيد من بعد على السقوط بما يدل من ان العمل بما رسمه الموصي واجب نعم زاد صاحب الذخيرة ان المتيقن من موارد الوجوب على الولي ما اذا لم يوص
الميت ولا بأس به لكن الظاهر من قول السائل يموت الرجل وعليه صلوة او صيام يقضيه فرض تحقق وجود من اقدم على ابرائه ووجب عليه ذلك في تعلق المال ايضا
ان النسبة بين ادلة الوجوب على الولي وادلة وجوب العمل بالوصية عموم من وجه والترجيح مع ادلة الوصية وفيه نظر بل التحقيق الحكم بحكومة ادلة الوصية
كما هي في سائر الموارد لما عرفت من ان كل وصية فهي ترد على واقعة لها حكم ودليل لولا الوصية فلا يعارض بل يبطلها ادلة الوصية فلاحظ فادلة العمل
بالوصية شبيهة بادلة النذر وشبهه ويظهر من شرح الوحيد البهبهاني ان السقوط عن الولي بالوصية بل يكون الوجوب عليهما نظير الكفائي فان اراد به كون
الوجوب كذلك من اول الامر وحين موت المقضي عنه ففيه نظر عرفت وجهه وان اراد ان السقوط مراعى بفعل الوصي فلا يسقط الا بفعله ولو تركاه استحقا
العقاب فلا بأس به لكن لا يجب تحصيل العلم او الظن على الولي بقيام الوصي به بل لو ظهر له فواته من الوصي بحيث لا يمكن له الاتيان به او نحوه تعين على الولي
للعموم السليمة عن المعارض الا ان يبقى بعد تسليم ما ذكرنا سابقا من كون مورد الحكم في الاخبار غير صورة ايصاء الميت لا دليل على عدم الوجوب بعد تحقق السقوط
واما الاستيجار فالكلام فيه من حيث براءة ذمة الميت بفعل الاجير اذا فعلها على الوجه الصحيح سواء كان له ولي وكان المستاجر هو او غيره ام لم يكن له ولي وانما
الكلام في صحة الاستيجار وعدمها والثمرة بعد الاتفاق على الصحة لو وقع من الاجير عينا كما لو وقع من غيره في امرين **احدهما** انتقال المال الى
الى الاجير والثاني ان كون الداعي للعامل هو تحصيل استحقاق الاجرة غير قادح في نية القربة المعتبرة في جميع العبادات فنقول اما صحة الاستيجار فالحق
وفاقا للمعظم لوجوه **الاول** الاجماعات المستفيضة عن جماعة كالشهيد حيث قال في الذكرى ان هذا النوع مما انعقد عليه اجماع الامامية الخلف
والسلف وقد تقرر ان اجماعهم حجة قطعية انتهى وحكى الاجماع ايضا عن الايضاح ومع صد وشارح الجعفرية بل عن ظاهر مجمع الفائدة ايضا وعن بعض
الاجلة وكانه صاحب الحدائق نفي الخلاف في المسئلة ويؤيده مضافا الى الشهرة العظيمة انه لم يخالف في ذلك عدا صاحب الكفاية والمفاتيح استقرار سيرة
الشيعة في هذه الاعصار وما قاربها من المجتهدين والعوام والمتحاملين على الاستيجار والايصاء به بل يدل على المسئلة مضافا الى ما عرفت ان المقتضي لصحة
الاستيجار موجود والمانع مفقود لاتفاق المسلمين على ان كل عمل مباح مقصود للعقلاء لا يرجع نفعه الى خصوص العامل ولم يجب عليه يجوز استيجاره
عليه ومع تحقق الاجماع في خصوص كل مقام ضرورة لنا عنها ولا يحصل اذ لم يسمع المناقشة في هذه القاعدة ومطالبة الدليل على التعميم في كل
مورد مورد من الاعمال المستاجر عليها كما في الاعيان المستاجرة هذا كله مضافا الى العمومات الدالة على صحة اجارة الانسان نفسه كما في رواية تحف
العقول وغيرها وعمومات العقود وحل اكل المال بالتجارة عن تراض وعمومات الصلح اذا وقعت المعاوضة على جهة المصالحة وبالجملة فالامر اظهر من ان
يحتاج الى الاثبات ثم انما ذكره المخالف في المقام لا يوجب الريبة فيما ذكرناه من الدليل اذ المحكي عن المحدث الكاشاني في المفاتيح ما هذا لفظه اما
العبادات الواجبة عليه التي فاتته فما كان منها ماليا كالحج يجوز الاستيجار له كما يجوز التبرع به عنه بالنص والاجماع واما البدنية
المحضة كالصلوة والصيام ففي النصوص انه يقضيها عنه اولى الناس به وظاهرها التعيين عليه والاظهر جواز التبرع عنهما من غيره ايضا وهل يجوز
الاستيجار لها عنه المشهور نعم وفيه تردد لفقد النص فيه وعدم حجية القياس على الحج وعلى التبرع وعدم ثبوت الاجماع بسيطا ولا مركبا اذ لم يثبت
ان كل من قال بجواز التبرع قال بجواز الاستيجار لها وكيف كان فلا يجب القيام بالعبادات البدنية المحضة بتبرع ولا استيجار الا مع الوصية انتهى
والظاهر ان استثناء الوصية من نفي الوجوب راسا فيجب مع الوصية في الجملة لا مطرح ليشمل الوصية بالاستيجار كما زعمه بعض فاورد عليه بانه لا تأثير
للوصية في صحة الاستيجار وكيف كان فحاصل ما ذكره كما حصله بعض يرجع الى التمسك بالاصل فان اراد اصالة الفساد بمعنى عدم السقوط عن الولي
وعدم براءة ذمة الميت ففيه انه لا يعقل الفرق بين فعل الاجير اذا وقع جامعا لشرائط الصحة وفعل المتبرع في براءة ذمة الميت والولي بالثاني دون الاول
وان اراد منها فساد اصل الاجارة ونحو عدم وقوع فعل الاجير صحيحا لعدم الاخلاص مع ان كلام المحكي في الاشارة اليه مدفوعة بانه قد لا يفعله الاجير الا
بنية القربة اذ الاستيجار لا يوجب امتناع قصد القربة وان اراد بها اصالة فساد الاجارة بمعنى عدم تملك الاجير للاجرة المسماة وعدم تملك المستاجر
العمل على الاجير ليترتب عليه اثاره ففيه ما عرفت سابقا من انه لا معنى لمطالبة النص الخاص على صحة الاستيجار لهذا العمل الخاص من بين جميع الاعمال التي
يعترف بصحة الاستيجار عليها من غير توقف على نص خاص فهل يجد من نفسه التوقف في الاستيجار لزيارة الائمة من جهة عدم النص الخاص وكون نحوها
قياسا محرما والحاصل ان التوقف في صحة الاستيجار في هذا المورد الخاص من جهة عدم الدليل في غاية الضعف مضافا الى ما عرفت سابقا من ورود النص
على صحة الاستيجار على الصوم وما هو بمنزلة الاستيجار كالجعالة والمصالحة مثل ما عن الصدوق في الفقيه عن عبد الله بن جبلة عن اسحق بن عمار عن ابي
عبد الله في رجل جعل عليه صياما في نذر فلا يقوى قال يعطي من يصوم عنه كل يوم مدين فان غاية الامر حملها على الاستحباب على فرض نهوض الاجماع على عدم
وجوب الاستنابة عند العجز لكنه كاف في اثبات المشروعية ثم ان لصاحب المفاتيح دعوى اخرى في هذا المقام من جهة عدم قصد التقرب فيما يفعله
الاجير تبع فيه بعض من تقدمه قال في المفاتيح على ما حكي عنه ما هذا لفظه الذي يظهر لي ان ما يعتبر فيه التقرب لا يجوز اخذ الاجرة عليه مطلقا فان
النية كما مضى ما يبعث على الفعل دون ما يخطر بالبال نعم يجوز الاخذ ان اعطي على وجه الاسترضاء او الهدية او الارتزاق من بيت المال من غير

تشارطا فاما ما لا يعتبر فيه ذلك فيكون الغرض منه مجرد صدور الفعل على اي وجه اتفق فيجوز اخذ الاجرة عليه مع عدم الشرط فيما له صور العبادات والمعاملات الاخر
وفيه تغليب لجهة المالية فانما يأخذ المال لصرفه في الطريق حتى يتمكن من الحج ولا غرض في صرف المال في الطريق بل ان يصير بسبب هذا المال في النائب ثم ان النائب
اذا وصل الى مكة وتمكن من الحج امكن التقرب به كما اذا لم يكن اخذ الاجرة كالمتطوع او يقول ان ذلك ايضا على سبيل الاسترضاء للتبرع اما الصلوة والصوم
فلم يثبت جواز الاستيجار لهما عندنا انتهى وقد سبقه الى ذلك كلام بعض من سبقه كما سيجيء والجواب عنه اولا بالنقض ببعض الواجبات والمستحبات المعتبر فيها التقرب كالحج و
صلوة الطواف والزيارات المندوبات اذا وقع الاجارة على نفس الافعال فقط دون المقدمات وقد جوزها النص والاجماع فان رجعت الدعوى على عمومها
القربة فيها كانت فاسدة بالبديهة وان رجعت الى دعوى الفرق بينها وبين الصلوة والصوم فمنافاة الاجرة لقصد القربة فيهما دونها مما لم يفهم من
الاكل ضرورة اتحاد القرب المعتبرة في جميع العبادات وثانيا بالحل فنقول ان لله تعالى تقرب عمل المسلم لاجل التقرب صفة للفعل واستحقاق الاجرة غاية فيقال ان النية
مشتملة على امور منها كون الفعل خالصا لله سبحانه وتعالى ومنها كونه داعيا منضما من نفسه او من الغير باجرة او بغيرها وكل من هذه الامور غير مناف لقصد الاخلاص
والاجرة فيها في غير اتمام وكذلك بالذات بازاء العبد الثابت اجمالا النيابة عن زيد بمعنى انه مستوجر على النيابة عن زيد في الاتيان بهذه الفريضة المتقرب
بها وقيد القربة في محله على حاله لا تعلق للاجارة الا من حيث كونه قيدا للفعل المستاجر عليه نعم لو اشترط النائب عن الغير التقرب زيادة على التقرب
المشروط في صحة العبادة اتجه منافاة الاجرة لذلك لانه ليس بشرط لها فلو بالجملة فان اصل الصلوة مقصود بها وجه الله سبحانه لكن الداعي عليها او الباعث
عليها مع التقرب هو هذا المبلغ المذكور له ولذلك نظائر في الشرع يوجب منع الاستبعاد مثل صلوة الاستسقاء والاستخارة ولطلب الحاجة والولد والرزق
ونحوها فانما كان الباعث عليها احد الاغراض فان اصل الصلوة مقصود بها وجه الله سبحانه وتقربها اليه جل ذكره ولكن الحامل عليها احد الامور المذكورة
بمعنى انه يأتي بالصلوة الخالصة لوجه الله لاجل هذا الغرض الحامل عليها انتهى ولا يخفى ما فيه لابتنائه لما ذكره المحدث المتقدم على اعتبار كون القربة الا
داعيا وحاملا على الفعل بحيث لا يشركه غيره وهو الحق الذي لا محيص عنه بجعل الغرض والداعي امرا اخر يخالف المثال مع ان كون القربة الاخلاص من قبيل الاول
والمقصد من قبيل العمل الا انفصال له بناء على ان قصد القربة عبارة عن قصد امتثال الامر وطلب رضاء الله تعالى بالفعل فالتحقيق في الجواب ان يقال ما ذكرنا
سابقا ان معنى النيابة هو تنزيل الشخص منزلة الغير في اتيان العمل الخاص وقد عرفت ايضا مشروعيته ورجحانه ومقتضى هذا التنزيل كون الفعل المقصود
حصول التقرب والثواب بسوء حيا لتقرب ذلك الغير العامل لانه لم يتقرب بذلك الفعل الا بعد تنزيل نفسه منزلة المنوب عنه فيصير المنوب عنه متقربا
ولذا يعود النفع اليه ثم ان هذا التنزيل هو بنفسه فعل يمكن ان يقع للدواعي المختلفة فقد يكون الداعي حكم العقل والنقل بحسن هذا التنزيل
وانه محبوب لله تعالى وان الفاعل يثاب عليه فلا يوقع هذا التنزيل الا لله وقد يكون الداعي عليه حب الميت لاجل نحو قرابة او صداقة او احسان
يريد مكافاته او غير ذلك من غير التفات الى كون هذا التنزيل مما امر به استحبابا او اراده الشارع وهذا هو الاكثر في العوام حيث لا يكون الداعي
لهم على العمل الا ما يسمع من وصول النفع الى الميت بهذه العبادة او هذه الصدقة ولا يلتفتون الى وصول نفع وثواب لهم الا انهم لا يعتقدون بل قد لا
يصدقون من يخبرهم بذلك قائلين انا نفعل هذا وثوابه لميتنا ولا اشكال ان النيابة بهذا القصد لا يوجب عدم صحة العمل لان التقرب على جهة النيابة
حاصل نعم النيابة على وجه التقرب غير حاصل والموجب لصحة الفعل على وجه النيابة هو الاول والثاني يعتبر في صحة نفس النيابة التي هي سبب لامتثال
الامر الاستحبابي عقلا ونقلا اذا عرفت هذا فنقول كون الداعي على النيابة وتنزيل نفسه منزلة الغير في اتيان الفعل تقربا الى الله هو مجرد استحقاق
الاجرة انما يوجب عدم الخلوص والتقرب في موافقة اوامر النيابة وعدم حصول ثواب للنائب لعدم امتثاله اوامر النيابة وعدم اخلاصه فيها وهذا لا يوجب
عدم صحة العمل الذي جعل نفسه فيه بمنزلة الغير واتى به عنه تقربا الى الله نائبا عن الميت لمجرد استحقاق الاجرة كالنيابة عنه لمجرد محبة الميت لكونها
رفيقة للنائب قد شغفته حبا لحسنها بحيث لا يريد بقصد نيابته وعباداته عنها الا مجرد ايصال الثواب اليها او كالنيابة عنه لكونه محسنا اليه في ايام
حياته ومعينا له في امر دنياه او دينه نعم لو نوى الاجير النيابة عن الميت لاجل ايصال النفع الى اخيه المؤمن ولاجل امتثاله للوجوب الحاصل من جهة
وجوب الوفاء بالعقود كان مثابا في عمله ماجورا في الدنيا والاخرة وعليه يحمل ما ورد من قول الصادق لمن استاجره للحج عن اسماعيل بعدما شرط اشياء
كثيرة انه اذا فعلت كان لك كذا ولاسماعيل واحد بما انفق من ماله ولك تسعة بما اتعبت من بدنك ثم ان كلمات الفقهاء لا بأس بايرادها لتعلم حالها بمقايسة
ما ذكرنا من التوجيه في نية التقرب ولنذكر ما ذكره المحدث الكاشاني موافقا لبعضها فنقول نعم بلا على ما حكي عنهم قال في القواعد ولا تواجر نفسه للصلوة
الواجبة عليها فانها لا تقع عن المستاجر وهل يقع عن الاجير الاقوى العدم انتهى وحكى اختيار عدم وقوعها عن الاجير عن الايضاح ومع صد معللا بان الفعل
الواحد لا يكون له غايتان متنافيتان اذ غاية الصلوة التقرب والاخلاص خاصة وغاية العبادة في الفرض حصول الاجرة ولانه لم يفعلها عن نفسه
لوجوبها عليه بالاصالة ووجه غير الاقوى ان ذلك علة وباعث في حصول الداعي الى الصلوة الجامعة لما يعتبر في صحتها فكان كالامر بالصلوة ونحوها
من مطاع وكما في الاستيجار للصلوة عن الميت والحج وغيرهما من العبادات فغلبة الداعي لا تبطل الفعل واجاب في جامع المقاصد بان العلة متى نافت
الاخلاص وكانت غاية المقصد افسدت العلة والغاية هنا حصول الاجرة وحكي عن الايضاح مثل معنى هذا وزاد ان الاجماع فرق بين هذه الصورة

ذا لاستيجار عن الميت ومن جامع المقاصد انه متى لحظ في الصلوة عن الميت فعلها لحصول الاجرة كانت فاسدة انتهى ما حكي عن هؤلاء في هذا المقام وعليك
بالتامل فيها وفيما ذكرنا قبل ذلك ثم ان بما ذكرنا يعلم انه لاحاجة في صلوة الاستيجار الى قصد التقرب باعتبار الوجوب الحاصل بالاجارة كما زعمه بعض لان
ذلك الوجوب توصلي لا يحتاج سقوطه الى قصده وجعله غاية والتقرب المحتاج اليه في صحة الصلوة لتبرء ذمة المنوب عنه لا يعقل ان يكون باعتبار ذلك
الوجوب التوصلي للزوم الدور فان صحة الاستيجار التي يتوقف عليها حصول الوجوب موقوفة على فعل الصلوة عن النائب متقربا الى الله فكيف يكون فعله
بقصد التقرب موقوفا على حصول الوجوب للزم الا ان يقع فعله عن الميت متقربا الى الله شيء ممكن قبل الاجارة باعتبار رجحان النيابة عن الغير في العبادات
عقلا ونقلا فاذا وقع في حيز الاجارة تبدلت صفته ندبه بصفة الوجوب كما في صلوة الصبية التي تقع في حيز النذر ونحوه نظيره مع ان ما ذكره من قصد التقرب
باعتبار الوجوب الحاصل بالاجارة انما يصح في الفعل للمستاجر عليه اما اذا وقعت المعاملة على وجه الجعالة او امره بالعمل عن الميت فعمل بقصد العوض من دون سبق
معاملة فلا يجزيه ما ذكره لعدم الوجوب فينبغي ان لا يصح فعله له لعدم استحقاق العوض مع ان الظاهر عدم القول بالفصل بين الاجارة والجعالة وفعل العمل عقيب
امر الامر به غير ناوي للتبرع ثم ان المحقق القمي قده في بعض اجوبة مسائله ذكر ان الاعتماد في صحة الاستيجار للعبادات على الاجماعات المنقولة دون ما ذكره
الشهيد وكرره من الاستدلال عليه بمقدمتين اجماعيتين ان راجع الى ما ذكرنا في الوجه الثاني من وجود المقتضي وانتفاء المانع احديهما ان العبادات
عن الغير يقع عنه ويصل اليه نفعه وهذه المقدمة ثابتة باجماع الامامية والنصوص المتواترة والثانية ان كل امر مباح يمكن ان يقع للمستاجر يجوز الاستيجار
له وهذه ايضا اجماعية وعلل عدم الاعتماد على هذا الاستدلال بانه مستلزم للدور ولم يتبين وجهه في ذلك الموضع بل احاله الى بعض مؤلفاته وكانه
اراد بالدور ما ذكرنا بناء على ان قصد التقرب معتبر في المقدمة الاولى من دليله وهي وقوع العمل عن الغير ووصول نفعه اليه موقوف على النية وهي صحة
استيجاره للعمل عن الغير ليحصل الامر فقصد التقرب بامتثال هذا الامر مع قطع النظر من الاجارة لم يتعلق امر بايقاع العمل عن الغير في مقابل العوض
حتى يتصور فيه قصد التقرب نعم تعلق الامر في الاخبار الكثيرة بايقاع العمل عن الميت تبرعا وهذا ليس متعلقا وقد عرفت مما ذكرنا في بيان قصد التقرب ان
التقرب انما يقصد في الفعل الذي يتعلق به النيابة لا في نفسها والحاصل ان النائب ينزل نفسه لاجل العوض او غرض دنيوي منزلة الغير في ايقاع الفعل
تقربا الى الله لانه ينزل نفسه قربة الى الله وامتثالا لامر منزلة الغير في ايقاع الفعل حتى يقال انه موقوف على وجوب النيابة او استحبابها ولم يثبت الا تبرعا
ووجوبها فرع صحة الاجارة المتوقفة على احراز القربة الصحيحة قبل الاجارة حتى يصح تعلق الاجارة ثم ان ما ذكرنا من الاتفاق على صحة الاستيجار لا ينافي
ما تقدم من الخلاف في جواز استيجار الولي لان الكلام هناك في سقوطه عن الولي بالاستيجار لا في صحته والقائل بالاستيجار لو يعكس بجوازه من الولي لا يمنع
من الاستيجار اذا لم يكن ولي او وصى الميت بالاستيجار او استاجر متبرع من ماله كان المانع من الاستيجار لا يمنع متبرع غير الولي بالعمل كما عرفت من المحدث

الكاشاني فالمستثنى القول بصحة الاستيجار وصحة تبرع غير الولي بالعمل باذنه او بدون اذنه عمل من وجه **فرع** الظاهر انه لا يجوز استيجار

العاجز عن الافعال الواجبة كالعاجز ولو كان الفائت من الميت كذلك لانصراف امرالفاقد الى الاستيجار للاكمل

التام فلو اجر نفسه للعمل فطرأ عليه العجز عن افعال الصلوة الاختيارية كالقيام فالمحتمل في

الجعفرية انفساخ العقد وتسلط المستاجر على الفسخ والرجوع بالتفاوت وتلك

بعقدوه قال وهذا اضعفها انتهى والظاهر ان هذا الاحتمال

مع تعين المباشرة عليه والا وجب الاستنابة كما لو مات

ثم ان الاوفق بالاصول الانفساخ

لعدم تمكنه من العمل المستاجر

بسم الله الرحمن الرحيم

مسئلة اختلفوا في وجوب تقديم الفائتة على الحاضرة على اقوال احدها عدم الوجوب مطلقا وهو المحكي عن الحلبي في كتابه الذي استحسنه ابو عبد الله
صلوات الله عليه بعد عرضه عليه وعن الحسين بن سعيد بل عن اخيه الحسن ايضا بناء على ان ماله من الكتب كان لاخيه ايضا وعن ابي جعفر احمد بن محمد بن عيسى
الاشعري القمي ومحمد بن علي بن محبوب والصدوقين وعن الجعفي صاحب الفاخر المعروف في كتب الرجال بابي الفضل الصابوني الذي يروي عنه الشيخ والنجاشي
بواسطتين وعن الشيخ ابي عبد الله الواسطي من مشايخ الكراجكي والمعاصر للمفيد قده حيث قال في مسئلة من ذكر صلوة وهو في اخرى انه قال اهل
البيت يتم التي هو فيها ويقضي ما فاته وبه قال الشافعي ثم ذكر خلاف باقي الفقهاء وفي المحكي عن موضع اخر من كتابه انه قال دليلنا على ذلك ما روي عن
الصادق انه قال من كان في صلوة ثم ذكر صلوة اخرى فاتته اتم التي هو فيها ثم قضى ما فاتته وعن الشيخ قطب الدين الراوندي من مشايخ ابن شهر اشوب وعن الشيخ
سديد الدين محمود الحمصي والشيخ الامام ابو طالب عبد الله بن حمزة الطوسي والشيخ ابي علي الحسن بن طاهر الصوري وعن الشيخ يحيى بن حسن بن سعيد جد المحقق
ومن ولده ابن سعيد ابن عم المحقق في الجامع وعن السيد الاجل علي بن طاوس وعن العلامة في كثير من كتبه وعن والده وولده وابن اخته السيد عميد الدين

واكثر من تأخر والشهيد والمحقق الثاني وولده والسبزواري وابن القطان وابن فهد والصيمري والشهيد الثاني وولده وتلميذه وولد ولده والشيخ البهائي و
المحقق الاردبيلي والمحقق الجواد الكاظمي والفاضل الهندي والسيد المحدث نعمة الله الجزائري وولد ولده السيد عبد الله في شرح النخبة والمحقق الوحيد البهبهاني
واكثر تلامذته منهم السيد محمد مهدي الطباطبائي والشيخ الوحيد الفقيه الشيخ جعفر وجماعة من علماء البحرين واكثر المعاصرين بل كلهم وقد صرح جماعة بدعوى
الشهرة عليه مطلقا وبين المتاخرين وهؤلاء مع اتفاقهم على جواز تقديم الحاضرة بين من يظهر منه وجوبه كما عن ظاهر جماعة من القدماء فيكون الفائتة بالنسبة
الى الحاضرة كالكسوفين بالنسبة اليها عند جماعة وبين من يظهر منه استحبابه كما عن ظاهر بعضهم وصريح ابي علي الصوري المتقدم اليه الاشارة وبين من نص على
استحباب تقديم الفائتة ومن نص على استحباب تاخير الحاضرة استنادا الى الاحتياط لاجلها ومن يظهر منه التخيير المحض بالنسبة الى ما عدا الفائتة الواحدة
وفائتة اليوم كما عن رسالة الملاذ للمحقق المجلسي حيث حكم بان الاحوط تقديم الفائتة الواحدة وفائتة اليوم كما عن ديناته واما مطلق الفوائت فالظ
عدم وجوب تقديمها بل ولا افضليته انتهى لكن الانصاف ان هذا ليس قولا بالتخيير لان عدم افضلية تقديم الفائتة يلزمه القول برجحان تقديم الحاضرة
لعموم ما دل على رجحان تقديمها فان من يقول برجحان تقديمها لا يقول الا لاجل العموم والنصوص الدالة على رجحان تقديمها على الفائتة لاجل ذلك فضيلة
وقت الحاضرة نعم وعلى كل حال فيمكن القول باستحباب تاخير الحاضرة لمراعاة الاحتياط لغيل اللازم مع استحباب تقديم الحاضرة اما العموم فضيلة وقت او
واما للنصوص الخاصة ولا منافاة بين الاستحبابين كما نقول ان الاتمام في الاماكن الاربعة افضل والقصر احوط بل يمكن القول باستحباب تقديم الحاضرة
من جهة عموم ما فضيلة اول الوقت واستحباب تقديم الفائتة اما بالخصوص او للادلة المسارعة الى الخير فتامل والحاصل ان لكل من استحباب تقديم الحاضرة
واستحباب تقديم الفائتة وجوها ثلثة النص الخاص المحمول على الاستحباب وعموم ما دل على المبادرة الى الطاعات والاحتياط بناء على وجود القول بوجوب تقديم
الحاضرة كالقول بوجوب تقديم الفائتة ويزيد استحباب تقديم الحاضرة بوجه رابع وهو ما دل على فضيلة اول الوقت لها حيث ان الخصوصية الجزء
الاول من الوقت مدخلا في الفضيلة الا ان ذلك لم يجز رجحان المبادرة الى ابراء الذمة على ما يومي اليه بعضها فعليك بالتامل فيما يمكن اجتماعه من
وجوه استحباب تقديم الفائتة مع وجوه استحباب تقديم الحاضرة وسيجيء لهذا مزيد بيان عند ذكر الاخبار الواردة في الطرفين ان شاء الله وكيف كان ففي
صورة الاجتماع يحكم باستحباب كل من الامرين على سبيل التخيير فان علم من دليل خارج اهمية احدهما حكم بمقتضاه من دون سقوط الاخر عن الاستحباب
وهذا بخلاف الواجبين المتزاحمين اذا علم من الخارج اهمية احدهما فانه يحكم بسقوط وجوب الاخر خلافا لما ينكر الترجيح بالاهمية كالفاضل التوني
في الوافية ولما عرفت به مع حكمه بسقوط الاخر على صفة الوجوب على تقدير اختيار المكلف ترك الاهم وضعف كلام القولين وبيان الفرق بين المستحبين
المتزاحمين مع اهمية احدهما والواجبين كذلك موكول الى محله الثاني القول بعدم وجوب الترتيب مع تعدد الفائتة ووجوبه مع وحدتها ذهب
اليه المحقق في كتبه وسبقه اليه الديلمي فيما حكي عنه وتبعه ابنه صاحب المدارك وقواه الشهيد في نكت الارشاد ونقل عنه في باقي كتبه وحكي
عن صاحب هداية المؤمنين وعن المختلف نسبة القول بالمضايقة الى الديلمي لكن المحكي من بعض كلماته التفصيل المذكور حيث قال ان الصلوة
المتروكة على ثلثة اضرب فرض معين وفرض غير معين ونفل فالاول يجب قضاؤه على ما فات والثاني على ضربين احدهما ان يتعين له ان كل الخمس فاتت
في ايام لا يدري عددها والثاني ان يتعين له انها صلوة واحدة ولا يتعين اي صلوة هي فالاول يجب عليه فيه ان يصلي مع كل صلوة صلوة حتى يغلب
على ظنه انه وفى والثاني يجب عليه ان يصلي اثنين وثلثا واربعا انتهى وظاهره كما ترى التوسعة في الفوائت المتعددة وممن يظهر منه اختيار هذا
المحقق الابي تلميذ المحقق فيما حكي عنه من كشف الرموز حيث قال بعد ما اختار القول بالمضايقة والترتيب مطلقا وذكر تفصيل شيخه المحقق ومستنده
وهو حسن انا اذهب اليه جزما وعلى التقديرات لا يجوز لصاحب الفوائت الاخلال بادائها الا لضرورة وعند اصحاب المضايقة لا الاكل وشرب ما يسد
الرمق وتحصيل ما يتقوت به هو وعياله ومع الاخلال بها يستحق المقت في كل جزء من الوقت انتهى ثم ان هؤلاء انما صرحوا بالتفصيل في الترتيب
واما وجوب المبادرة فظاهر صاحب المدارك عدمه مطلقا كما انه صريح المحكي عن هداية المؤمنين بثبوته مطلقا حيث قال يجب المبادرة الى القضاء فورا الا من
الزوم للمنية في كل ساعة بل لم يرخص المرتضى الا الاكل ما يسد الرمق والنوم الحافظ للبدن وان لا يتشاغل بما ينافيه وبالغ في التضييق كل مبلغ ثم
قال واما الترتيب بين الحاضرة والفائتة فان كانت واحدة قدمها على الحاضرة وان كانت اكثر قدم الحاضرة عليها وان اراد تقديم الفوائت المتعددة
عليها مع سعة الوقت فجائز ايضا انتهى وظاهره جواز فعل الفريضة الحاضرة مع فورية الفوائت المتعددة بل استحبابها قبله بل المحكي عنه التصريح
بجواز فعل النافلة على كل هيئة لمن كانت ذمته مشغولة بصلوة واجبة والظاهر انه لا يحكم بفساد العبادة مع فورية ضدها الواجب فيبقى الحاضرة
على حكم استحباب المبادرة اليها الا ان الحاضرة والنافلة مستثنيان من فورية فعل الفائتة لانه لم يتعرض لحرمة ما ينافيها حتى يقبل الاستثناء بل
تبعه فيه الاصل الا السيد المرتضى واما المحقق فالمحكي عنه في باب الشرايع التصريح باستحباب تقديم الفائتة المتعددة بل عن المعتبر والغرية
التصريح بعدم فوريتها واما في الواحدة فلا يبين في كلماته الموجودة والمحكية عنه الا وجوب تقديمها على الحاضرة من غير تعرض للفورية بل استظهر
من كلامه في المعتبر والغرية نفي الفورية فيها ايضا واما الشرائع فقد قال فيها بعد ذكر اصل وجوب قضاء ما فات من الصلوات المفروضة ويجب قضاء

يتقوت

الفائتة وقت الذكر مالم يتضيق وقت حاضرة وتترتب السابقة على اللاحقة كالظهر على العصر والعصر على المغرب والمغرب على العشاء وان فاتته صلوات لم
تترتب على الحاضرة وقيل تترتب والاول اشبه انتهى قوله ويجب قضاء الفائتة وقت الذكر مالم يتضيق وقت الحاضرة يحتمل وجوها لان المراد بالفائتة
اما ان يكون نص الواحدة كما قيده به في المسالك والمدارك واما ان يكون المراد مطلق الفائتة وعلى التقديرين اما ان يراد وجوب المبادرة الى القضاء وقت
الذكر واما ان يراد بيان وقت القضاء بعد بيان اصل وجوبه فيكون المراد مطلوبية الفائتة وعلى ان الاوقات كلها صالحة لقضاء الفوائت الا وقت ضيق الحاضرة
فهذه اربعة احتمالات لا ابعد على التقدير الاول منها يدل العبارة على فورية الفائتة الواحدة مطابقة ويدل بالالتزام على وجوب الترتيب بناء على ان الامر بالشيء
يقتضي النهي عن ضده الخاص وعلى ان الترتيب واجب مستقل يرجع الى وجوب تقديم الفائتة لا انه شرط يرجع الى اعتبار تاخير الحاضرة واشتراطها به الذي
عن الفائتة في صحتها لكن الانصاف ان هذا الاحتمال خلاف ظاهر العبارة من جهة عدم مساعدة السياق له من وجهين احدهما انه قد فصل شيئا لتفصيل
بين الواحدة والمتعددة بمسئلة وهي ترتب الفوائت بعضها على بعض واحتمال ان يكون تفريع من حكم الواحدة ثم تعرض للمتعددة فذكرا ولا علم الترتيب
بينهما ثم هذا الترتيب بينها وبين الحاضرة ينافيه عنوان المسئلة الثانية بقوله وان فاتته صلوات لم تترتب على الحاضرة وهذا بخلاف ما اذا اريد بالفائتة
مطلقها فيكون في مقام بيان فورية القضاء مطلقا وبيان ومن كل فيكون تعرض بعد بيان وجوب تعجيل القضاء لو قدمنا لا اعتبار الترتيب فيجمع التعدد
ثم لعدم ترتب الفائتة المتعددة على الحاضرة فيكون حكم الفائتة الواحدة مسكوتا عنه او مستفادا من مفهوم العبارة او مما سيجيء في كلامه في مسئلة العدول
والثاني انه ان كان الترتيب لازما او وجوب المبادرة فالاحسن التعبير عن عدم وجوب الترتيب في المتعددة بعدم وجوب المبادرة اليها لا فالاحسن في التعبير عن
وجوبه في الواحدة بوجوب المبادرة اليها ثم انه متفرع على هذا القول ان من عليه فوائت اذا قضاها حتى بقيت واحدة لم يجز له الاشتغال بالحاضرة وان جاز
له قبل ذلك كما ان من عليه فائتة واحدة اذا فاتت عليه اخرى سقط عنه وجوب الترتيب والفرع الاخير واما الاول فلا يخلو عن شيء لامكان دعوى ظهور
كلمات اصحاب هذا القول كادلتهم فيما اذا اتحدت الفائتة بالاصل فلا يعمل اذا بقيت من المتعددة واحدة وكيف كان فلا ينبغي الاشكال في انه اذا كانت
الفائتة واحدة بالذات وعرضت لها التعدد لعدم تعينها او لاشتباه القبلة او اشتباه الثوب الطاهر بالنجس ان حكمه في وجوب الترتيب حكم الواحدة
اذ لم يفت من المكلف الا واحدة الا ان البراءة منها بل العلم بها يتوقف على متعدد الثالث القول بالمواسعة في غير فائتة اليوم وبالمضايقة في فائتة اليوم
واحدة كانت او متعددة وهو المحكي عن الفاضل حيث قال الاقرب انه اذا ذكر الفائتة في يوم الفوات وجب تقديمها على الحاضرة مالم يتضيق وقت الحاضرة
سواء اتحدت ام تعددت ويجب تقديم سابقتها على لاحقتها وان لم يذكرها حتى يمضي ذلك اليوم جاز له فعل الحاضرة في اول وقتها ثم اشتغل بالقضاء
سواء اتحدت الفائتة او تعددت ويجب الابتداء بسابقتها على لاحقتها والاولى تقديم الفائتة مالم يتضيق وقت الحاضرة انتهى وحكي هذا القول
عن بعض شراح الارشاد ايضا والظاهر ان المراد بيوم الفوات في كلامه هو ما يشمل الليل اذ النهار فقط لا يمكن ان يكون ظرفا لفوات الصلوات المتعددة
ولذكرها فقوله اذا ذكر الفائتة في يوم الفوات لا يستقيم الا على ان يكون الذكر في الليل والفوات في النهار او بالعكس فالظرف الواسع للذكر والفوات
كليهما ليس الا اليوم بالمعنى الشامل لليل وهل المراد الليلة الماضية او المستقبلة الظاهر المتعين هو الثاني كما يظهر بالتدبر في كلامه واعلم انه قد
ذكر في القواعد في مسئلة العدول عن الحاضرة الى الفائتة انه لو اشتغل بالحاضرة في اول وقتها ناسيا ثم ذكر الفائتة بعد الاتمام صحت صلوته اجماعا
وان ذكرها في الاثناء فان امكنه العدول الى الفائتة عدل بنيته استحبابا عندنا ووجوبا عند القائلين بالمضايقة انتهى وظاهر هذه العبارة
يوهم العدول عن التفصيل المذكور الى القول بالمواسعة مطلقا الا ان الذي يظهر بالتدبر في كلامه ان مراده بالفريضة الحاضرة المختلف فيها بينه وبين
ارباب المضايقة المطلقة لا بينهم وبين ارباب المواسعة المطلقة ويحتمل قويا ابتناء ذلك على خروج فوائت اليوم عنده من محل النزاع بين ارباب المواسعة
المطلقة ويحتمل قويا ابتناء ذلك على خروج فوائت اليوم عنده عن محل النزاع بين ارباب المواسعة والمضايقة تبعا لما سيأتي عن شيخه المحقق في العزية
فلا يكون هذا القول تفصيلا بين القولين نعم ربما يحكى عدوله عن هذا القول الى المواسعة في المسائل المدنية المتاخر تاليفها عن كتاب المختلف
ثم ان ظاهر العبارة السابقة انها تفصيل فيما اذا فات الاداء للنسيان واما اذا فات لغيره من الاعذار او عمدا فلا تعرض فيها لحكمه كما لا تعرض فيها لحكم
ما اذا اجتمع فوائت اليوم مع ما قبله ووسع الوقت للجميع فهل يقدم الجميع على الحاضرة لثبوت الترتيب بين الحاضرة وفوائت اليوم وثبوت الترتيب
بين فوائت اليوم وما قبلها بناء على القول بترتيب الفوائت بعضها على بعض ولا يجب الاشتغال بالشيء ح لعدم التمكن من فعلها الا بعدما اذن
في تاخيره معا فكان ادخاله في اطلاق كلامه الراجع الى عدم وجوب الترتيب اذا كان عليه اكثر من يوم فيه او يجب الاقتصار على فائتة اليوم للدعوى
اختصاص وجوب الترتيب بين الفوائت بما اذا كانت متساوية في وجوب تداركها فلا يعم ما اذا كان بعضها واجبا لتقديم لامر الشارع بالخصوص
خصوصا لو قال بوجوب الفورية في فائتة اليوم دون غيرها وجوه لا يبعد اوجهها ثالثها على القول بالفورية مع الترتيب الرابع ما حكي عن المحقق
في العزية حيث قال في عنوان هذه المسئلة ما هذا لفظه وتحرير موضع النزاع ان نقول الصلوة كل يوم مترتبة بعضها على بعض حاضرة كانت او
فائتة فلا يتقدم صلوة الظهر من يوم على صبحه ولا عصره على ظهره ولا مغربه على عصره ولا عشاؤه على مغربه الا مع تضيق الحاضرة واما اذا فاتته صلوات

منيوم

من يوم ثم ذكرها في وقت حاضرة من اخر فهل يجب البدءة بالفوائت مالم يتضيق الحاضرة قال اكثر الاصحاب نعم وقال اخرون تترتب الفوائت في الوقت الا
ثم تقدم الحاضرة والذي يظهر وجوب تقديم الفائتة الواحدة واستحباب تقديم الفوائت فلو بدء بالحاضرة قبل تضيق وقتها ان الحال هذه جاز انتهى وظاهره
علم الخلاف في وجوب الترتيب في فوائت اليوم وهو خلاف ظاهر كلمات ارباب القولين بل صريح بعضها الخامس ما عن ابن جمهور الاحسائي من التفصيل بين
الفائتة الواحدة اذا ذكرها يوم الفوات دون المتعددة والواحدة المذكورة في غير يوم الفوات السادس القول بالمواسعة اذا فاتت نسيانا وهو المحكي
عن الشيخ عماد الدين بن حمزة في الوسيلة حيث قال اما قضاء الفرائض فلم يتعين وقت الا تضيق وقت وهو ضربان اما فاتته نسيانا او تركها قصدا اعتمادا
فان فاتته نسيانا وذكرها فوقتها حين ذكرها الا عند تضيق وقت فريضة فان ذكرها وهو في فريضة حاضرة عدل بنيته اليها مالم يتضيق الوقت وان
تركها قصدا جاز له الاشتغال بالقضاء الى اخر الوقت والافضل تقديم الحاضرة عليها وان لم يشتغل بالقضاء واخر الاداء الى اخر الوقت كان مخطئا انتهى
وظاهره وجوب العدول عن الحاضرة الى الفائتة المنسية وهو اما لاعتبار الترتيب ولا يجاب المبادرة الى المنسية وان ذكرها في اثناء الواجب بل نقلنا
بعدم اعتبار الترتيب بناء على القول بالفورية دون الترتيب كما سبق عن صاحب رسالة هدية المؤمنين واما الدليل الخاص على وجوب العدول وان لم نقل
بالترتيب لا بالفورية وهذا ارتاء الاحتمالات لان الاول اقواها هذا كله في المنسية واما المتروكة قصدا فظاهره عدم الترتيب مع استحباب
تقديم الحاضرة ولازمه عدم وجوب الفور الا ان يجعل مقدار زمان ما يسع الحاضرة مستثنى من زمن المبادرة وكون المكلف مخيرا فيه مع استحباب تقديم
الحاضرة كما ينبئ عنه قوله وان لم يشتغل بالقضاء واخر الاداء الى اخر الوقت كان مخطئا بناء على ان المراد بالخطاء الاثم كما فهمه الشهيد هذا على
تقدير ارجاع الخطاء الى عدم الاشتغال بالقضاء واما اذا رجع الى تاخير الاداء الى اخر الوقت بناء على ان المراد باخر الوقت مجموع الوقت الاضطراري
الذي لا يجوز التاخير اليه الا لصاحب العذر على ما ذهب اليه صاحب هذا القول ويكون اطلاق اخر الوقت على مجموع ذلك الوقت تبعا للروايات
الواردة في ان اول الوقت رضوان الله واخره غفران الله امكن ايضا استظهار فورية القضاء منه من جهة دلالة كلامه بالمفهوم على انه لو اشتغل
بالقضاء واخر الاداء الى اخر الوقت لم يكن مخطئا ولا يكون ذلك الا اذا كان القضاء من الاعذار والعذر على ما ذكره صاحب هذا القول قبل العبارة
المنقولة بلا فصل منحصر في اربعة اشياء السفر والمرض والشغل الذي يضر تركه بدينه او دنياه فلو لم يكن القضاء فوريا خرج عن الاعذار الاربعة الا ان يتحقق
العذر في كلامه ما عدا الصلوة فتدبر واما المراد بالوقت في قوله مالم يتضيق وقت الحاضرة فيحتمل ان يكون وقت الاختيار ويؤيده ما تقدم عن المحقق
في العزية من نسبته الى جماعة الا ان الفوائت تترتب في الوقت الاختياري ثم يتقدم الحاضرة وان يكون مطلق الوقت بناء على جعل القضاء من الاعذار
المسوغة للتاخير ثم انه ليس في كلامه تعرض لحكم المتروكة لعذر اخر غير النسيان ولا لحكم اجتماع المتروكة نسيانا مع المتروكة عمدا بناء على وجوب
الترتيب بين الفوائت عند هذا القائل فانه يجيء فيه مع فرض تاخير المنسية الاحتمالات الثلثة المتقدمة في فروع القول المتقدم من المختلف
السابع ما تقدم عن العزية من الترتيب في الوقت الاختياري دون غيره الثامن القول بالمضايقة المطلقة وهو المحكي عن ظاهر كلام القديمين
والشيخين والسيدين والقاضي والحلبي والحلي وعن المعتبر نسبته الى الديلمي وهو المحكي ايضا عن الشيخ ورام بن ابي فراس وعن الشيخ الجليل الحسن
بن ابي طالب اليوسفي الآبي تلميذ المحقق وحكاية هذا القول عن اكثر القدماء مستفيضة وحكي عن غير واحد انه المشهور فهذه اصول اقوال المسئلة
واذا لوحظ الاقوال المختلفة بين اهل المواسعة التي تقدمت اليها الاشارة زادت الاقوال على الثمانية وذكر بعض المحققين ان جملة
المطالب التي يدور عليها هذا القول الاخير ويدل عليها كلام القائلين كلا او بعضا نصا او ظاهرا سبعة الاول ترتيب الاداء على القضاء
وهو المحكي عمن عدا الديلمي والشيخ ورام ممن تقدم ذكره من الفقهاء الثاني التسوية بين اقسام الفوائت واسباب الفوات في مقابل التفاصيل
المتقدمة الثالث فورية القضاء المحكية عن صريح المفيد والسيدين والحلبي والحلي وظاهر الشيخ والقديمين والآبي بل عن المفيد والقاضي
وابي المكارم والحلي الاجماع على ذلك الرابع بطلان الحاضرة اذا قدمت على الفائتة في السعة وهو المحكي عن صريح الشيخ والسيدين والقاضي
والحلبي والحلي وعن الغنية الاجماع عليه الخامس العدول عن الحاضرة الى الفائتة اذا ذكرها في الاثناء وهو المحكي عن المرتضى والشيخ والقاضي
والحلبيين والحلي وعن المسائل الرسية للسيد والخلاف للشيخ وخلاصة الاستدلال للحلي وشرح الجمل الاجماع عليه السادس وجوب الاشتغال
بالقضاء الا عند ضيق الاداء والاشتغال بما لا بد منه من ضروريات المعاش من الكسب والاكل والشرب والنوم وهو المحكي عن صريح المرتضى والشيخ والقاضي
والحلبي والحلي بل هو لازم كل من قال بالفورية ولذا ذكر الآبي فيما حكي عنه ان عند اصحاب المضايقة لا يجوز الاخلال بالقضاء الا لاكل وشرب ما يسد به
الرمق او تحصيل ما يتقوت به هو وعياله ومع الاخلال بها يستحق العقوبة في كل جزء من الوقت انتهى السابع تحريم الافعال المنافية للقضاء عدا الصلوة الحاضرة
في اخر وقتها وضروريات الحيوة وهو المحكي عن صريح المرتضى والحلي وظاهر المفيد والحلبيين حيث رتبوا تحريم الحاضرة في السعة على تضيق الفائتة وعن
المفيد تحريم النافلة لمن عليه فائتة على تحريم الحاضرة ومقتضى استناد التحريم الى القضاء فيطرد في جميع الاضداد وقد ذكر المحقق والعلامة في المعتبر
والمنتهى ان لازم هؤلاء تحريم جميع المباحات المضادة للقضاء ح فتخصيص جماعة نسبة القول بتحريم الاضداد الى المرتضى والحلي فقط محمول على ارادتها

اختصاصها

اختصاصهما بالتصريح بذلك ولذلك نسبه في محكي التذكرة الى السيد وجماعة ثم اعلم ان هذه المسئلة معنونة في كلام بعضهم بوجوب ترتيب الحاضرة على الفائتة
وعدمه وفي كلام آخرين بالمضايقة والمواسعة ولا ريب ان الترتيب والتضيق غير متلازمين بانفسهما لجواز القول بالترتيب مع عدم المضايقة من جهة الفور
وان افضى الى التضيق احيانا كما اذا كانت الفوائت كثيرة لا تقضى الا انه بقي من الوقت مقدار فعل الحاضرة ويجوز القول بالفورية مع عدم الترتيب كما نقل
عن صاحب هدية المؤمنين وان افضى الى التزام الترتيب بناء على القول بان الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده فالقول بان الفورية والترتيب متلازمان لا يخ
عن نظر سواء اريد تلازمهما في نفسهما او اريد تلازمهما بحسب القائل بمعنى ان كل من قال باحدهما قال بالآخر لما عرفت من وجود القائل باحدهما دون الآخر لكن
الانصاف ان معظم القائلين بالترتيب انما قالوا به من جهة الفورية فما ذكره المتعرض فيما حكي عنه ان منشأ القول بالترتيب هو القول بالمضايقة وعدمها
محل تأمل الا ان يريد به الاكثر ويريد جميع القائلين بالترتيب بالنسبة الى ما اوردناه التأمل ما يظهر من بعض من ان القول بالترتيب اصل مسئلة المضايقة
بل الحق ان القول بالترتيب والقول بالفورية ليس احدهما متفرعا على الآخر في كلمات جميع الاصحاب نعم القول بالترتيب متفرع على الفورية في كلمات
جميع الاصحاب نعم القول بالترتيب متفرع على الفورية في كلمات اكثر اهل المضايقة واما وجوب العدول فهو من فروع الترتيب ويحتمل ضعيفا كونه غير متفرع
على شئ ويكون المدرك فيه مجرد النص واضعف منه كونه من فروع الفورية وان لم نقل بالترتيب وجهه مع ضعفه يظهر بالتأمل واما بطلان الحاضرة وصحتها
في سعة الوقت فيحتمل تفرعه على الفورية بناء على اقتضاء الامر المضيق النهي عن ضده الموسع او عدم الامر به ويحتمل تفرعه على الترتيب وان لم نقل بالفورية واما
التشاغل بالاضداد فلا اشكال في انه من فروع الفورية هذه الخلاصة لكلامهم في الاقوال فلنشرع في ذكر ادلتها مقدما لادلة القول بالمواسعة المطلقة متبعا
اياه بادلة المضايقة المطلقة ثم نتكلم في ادلة باقي الاقوال حسبما يقتضيه الحال فنقول احتج للقول بالمواسعة المطلقة بوجوه **احدها** الاصل وتقريره
من وجوه منها وهو اسدها الاول اصالة البراءة عن التعجيل فان وجوب التعجيل وان لم يكن تكليفا مستقلا بل هو من انحاء وجوب الفعل الثابت في الجملة الا
ان الثابت على نحو التضيق منفي لم يعلم من قبل الشارع والناس في سعة ما لم يعلموا فالتضيق لما حجب الله علمه عن العباد موضوع عنهم وتوهم ان اصالة
البراءة مختصة بصورة الشك في تكليف مستقل مدفوع في محله بل التحقيق ان مقتضى ادلة البراءة ان كل ضيق يلحق الانسان شرعا في العاجل والآجل
يرد عليه في الاجل لا بد ان يكون معلوما تفصيلا او اجمالا والا لا يرد شئ من الضيق والعقاب مع عدم العلم فان قلت ان الاحتياط على خلافه وتقريره على ما
ذكره بعض المحققين من المعاصرين ان الوجوب لما اقتضى حتم الفعل وعدم الترك فثبوته يقتضي لزوم الامتثال والخروج من صنف المخالفين للامر وحيث
ثبت في اول اوقات التمكن لزم الامتثال ح بفعلها لتأخر عنه ابدا وانما يجوز تأخيره لاحد امرين احدهما اذن الشارع فيسوغ الترك وان ادى الى تركه
لا الى بدل الثاني الانتقال الى بدل ثبت بدليته عنه ومن تعجيله معلوم تمكنه منه فيسوغ المرات ايضا وان لم يأذن الشارع صريحا وكلا الامرين غير
معلوم اما الاذن فلانه المفروض فانه انما يثبت في الموسع لمكان وجوبه من جهة حرمة تركه عند ظن ضيق الوقت للفوت او ضيق وقت التمكن وان كان هذا
خلاف مقتضى اطلاق الوجوب لان انتفاء الظن المذكور يقتضي انتفاء خاصية الوجوب في مصلحة العقلية فان من جرى في علم الله انه يموت فجأة في سعة الوقت
ان فعل اذى واجبا وان ترك ترك ما جاز له تركه وهو من خواص الندب نعم قد يقال ان الوجوب باعتبار وجوب القضاء او ما في حكمه من ثبوت الوجوب ظاهرا واستحقاق
تولي الواجب حرمة ازالة التمكن من نفسه كل ذلك خارج عن المطلوب او باعتبار ايجاب العزم على الفعل بدلا عنه ولم يثبت فيما نحن فيه كما يأتي وكان ما ذكره هو
الداعي لتخصيص بعضهم الوجوب باول الوقت ولو ان ارادوا تخصيص حقيقة الوجوب باول اوقات التمكن او اخرها المعلوم او المظنون وكيف كان فحيث ثبت
الاذن في التأخير فلا محيص عن القول بجوازه وبعدم الاثم في الفوات المترتب عليه وان كان منافيا لما هو الظاهر من اطلاق الوجوب واشتراكه بين الجميع ولما
لم يثبت هنا وجب العمل بمقتضى ظاهر الوجوب كما ذكر ولم يصح قياسا على الوقت الموسع ولا سيما مع ما بينهما من الفرق لان تجويز التأخير في الموقت
لا يقضي الى تفويته غالبا بخلاف المطلق واما الثاني وهو الانتقال الى البدل فموقوف على اثباته هنا على نحو ما تقدم وهو اما العزم على الفعل في
وقت آخر او نفس ذلك الفعل والاول لم يثبت بدليته هنا وانما قيل بها في الوقت المأذون في تأخيره تحقيقا لحقيقة الوجوب المشترك بين الجميع وتأمل
لمقتضى الامتثال الواجب عليهم وحيث تعلق الامر هنا بالقضاء بعينه ولم يثبت الاذن في تأخيره وكان مقتضى الايجاب ظاهرا هو المنع من التأخير لم
يتجه هنا دعوى بدلية العزم عنه او عن تعجيل فعله مع ان كثيرا من العلماء وارباب المواسعة ينكرون بدلية العزم في الموسع فلا يستقيم الالتزام به
هنا عن قبلهم واما نفس الفعل في وقت آخر فلم يثبت بدليته عما كلف به بتمامه ولا يعلم التمكن منه فضلا عن وقوعه اما الاول فلان ارادة الشارع ابتداء
للفعل في اول اوقات التمكن معلومة واما في سائر الاوقات فلا لاغاية الامر انه لو تركه اولا وجب عليه الفعل ثانيا فظاهر انه قد وكان مجزيا عما كلف به في ذلك
الوقت لا عن تمام التكليف الثابت ولا نه لا يلزم التخيير ابتداء بين جميع الاوقات واما الثاني فظاهر لعدم احاطة العلم غالبا بالعواقب وقطع النظر
عن عدم ثبوت بدليته لكان في عدم العلم بادراكه كفاية في وجوب المبادرة اذ بها يتيقن فراغ الذمة عما اشتغل به الذمة يقينا فان المبادرة ممتثل قطعا
على اي حال وان عرضه ما يمنع الاكمال وربما يموت تاركا فيبقى ذمته مشغولة بما وجب عليه فيصير مستحقا للعقاب على ترك الواقع ما جنيا اذ لا يعتبر
في الترك الموجب لذلك ان يكون بحسب جميع الاحوال الممكنة في حقه بل بما هو الثابت واقعا في شأنه ولما كان الواقع غير معلوم قبل وقوعه لم يمكن احالة

التكليف بالامتثال عليه حتى يختلف باختلافه فيكون مضيقا لجماعة وموسعا للآخرين بحسب زيادة الانات الشاغلة والشهور والاعوام متعين ان يكون
منوطا بالتضيق الذي يعلم به حصول الامتثال بالنسبة الى الجميع فمن ادخل نفسه في صنف التاركين ثم تداركه فضل الله سبحانه بان ابقاه الى ان ادى المأمور
به دخل في صنف العاملين ولكن لا يمكن البناء على ذلك ابتداء والا فادى وان ادت الى فوات الحاضرة المأذون في تأخيرها واما البناء على ظن ضيق وقت
التمكن وعدمه كما في الموسع فموقوف على الدليل وهو منتف هنا فوجب البناء على ما ذكر انتهى تقرير الاحتياط ملخصا والجواب ان الامر المطلق انما يقتضي وجوب
الفعل المشترك بين الواقع في اول ازمنة التمكن والواقع فيما بعده من اجزاء الزمان التي يمكن ايقاع المأمور به فيها وح فالتأخير عن الجزء الاول ترك
لبعض افراد الواجب فهو لا يحتاج الى اذن من الشارع لان العقل حاكم بالتخيير في الامتثال بين مصاديق المأمور به ومن هنا ظهر فساد ما ذكره من ان
الوجوب في الواجب الموسع باعتبار حرمة تركه عند ظن الضيق بل وجوبه باعتبار حرمة تركه المطلق المتحقق بتركه في جميع الاجزاء واما عدم مؤاخذة من فاجأه
العجز في اثناء الوقت فليس لعدم اتصاف الفعل حقيقة بالوجوب فيما قبل الجزء الاخير من الوقت المعلوم بل لاجل ان الواجب لا يعاقب على تركه الا اذا وقع
الترك على جهة العصيان لاستقلال العقل وغيره لاتفاق العقل على انه لا عقاب الا مع العصيان ولا عصيان في الفرض المذكور فتحقق بما ذكرنا ان الفعل
الملقى في كل جزء من الزمان من افراد المأمور به امتثال تمامه فلا يقال انه بدل من الواجب نظير بدلية العزم بل هو نفسه واما احتمال الطرو والعجز عن الفرد الآخر
فهو انما يوجب رجحان المبادرة بحكم العقل المستقل الحاكم بحسن احراز مصلحة الوجوب وقبح تفويتها بالتأخير المفضي احيانا الى فواتها وان لم يوجب عقابا على
المكلف ويؤيده النقل مثل قوله اذا دخل الوقت فصل فانك لا تدري ما يكون ولما وجب هذا الاحتياط لم يثبت لعدم حكم العرف والشرع باصالة بقاء التمكن
وعدم طرو العجز واجماع العلماء والعقلاء على عدم وجوب المبادرة في الموسع الموقت وحمل النهي في الرواية المذكورة وامثالها احتمال الطرو والعجز علة
لاستحباب المبادرة دون وجوبها الى غير ذلك مما نقطع معه بعدم كون الاحتمال المذكور سببا لوجوب الاحتياط نعم ربما قيل باستحقاق العقاب لو اتفق ترك
الواجب الموسع الغير الموقت ولازمه وجوب المبادرة عقلا من باب الاحتياط تحرزا عن الوقوع في عقاب الترك وان لم يجب شرعا فيكون من قبيل المضيق الذي
يعاقب على تأخيره وان لم يتفق العجز لكن هذا القول مع ضعفه لا ينفع فيما نحن فيه لان الكلام في التوسعة والتضيق المستلزم لوجوب المبادرة شرعا وان
علم المكلف بالتمكن في ثاني الحال وتمكن واتى بالفعل وبالجملة فلا اشكال في ان الاصل هو عدم وجوب المبادرة شرعا الثاني من وجوه تقرير الاصل
استصحاب صحة صلوته الحاضرة على انها حاضرة اذا ذكر الفائتة في اثنائها فان القائل بالمضايقة يدعي فساد الصلوة اذا استمر على نيتها الاولى عند
تذكر الفائتة والاصل عدمه ويرد عليه انه قد حققنا في الاصول عدم جريان استصحاب الصحة اذا شك في اثناء العمل في شرطية امر فقد او مانعية امر وجد
كالترتيب بين الحاضرة والفائتة فيما نحن فيه هذا كله بناء على كون صحة الاجزاء السابقة على الذكر واضحة واما اذا قلنا بان وجوب القضاء او فعله موجب
لفساد الحاضرة واقعا غاية الامر ان المكلف ما لم يتذكر القضاء معذور للتذكر كاشف عن وجوب القضاء وعدم صحة الاداء في متن الواقع فصحة الاجزاء
السابقة على التذكر صحة ظاهرية عذرية من جهة النسيان ترتفع بارتفاع العذر فلا يقبل الاستصحاب ولا ينافي ذلك الاجماع على صحة الحاضرة اذا
لم يتذكر الفائتة الا بعد الفراغ منها لان هذا لا يكشف الا عن كون الترتيب شرطا عاليا لا واقعيا بالنسبة الى الجهل المستمر الى تمام الحاضرة فلا ينافي
كونه شرطا واقعيا بالنسبة الى الجهل المرتفع في اثناء الصلوة فان كون الشرط علمية او واقعية يختلف بحسب الموارد حسبما تقتضيه الادلة الا ترى
ان النجاسة مانع على الصلوة بالنسبة الى الجهل المستمر فلا يعيد من صلى جاهلا الى آخر الصلوة واما الجاهل الذي علم في الاثناء فلا يستمر على ما فصل على ما
نعمل لبه بعض الثالث من وجوه تقرير الاصل اصالة عدم وجوب العدول من الحاضرة الى الفائتة وفيه انه ان اريد اصالة البراءة عن التكليف بالعدول
فلا ريب في ان الشك في المكلف به لان اتمام الصلوة واجب اما بنية الحاضرة او بنية الفائتة مع ان اتمامها بنية الفائتة مجمع على جوازه بل بجوازه اما
وجوبا واما استحبابا فالامر مردد بين تعيين اتمامها بهذه النية وبين التخيير بينه وبين تمامها بنية الحاضرة فمقتضى وجوب تحصيل اليقين بالبراءة
نقل النية الى الفائتة وان اريد استصحاب عدم وجوب العدول قبل التذكر ففيه انه كان معذورا عقلا لاجل النسيان وقد زال العذر والحكم المنوط بالاعذار
العقلية كالعجز والنسيان ونحوهما لا يجوز استصحابه بعد رفع العذر فان قلت ان المعلوم عدم وجوب العدول حال النسيان واما كونه لاجل النسيان فغير معلوم
قلت لا ريب ان النسيان علة مستقلة لعدم وجوب العدول فاذا شك في كون عدم الوجوب السابق مستندا الى هذه العلة او الى علة اخرى وهي مشروعية
فعل الحاضرة مع اشتغال الذمة بالفريضة الفائتة فمقتضى الاصل عدم مشروعيتها ح والحاصل ان الكلام اما ان يقع في حكم الناسي بوصف انه
ناسي ولا شك انه حكم عقلي يدور مدار النسيان وجودا وعدما فلا معنى لاستصحابه بعد ارتفاع العذر واما ان يقع في حكم المكلف واقعا من حيث انه
مكلف فاتت عنه فريضة ودخل عليه وقت اخرى ولا عذر له من نسيان او غيره ولا ريب ان الشك ح في مشروعية الحاضرة وعدمها ومن المعلوم ان الاصل
عدم المشروعية فاذا ثبت بحكم الاصل عدم مشروعية الحاضرة مع عدم العذر وهو النسيان ترتب عليه وجوب العدول اذا نسي وشرع فيها فافهم
فانه لا يخ عن دقة الرابع مع اصالة اباحة فعل الحاضرة وعدم حرمتها اذا شك في فسادها وصحتها من جهة الشك في حرمتها واباحتها المسبب عن الشك
في فورية القضاء وعدمها بناء على القول باقتضاء الامر المضيق النهي عن ضده واصالة عدم اشتراطها بخلو الذمة عن الحاضرة اذا كان الشك من جهة الشك

في اعتبار كون الترتيب بينها وبين الفائتة ويرد على الاصل الاول ان فساد الحاضرة ان كان من جهة القول بان الامر المضيق يقتضي عدم الامر بضده
الضد من هذه الجهة اذا كان من العبادات فاصالة الاباحة وعدم التحريم لا ينفع في شيء بل الاصل هو عدم تعلق الامر بذلك الضد في هذا الزمان ثم هذا
الاصل مدفوع باصالة عدم التضييق المتقدمة لكنه اصل مستقل قد عرفت جريانه واعتبار الكلام هنا في غيره وان كان من جهة ان الامر المضيق يقتضي
حرمة ضده فيرجع الكلام الى الشك في حرمة الحاضرة واباحتها والاصل الاباحة وعدم التحريم وفيه انه ان اريد باصالة البراءة فيرد عليه اولا ان حرمة الضد
لو ثبت في الواجب المضيق فانما يثبت عند المشهور من باب كون ترك الضد مقدمة لفعل المضيق فيجب والظاهر جريان الاصل في مقدمة الواجب اذا كان
الشك فيها مسببا عن الشك في وجوب ذيها او عن الشك في اصل وجوب المقدمة في المسألة الاصولية نعم يجري الاصل في صورة ثالثة وهي ما اذا كان الشك
في وجوب لشيء مسببا عن الشك في كونه مقدمة كما اذا شك في شرطية شيء للواجب او جزئيته له والسر في ذلك ان اصل البراءة انما ينفي المؤاخذة على ما لم يعلم
كونه منشأ للمؤاخذة ويوجب التوسعة والرخصة فيما يحتمل المنع وهذا انما يتحقق في الصورة الثالثة واما في الصورتين الاولتين فلا يلزم من الحكم بوجوب المقدمة
مؤاخذة عليها ولا منع ولا ضيق حتى ينفي بادلة البراءة الدالة على نفي المؤاخذة عما لم يعلم وتوجب الرخصة فيه وثانيا ان اصالة عدم الحرمة الحاضرة معنا
باصالة البراءة وعدم اشتغال الذمة بها وان شئت فقل ان الامر دائر بين حرمة الحاضرة ووجوبها فلا اصل فتدبر ومثله يجاب لو اريد باستصحاب عدم الحرمة
بان يقال انه يشك في ان الوجوب الحادث للقضاء كان على الفور حتى يوجب حرمة الحاضرة او على التوسعة حتى يبقى الحاضرة على حالها من عدم الحرمة فالاصل بقاؤها
فان قلت انا نفرض ثبوت الوجوب للحاضرة في اول وقتها قبل تذكر الفائتة ثم نقول الاصل بقاء وجوبها بعد التذكر قلت قد عرفت ان تذكر الفائتة ليس
محدثا للوجوب بل السبب له واقعا هو فوت الاداء وانما يرتفع بالتذكر العذر المسقط للتكليف وهو النسيان فالوجوب الثابت للحاضرة قبل التذكر
وجوب ظاهري يرتفع بارتفاع مناطه وهو النسيان لكن الانصاف ان ما ذكرنا من معارضة استصحاب عدم الحرمة باستصحاب عدم الوجوب غير مستقيم لان الشك
في جريان الاصل الثاني مسبب عن الشك في جريان الاصل الاول فالاول حاكم على الثاني لما تقرر في الاصول فالاولى الجواب عن الاستصحاب المذكور بما سيجيء
في الوجه الخامس من تقرير الاصل هذا كله في اجراء الاصل في الحكم التكليفي وهي حرمة الحاضرة واما اصالة عدم اشتراطها بخلو الذمة عن الفائتة فان اريد بها
اصالة البراءة بناء على القول بجريانها عند الشك في شرطية شيء للعبادة فهو حسن على هذا القول الا ان ظاهر كلام المستدل لها ارادة اصالة اطلاق الامر
بالحاضرة وسيأتي الكلام في الاطلاقات **الخامس** ان الحاضرة كان يجوز فعلها في السعة قبل اشتغال الذمة بالفائتة فكذا بعده للاستصحاب وهذا
الاستدلال حكاه بعض المعاصرين عن المختلف وقال انه فاسد لتعدد الحاضرة في الحالين وعدم ثبوت الحكم لكل حاضرة ولا استغنى عن التمسك بالاستصحاب
وهو لا يجري مع تعدد المحل ثم قال واما الاستدلال بانه لو لم يكن عليه قضاء لجاز له فعل الحاضرة في السعة فكذا مع ثبوته ففاسد ايضا لان مرجعه الى القياس
او استصحاب الحكم الغير الثابت من اصله الا على سبيل الفرض في نفس زمانه وكلاهما باطل اقول استصحاب الحكم الشرعي على قسمين احدهما استصحاب الحكم
الجزئي الثابت بالفعل كما اذا مضى من الوقت مقدار الفعل مع الشرائط ثم سافر الى اربعة فراسخ وشككنا في حدوث وجوب القصر عليه بعد وجوب الاتمام
عليه بالفعل بناء على ان العبرة بحال الاداء دون الوجوب او مات مجتهده القائل بوجوب الجمعة عليه فشك في حدوث وجوب الظهر عليه بعد وجوب الجمعة فعلا
او رأى دما مشتبها بالحيض فشك في ارتفاع وجوب الصلوة الثابت عليه بالفعل الى غير ذلك من الامثلة والثاني استصحاب الحكم الكلي الثابت عليه بطريق
القضية الشرطية مثل حكم الشارع بان التمام يجب بشروطها على الحاضر والجمعة يجب بشروطها على المقلد لمن قال بوجوبها والصلوة يجب بشروطها على الطاهر
من الحيض والنفاس وهذه الاحكام شرطيات لا يتوقف صدقها على صدق شروطها بل تصدق مع فقد الشرائط كدخول الوقت ووجدان الطهور فلا يعتبر
في استصحاب ما كان من هذا القبيل تنجز الحكم الشخصي وتحققه فاذا فرضنا ان الشخص كان في بلد فاقدا للطهورين او لم يدخل عليه الوقت ثم سافر الى
محل يشك في بلوغه المسافة لشبهة في الحكم او الموضوع فلا يخدش في استصحاب حكم التمام في حقه انه لم يتنجز عليه وجوب التمام في السابق من جهة عدم دخول
الوقت او فقد الطهور بل يكفي كونه في السابق ممن يجب عليه التمام اذا وجد في حقه شرائط الصلوة وكذا استصحاب وجوب الجمعة ان مات مقلده واستصحاب
وجوب الصلوة على من رأت دما شكت في كونه حيضا لشبهة في الحكم او الموضوع فانه يحكم باستصحاب وجوب الصلوة عليها وان كانت في الزمان السابق غير
واجد للشروط ولا يضر عدم ثبوت الحكم بالفعل في استصحاب الحكم الكلي بل لو عورض استصحاب الحكم الكلي باستصحاب عدم الحكم الفعلي كان الاول حاكما لان
الشك في الثاني مسبب عن الشك فيه اذا عرفت هذا فنقول ان وجوب الفعل موسعا في اول وقتها حكم شرعي كلي وخطاب الهي تعلق بالمكلف وان توقف
تنجزه وثبوته فعلا على شرط لكن فقد تلك الشروط لا يقدح في صدق الحكم الكلي على وجه القضية الشرطية بان يقال ان هذا المكلف ممن يجب عليه
الصلوة ويصح منه بمجرد دخول وقتها واجتماع باقي شرائط الصلوة فاذا حدث وجوب القضاء عليه لفوات بعض الفرائض يقع الشك في ارتفاع
الحكم الكلي المذكور فنقول الاصل بقاؤه فالمستصحب هو الحكم على كل الحاضرة بالصحة والوجوب في اول الوقت لا على خصوص الحاضرة المتنجزة عليه حين فراغ
الذمة عن الفائتة حتى يمنع استصحابه الى الحاضرة التي يدخل وقتها حين اشتغال الذمة بالفائتة الا بالقياس او بدلالة الدليل العام المغني عن الاستصحاب
وما ذكره اخيرا من تقريبه للاستصحاب فهو ايضا راجع الى ما ذكرنا وتوهم كونه من القياس او من استصحاب الحكم الفرضي مدفوع بما ذكرنا فان استصحاب الحكم

المعلق على شرطه قبل تحقق شرطه راجع الى استصحاب امر محقق منجز كما يظهر بالتأمل ولا يخفى ان وجود مثله في المسائل الشرعية والمطالب العرفية اكثر
من ان يحصى واعتماد ارباب الشرع والعرف عليه مما لا يكاد يخفى وهذا الاصل بعينه هو استصحاب عدم حرمة الحاضرة الذي تمسك به المعترض في التقرير الرابع من
تقرير الاصل الا ان ذلك عدمي وهذا وجودي لكن جريانهما كليهما على الوجه الذي ذكرنا هنا وما ذكره من الاعتراض جار في ذلك ايضا فتسليم احدهما مع
الاخر تحكم الا ان يريد من الاصل هناك اصالة البراءة لا الاستصحاب وقد عرفت ضعف التمسك بالبراءة وكيف كان فالاستصحاب على الوجه الذي ذكرنا
لا غبار عليه وقد عرفت سابقا ضعف معارضته باستصحاب عدم وجوب الحاضرة لانه حاكم عليه نعم من لا يجري الاستصحاب في الحكم الشرعي مطلقا كما هو
مذهب بعض او فيما يحتمل مدخلية وصف في الموضوع مفقود في الحال اللاحق كما هو المختار لم يكن له التمسك به فيما نحن فيه لاحتمال كون الحكم الكلي المستصحب
وهو وجوب الصلوة في الجزء الاول من الوقت في الحال السابق اعني قبل الاشتغال بالقضاء منوطا بخلو الذمة من القضاء فيكون المكلف الفارغ الذمة
من القضاء يجوز له فعل الحاضرة في اول وقتها والشك في المدخلية يرجع الى الشك في بقاء الموضوع يقينا لكن الاستدلال المذكور مبني على المشهور بين
العلامة ومن تأخر عنه من اجراء الاستصحاب في امثال المقام **السادس** اصالة عدم حرمة المنافيات لفعل الفائتة من المباحات الذاتية وهذا الاصل حسن
بمعنى الاستصحاب دون البراءة لما عرفت في التقرير الرابع والخامس وعلى تقدير فهذا الاصل انما يثمر في رد من قال بوجوب الترتيب من جهة اقتضاء
فورية القضاء تحريم الحاضرة والقول بان الحرمة المقدمية توجب الفساد لو كان المنافي المحرم من باب المعاملات او العبادات واما لو لم نقل كما هو مذهب جماعة
منهم المحقق الثاني في شرح القواعد في باب الدين بل ربما نسبه بعضهم ككاشف الغطاء الى كافة الاصحاب فلا ثمرة لهذا الاصل لان اثبات الترتيب
من الاخبار الدالة على تقديم الفائتة لا من وجوب المبادرة اليها من باب ان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده فيفسد والحكم بالفساد من هذين الوجهين
يجامع عدم حرمة الحاضرة فلا يترتب على اصالة عدم الحرمة صحة الحاضرة ومن هنا يظهر فساد ما قيل من انه اذا ثبت عدم حرمة المنافيات بالاصل ثبت صحة فعل
الحاضرة في السعة لعدم القول بالفصل مع ان التمسك بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل فيما اذا ثبت احد شطري المسألة بالاصول الظاهرية محل اشكال
فقد انكره غير واحد فلا يخلو عن قوة وكيف كان فالاصل المعتمد في المسألة هو الاصل الاول وهو اصالة عدم الفورية وقد يعارض باقتضاء اصالة الاشتغال
بالترتيب وسيأتي الكلام عليها في ادلة القائلين بالمضايقة **الثاني** من حجج القائلين بالمواسعة الاطلاقات وقد ضبطها بعض المعاصرين في طوائف
من الكتاب والسنة الاولى ما دل على وجوب الحواضر على كل مكلف حين دخول وقتها ووجوب قضائها على كل من فاتته فتخلو عن الاعتناء مع مضي ما
يسعها من اوقاتها وعلى وليه بعد موته ان لم يقضها بنفسه فلو وجب تأخيرها عن الفوائت لزم ان لا يجب على من عليه فائتة معلومة الا عند ضيق وقت
الحاضرة او مضي زمان يسع الفائتة وايضا يلزم ان لا يجب عليه قضاء الحاضرة الا اذا ادرك وقت ضيقها او مضي زمان يسع الجميع فلو مات قبل ذلك او عرض
حيض ونحوه لم يكن مشغول الذمة بالقضاء ولم يجب على وليه تداركه بعد موته وكل هذه مخالفة للاطلاقات المذكورة ويرد عليه ان القائل بالترتيب
ووجوب تأخير الحاضرة عن الفائتة اما ان يقول به من جهة فورية القضاء عنده نظرا الى ان الامر بالشيء يقتضي عنده النهي عن الضد الخاص واما ان يقول
به من جهة وجود الدليل على اشتراط الترتيب في الحاضرة وان لم يقل بفورية القضاء وعلى كل تقدير فلا يرد الاطلاقات المذكورة ولا يلزم تقييد تلك
الاطلاقات من جهة قوله بالترتيب اما اذا قال به من الجهة الاولى فلانه يدعي ان الصلوة التي هي واجبة في اول الوقت من حيث هي لو خلي وطبعها قد عرض
لها عدم الوجوب لاجل عروض الحرمة لها من باب المقدمة لواجب فوري وان شئت فقل ان وجوبها في اول الوقت مقيد عقلا بعدم الامتناع العقلي او الشرعي
فاذا فرض الحرمة لها من باب المقدمة صارت ممتنعا شرعيا لان المانع الشرعي كالمانع العقلي فهو نظير ما اذا عرض واجب فوري اخر في اول الوقت كاداء دين فوري
او انقاذ نفس محترمة ونحوهما فانه لا يلزم التقييد في تلك الاطلاقات بعدد هذه العوارض بل انا نقول ان تلك الاطلاقات مسوقة لبيان حكم الصلوة
في اول الوقت لو خليت ونفسها فلا ينافي عدم الوجوب لها لعارض يعرضها كما ان قول الشارع لحم الغنم حلال او طاهر لا ينافي حرمة اللحم المسروق ونجاسة
اللحم الملاقي للنجس لان الحلية والطهارة الذاتيتين لا ينافيان الحرمة والنجاسة العرضيتين واما ان نقول انها مقيدة بالتمكن وعدم الامتناع عقلا
وشرعا فاذا ادعى مدع الامتناع الشرعي فيما نحن فيه لاجل الحرمة المقدمية فلا ينفى دعواه بالاطلاقات نعم ليطالب في دعواه الحرمة المقدمية الموجبة
لعروض عدم الوجوب والامتناع الشرعي بالاستدلال عليه وهذا غير الاستدلال على نفي قوله بالاطلاقات بل وجود الاطلاقات كعدمها لانعقاد
الاجماع والضرورة على ان الحاضرة لو لم يمنع عن فعلها في اول الوقت مانع عقلي او شرعي متصفة بالوجوب والصحة وهذا القدر كاف في صحة الحاضرة بعد
ثبوت عدم المانع ولو بحكم الاصل المتقدم الدال على عدم الفورية الموجبة لطرو الحرمة على فعل الحاضرة نعم لو انكر احد سوق تلك الاطلاقات لمجرد بيان
حكم الصلوة في نفسها على حد قول الشارع الغنم حلال او طاهر في مقابل قوله الكلب حرام او نجس وادعى سوقها لبيان التكليف وحمل المكلف في اول الوقت
على الفعل بحيث يظهر من الاطلاق بعث المكلف على الفعل وعدم كونه ممنوعا من طرف الامر صح التمسك بها في كل مورد شك في فورية ما يزاحمها ونفيت
الفورية عنه بحكم تلك الاطلاقات وحكم من اجلها بسلب المانع الشرعي وكان كلما ورد من الدليل على فورية شيء يتوقف على تأخر الحاضرة مقيدا لتلك
الادلة معارضا لها لكن المتأمل في تلك الاطلاقات اذا انصف لا يجد من نفسه الا ما ذكرنا هذا كله اذا قيل بالترتيب من جهة الفورية واما اذا قيل به من

جهة وورود الدليل على اشتراطه في الحاضرة فنصير حاله كحال سائر الشروط المعتبرة في الصلوة فان وجوب الصلوة في اول الوقت انما هو مع التمكن من فعلها جامعا
للشروط فاذا شك في شرطية شيء للصلوة كطهارة ما عدا موضع الجبهة من مكان المصلي وانه هل يجب تحصيله اذا كان مفقودا عند دخول الوقت ثم لا انه لا يجوز
التمسك بالاطلاقات المذكورة لنفي شرطية المشكوك لاجل اطلاق الحكم فيها بثبوت الوجوب في اول الوقت وعدم وجوب التاخير وكذا لو شك في جزئية شيء يجب معرفته
كالسورة بعد الحمد فانه لا يجوزان يتمسك بالاطلاقات المذكورة لعدم وجوب تاخير الصلوة حتى يتعلم السورة ويعتبر انه اخرى تلك الاطلاقات الدالة على وجوب الصلوة
في اول الوقت ومسئلتنا ان الصلوة هل يعتبر فيها الشرط العلائي كتاخرها عن الفائتة وطهارة ما عدا موضع الجبهة مثلا او قراءة السورة بعد الحمد ام لا نعم
لو احتملنا اطلاق وجوبها عند دخول الوقت فيكون هذه الاطلاقات كاطلاق
ثبوت شرط او جزء للمصلي يوجب تقييد لفظ الصلوة بناء على وضعها للاعم لا تقييد اطلاق وجوبها عند دخول الوقت فيكون هذه الاطلاقات كاطلاق
اقيموا الصلوة بل التحقيق عدم جواز التمسك بها وان جوزنا التمسك باطلاق اقيموا الصلوة لنفي الشرطية والجزئية عند الشك لان اطلاق الصلوة في هذه
الاطلاقات مسوق لبيان احكام الصلوة بعد الفراغ من بيان حكمها من حيث وقت وجوبها فلا تقييد مطلوبية كل ما يسمى صلوة فحالها كسائر الاطلاقات المسوقة لبيان
جهتها كاحكام الجماعة والخلل والقضاء ونحو ذلك واما اطلاقات وجوب القضاء على من مضى عليه من الوقت مقدار الفعل فان كان المراد مقدار الصلوة
والطهارة دون غيرهما من الشروط فلا دلالة فيها على المقام ولئن كان المراد مقدار الصلوة وتحصيل جميع الشروط فهي ساكتة عن بيان الشروط فلا دلالة على شرطية
شيء للصلوة فلا دلالة فيها على نفيها كما لا يخفى الثانية ما دل بعمومه او اطلاقه على صلاحية جميع اوقات الحاضرة لادائها بالنسبة الى جميع المكلفين فيتناول
من عليه فائتة ايضا فيصح له فعل الحاضرة في السعة ويرد عليه ما في سابقه من عدم فائدة في اطلاقها سواء جعلنا اعتبار الترتيب من جهة الفورية ام من جهة
ثبوت اشتراط الحاضرة بتاخرها عن الفائتة لمدلولها صلاحية كل جزء من الوقت للحاضرة وهذا غير منكر عند اهل المضايقة فانهم لا يقولون بعدم الصلاحية
للحاضرة وانما يقولون بعروض ما اوجب تاخرها او بكونها مشروطة بشرط مفقود يحتاج الى تحصيله وهو فراغ الذمة عن الفائتة نعم تنافيه ما عن بعض العبارات
المحكية عن السيد المرتضى ما يوهم عدم صحة الاشتغال بالفائتة لاداء الحاضرة وح فيصلح هذه الاطلاقات للرد عليه لكن من المقطوع ان مراده
من عدم صلاحية ذلك الوقت للفعل عدم صلاحية الفعل في ذلك الوقت الثالثة ما دل على انه اذا دخل وقت الفريضة لا يمنع من فعلها شيء الا الاداء قبلها
الرابعة مثل قوله اذا زالت الشمس فما يمنعك الا سبحتك وقوله اذا زالت الشمس دخل وقت الصلوتين الا ان بين يديها سبحة وذلك اليك طولت او قصرت
ويرد عليها ان هذه الروايات في مقام توهم رجحان تاخير الظهر الى حد محدود كالقدمين والذراع والقامة على ما يتراءى من بعض الاخبار الدالة على هذه
التحديدات فبين الامام بذلك انه ليس بعد دخول الوقت مانع عن فعل الفريضة الا النافلة فلا ينتظر القدمين ولا الذراع ولا القامة ولا غيرها والذي
يكشف عما ذكرنا ما عن محمد بن احمد بن يحيى قال كتب بعض اصحابنا الى ابي الحسن انه روى عن ابائك القدمين والذراع والقامة والقامتين وظل مثلك
والذراعين فكتب لا القدم ولا القدمين اذا زال الشمس فقد دخل الصلوة وبين يديها سبحة فان شئت طولت وان شئت قصرت الخبر وح
ان من لاحظ الاخبار المذكورة يظ لما ذكرنا في معنى الرواية غاية الظهور ثم انه كيف يمكن الاستدلال بهذه الاخبار مع ان المراد بالمنع في قوله لا يمنعك
المنع الكمالي لا منع الصحة والاجزاء بقرينة استثناء النافلة والمطلوب في مسئلة المضايقة منع الفائتة عن صحة الحاضرة قبلها فافهم الرابعة ما دل على
تاكد استحباب فعل الصلوة جماعة مع استمرار السيرة في الجماعات على المبادرة اليها في اوائل الاوقات وما دل على تاكد استحباب فعل الصلوة في المساجد
وعلى استحباب الاذان والاقامة وتاكدهما في بعض الصلوات واستحباب اختيار السور الطوال في بعضها والاتيان بمحاسنها فان امثال هذه المستحبات
في الحاضرة يقتضي عدم تاخيرها الى الضيق وفي الفوائت يقتضي عدم المبادرة الى الكل منهما والجواب عن هذه كلها يظ مما ذكرنا من ان هذه الاطلاقات لا تنفي فورية
القضاء ولا اشتراط الاداء بخلو الذمة عن القضاء والمتامل يجد بعد الانصاف ان هذه كلها اجنبية عن المطلب الخامسة ما دل على استحباب المستحبات
ويرد عليها ما ورد في السابق وهي نظير ادلة اباحة المباحات السادسة ما دل على انه لا ابتداء الصلوة الا من خمسة وعلى ان فروض الصلوة سبعة او عشرة
ويرد عليه ان المراد عدم الاعادة من الاخلال سهوا بشيء غير الخمسة وان الفروض الشرعية بحسب اصل الشرع في الصلوة سبعة واكثر اهل المضايقة يدعون
ان فورية القضاء تمنع عقلا عن صحة الاداء وكيف كان فالتمسك بهذه وامثالها مما لم نذكره وان ذكره بعض يقتضي للقرطاس فضلا عن العمر السابعة ما دل
على تاكد استحباب المبادرة الى الصلوة في اوائل اوقاتها فيشمل من عليه فائتة ويرد عليه ما تقدم في اطلاقات الوجوب في اول الوقت وصلاحية كل جزء
من الوقت للحاضرة من انها لا تنفي وجوب تقديم الفائتة سواء اخذناه من فورية القضاء بناء على اقتضائها النهي عن الحاضرة او من دليل اعتبار الترتيب
في الحاضرة وان لم يحكم بفورية الفائتة مضافا الى ان الاستحباب المذكور انما يتوجه الى فعل الحاضرة في اول الوقت بعد الفراغ عن وجوبها وصحتها لان
استحباب بعض افراد الواجب فرع وجوبه في الواقع وفي لحاظ الحاكم بالاستحباب والكلام في هذه المسئلة في ثبوت اصل وجوب الحاضرة في الجزء الاول
من الوقت لمن عليه فائتة فالحكم بالاستحباب مقصور على من لا مانع في حقه عن وجوب الحاضرة عليه في اول الوقت وتقييد هذه الاطلاقات بوجوه مع
البعد عنها من جهة تسليم اهل المواسعة لاستحباب تقديم الفائتة فلا يجامع استحباب الحاضرة في اول وقتها وفيه نظر اما اولا فللذهاب بعض اهل
المواسعة كالصدوقين وعبيد الله الحلبي وغيرهم الى استحباب تقديم الحاضرة وذهاب بعض الى التخيير بين تقديم الحاضرة وتقديم الفائتة ولازم هذا القول

كما قدمنا في اوائل المسئلة القول بافضلية فعل الحاضرة في وقتها المختص في وقت فضيلتها واما ثانيا فلان القول باستحباب تقديم الفائتة اما ان يكون
من جهة الاحتياط فلا ينافي افضلية الحاضرة من حيث الفتوى التي هي مقتضى الادلة الاجتهادية فيكون المسئلة نظير الحكم بافضلية الاتمام في المواطن الاربع
لظاهر الادلة وان القصر احوط وكذا الحكم بافضلية صلوة الجمعة وكون الظهر احوط واما ان يكون من جهة الاخبار الدالة على رجحان تقديم الفائتة
بحملها على الاستحباب بعد فرض اختيار المواسعة لكن نقول لا تنافي بين استحباب تقديم الفائتة وبين استحباب فعل الحاضرة في وقت فضيلتها فان امكن
الجمع بين المستحبين بان يقضي الفائتة ويعقبها بالحاضرة قبل خروج وقت فضيلتها فقد فاز بالمصلحتين وان لم يمكنه الا احديهما بعينها تعين
او لا بعينها تخير او تقدم الحاضرة لكثرة ما دل من الاخبار على الحث عليها في ذلك الوقت وتوعيد من اخرها عنه وانما يقصر من الوقت رخصة لاهل
الاعذار والصلوة الصبيان ونحو ذلك وكيف كان فيكون كل من فعل الحاضرة في وقت الفضيلة وتقديم الفائتة عليه مستحبا ما لم يمنعه مانع وقد
ذكرنا ايضا في اوائل المسئلة ان جهات استحباب تقديم الفائتة عليه مستحبا ما لم يمنعه مانع وجهات تقديم استحباب الحاضرة اربع فعليك بملاحظتها يمكن اجتماع
من جهات تقديم احديهما مع جهات تقديم الاخرى فتدبر الثالث من وجوه الاحتجاج لاهل المواسعة الاخبار الخاصة يعني المختص بحكم قضاء الفوائت وهي انواع
الاولى ما دل على توسعة القضاء في نفسها فمن جملة ذلك اطلاقات الاخبار الكثيرة المشتملة على الامر بالقضاء ولا سيما ما ورد في الحائض والنفساء ويرد عليه
ان الاستدلال بالاوامر المطلقة خصوصا الاوامر الواردة في الحائض والنفساء فيها اصل الوجوب من غير تعرض لوجوب المبادرة الى الفعل وعدمه
فان الامر بناء على عدم دلالته بالوضع على الفور لا يدل على عدم بل غاية الامر سكوته عنه فلا ينافي ارادة الامر المبادرة اليه بامر اخر وليس يلزم ح تصرف
في تلك الاوامر بالنسبة الى القول بالفور فانه كان على ما يرد الدليل الا ان الاطلاقات لا تدل على خلافه ثم ظاهر الامر حيث انه موضوع لطلب الفعل المقيد بزمان
حصول الامتثال بالاتيان به في الزمان الثاني والثالث وان قلنا بدلالته على الفور فتدبر جدا ومنها ما عن اصل الحلبي الذي عرض على الامام الصادق صلوات
الله عليه واستحسنه خمس صلوات يصلين على كل حال وقضاء صلوة فريضة نسيتها يقضيها مع طلوع الشمس وغروبها وصلوة ركعتي الطواف
الفريضة وكسوف الشمس عند طلوعها وغروبها ويرد عليه ان قوله يصلين على كل حال يدل على مشروعيتها في مقام رفع توهم المنع عنها عند طلوع
الشمس وغروبها لما استفاض من الاخبار الظاهرة في النهي عن الصلوة عند طلوع الشمس وغروبها وانها تطلع بين قرني الشيطان وليس المراد
وقتها واختيار المكلف في تعجيلها وتاخيرها لان هذا غير ممكن في الكسوف والطواف وصلوة الميت المذكورة في بعض الاخبار منها فلا ينافي هذا عدم
تعجيل القضاء متى ذكرها ولذا جمع في بعض الاخبار بين المذكورة وبين وجوب القضاء متى ذكرها مثل رواية زرارة المحكية عن الخصال عن
ابي جعفر قال اربع صلوات يصليها الرجل في كل ساعة صلوة فاتتك فمتى ذكرتها اديتها مثل رواية زرارة المحكية عن الخصال عن ابي جعفر قال ادّيتها
وركعتي طواف الفريضة وصلوة الكسوف والصلوة على الميت واما قوله متى احب فليس دليلا على جواز التاخير لعدم جريانها في باقي الصلوات
المذكورة في الرواية فلا بد من تاويلها على وجه لا ينافي التعجيل ولا يحضرني الان تاويل حسن له ولا يهمنا ايضا هذا مع ان العبارة المذكورة ليست
برواية لان الحلبي لم يسندها الى الامام فلعلها فتوى استنبطها من ظاهر بعض الروايات الدالة على التوسعة ومنها ما عن الجعفي في كتاب
الفاخر الذي ذكر في اوله انه لم يرو فيه الا ما اجمع عليه وصح عنده عن قول الائمة من قوله قده والصلوات الفائتات يقضي ما لم يدخل
عليه وقت صلوة فاذا دخل وقت صلوة فبدأ بالتي دخل وقتها وقضى الفائتة متى احب ويرد عليه ان الظاهر ح كون القول المذكور متنا
لرواية وانما هو معنى مستنبط من الروايات الظاهرة في المواسعة فليس دليلا مستقلا ومنها رواية عمار المشتملة على مسائل متفرقة منها ما
الرجل يكون عليه صلوة في الحضر هل يقضيها وهو مسافر قال نعم يقضيها بالليل على الارض فاما على الظهر فلا ويصلي كما يصلي في الحضر فان
الظاهر بقرينة المنع عن القضاء على ظهر الراحلة والامر بفعلها كما في الحضر ان المراد قضاء الفريضة فلو كان القضاء مضيقا لجاز فعله على الراحلة كما في
الفريضة المضيقة لضيق وقتها او وقت التمكن منها وغيره او لا انه لا دلالة لها الا على عدم جواز فعل الفريضة على الراحلة واما وجوب النزول عنها
لاجل القضاء ان تمكن وعدمه ان لم يتمكن فلا تعرض لها في الرواية نعم ربما كان في قوله يقضيها بالليل دلالة على امر تاخيرها الى الليل ليقع على الارض فلا
يقضيها بالنهار ليقع على الراحلة على ما هو الغالب من ان دأب المسافرين خصوصا العرب المشي بالنهار فيكون وجه الدلالة ظهوره في ترجيح تاخير القضاء
الى الليل وعدم وجوب المبادرة اليها بالنهار نعم يمكن للقائلين بالمضايقة ان يقولوا ان المبادرة انما يجب اذا امكن فعل القضاء مستجمعا لجميع الشروط
الاختيارية لا مط لان التضييق انما جاء من دلالة الامر على الفور او من ورود الدليل على وجوب التعجيل وعلى كل تقدير فالفعل المشروط في نفسه بشروط
اذا اخره المكلف لتحصيل شرط من شروطه لا يعد متوانيا فيه غير مستعجل اذ لم يكن التاخير الا بمقدار تحصيل الشرط ولهذا لم يلتزم اهل المضايقة
بسقوط السورة وطهارة الثوب والبدن بل بمقدار الطهارة المائية اذا اوجب التاخير وكان التعجيل يحصل بالتيمم والسر في ذلك ان ترجيح الفعل بدون
الشرائط الاختيارية انما يكون عند الاضطرار انما يحصل ذا دار الامر بين فوت اصل الواجب اما لضيق الوقت او لطرو المانع ولو بحسب ظن المكلف
وفوات شروطه واجزائه الاختيارية واما اذا دار الامر بين فوات التعجيل الى الفعل وفوات تلك الشروط والاجزاء الاختيارية فلا يهمل جانب الشروط

ويراعى التعجيل والمرفيران التعجيل المطلوب تمام حض للفعل بعد اعتبار الشروط والاجزاء فالمطلوب تعجيل الفعل المستجمع لها فمتى لم يمكن تعجيل الفعل
المستجمع لها واريقت زمان الاستجماع فلا يعد تاخيره فى التعجيل وهذا هو السر فى التزام العقلاء فى مقام الاطاعة مراعات جانب الشروط والاجزاء
وان تاخر زمان الفعل بل لا يعد هذا تاخيرا لان التاخير والتعجيل انما يعتبران بالنسبة الى ازمنة الامكان فافهم ولما توهم ان الامام لم يستفصل بين السعي
الضرورى وغيره فيا ما مرتبة غير الضرورى المستلزم لتاخير الفضا الى الليل فمدفوع بان مقام السؤال لا يقتضى ذلك كما لا يخفى فترك الاستفصال لا يجدى
ومنها رواية اخرى عن عمار قال سئلته عن الرجل ينام عن الفجر حتى يطلع الشمس وهو فى سفر كيف يصنع ايجوز ان يقضيها بالنهار قال لا يقضى صلوة نافلة
ولا فريضة بالنهار ولا يجوز ولا يثبت له ولكن يوخرها ويقضيها بالليل ويرد عليه ان المنع الصريح عن قضاء الفريضة بالنهار مما اجمع على خلافه الفتاوى
والاخبار فاما يحمل على التقية فلا يجدى واما على الكراهة وهى بعيدة عن مساقها ومخالفة لظاهر الاخبار بل صريح كثير منها فان لم يكن هذا كله موجبا لطرحها
فلا اقل من عدم صلاحيتها للاعتماد عليها فى مورد ها ولا داعى الى صرفها عن الحرمة الى الكراهة اذ كان الحرمة منافية للفتاوى والاخبار فكذلك الكراهة كما لا يخفى ومنها ما رواه فى البحار عن السيد
ابن طاوس فى رسالة غياث سلطان الورى لسكان الثرى عن حريز عن زرارة عن ابى جعفر قال قلت له رجل عليه دين من صلوة قام يقضيه فخاف ان يدركه الصبح ولم يصل
صلوة ليلته تلك قال يوخر القضاء ويصلى صلوة ليلته تلك ع التقريب ان الظاهر من الدين ما يخص الفريضة الفائتة او الاعم ولا وجه للتخصيص بالنافلة فيدل
على جواز تاخير القضاء النافلة الليل ثم هذا الامر بفعلها قبل الصبح يدل على عدم الترتيب ويرد عليه ان ظهور لفظ الدين فى الفريضة محل نظر بل لا يبعد عند من له
تدقيق ان يراد من الدين فى مقابل صلوة ليلته تلك صلوات سائر الليالى فيكون حاصل الجواب ترجيح اداء نافلة تلك الليل على قضاء نافلة سائر الليالى ولو
اغمض عن ذلك **فنقول** ان التمسك بعموم حسن لنفى الفورية واما لنفى الترتيب فلا يستفاد منه خصوصا على تفصيل المحقق والعلامة ومنها ما عن السيد ابن طاوس ايضا
فى رسالة المواسعة عن امالى السيد ابى طالب الحسينى باسناده الى جابر بن عبد الله قال قال رجل يا رسول الله كيف اقضى قال صلى الله عليه وآله صل مع كل صلوة مثلها قال يا
رسول الله صلى الله عليه وآله قبل ام بعد قال قبل وفيه ان الامر بالصلوة ليس للوجوب قطعا فيمكن ان يكون ارشادا الى الكيفية قضاء ذلك الشخص فلعله كان القضاء
مستجمعا فى حقه فيستحب له قبل كل صلوة ان يقضى صلوة ومنها ما عن الذكرى عن اسمعيل بن جابر قال سقطت عن بعيرى فانقلبت على ام راسى فمكثت سبعة عشر ليلة
مغمى عليه فسالته عن ذلك فقال اقض مع كل صلوة صلوة وفيه ان الاستدلال به مبنى على وجوب القضاء على المغمى عليه كما اعترف به فى الذكرى وهو مخالف للاخبار
الكثيرة مع ان الرواية ضعيفة كونه على ما قيل فى كتب الحديث فلعل الشهيد اخذها من كتاب اسمعيل بن جابر او من كتاب آخر اسند فيه الى اسمعيل وهذا مما
يوهن التمسك به ومنها الاخبار المستفيضة الدالة على مرجوحية قضاء الفريضة او مطلق الصلوة عند طلوع الشمس حتى يذهب شعاعها ويرد عليه انها مخالفة
للاخبار الكثيرة الواردة على خلافها وان ما يقوله الناس ان الشمس تطلع بين قرنى الشيطان كذب وانه لو صح فما ارغم انف الشيطان بشيء مثل الصلوة فصلها وارغم
انف الشيطان والاخبار الدالة صريحا على عدم المنع عن قضاء الفريضة متى ما ذكرها بل مطلق الصلوة بل فعل ذات السبب فالاولى حملها على التقية وان اشتمل
بعضها على ما يخالف العامة فانه غير مناف للحمل عليها خصوصا اذا لم يكن محمل غيرها من جهة ونحو الاخبار المعتبرة على خلافها ومنها الاخبار المرخصة لقضاء صلوة
الليل فى النهار وقضاء صلوة النهار بالليل ان شاء بعد المغرب وان شاء بعد العشاء مثل مصححة ابن مسلم عن الرجل يفوته صلوة النهار قال يقضيها ان
شاء بعد المغرب وان شاء بعد العشاء ونحوها مصححة الحلبى الى غير ذلك من الاخبار الدالة على الرخصة المزبورة فان الصلوة المقضية فيها اعم من الفريضة
والنافلة بل يتعين حملها فى الصحيحتين على الفريضة بناء على القول بحرمة النافلة ولو قضاء فى وقت الفريضة بل وعلى القول بالكراهة ايضا لظهورها
فى المشاركة وعدم الحزازة فى فعلها بعد العشاء ويرد عليها ان الظاهر من صلوة الليل والنهار فى هذه الروايات تاملهما ادا الغالب التعبير عن الفرائض باسمائها كالظهر
او المغرب والعشاء ان الظاهر من فوت صلوة النهار فوتها فى النهار وفوت صلوة الليل فى الليل وح لا اشكال فى ان الحكم قضاء الاولى فى الليل والثانى
فى النهار نعم هذا لا يتمشى فى بعضها مثل قوله اقض صلوة النهار اى ساعة شئت من ليل او نهار ونحوها الا انه يمكن حملها على دفع توهم المنع الحاصل عن مثل
رواية عمار المتقدمة المانعة عن قضاء فائتة النهار الا فى الليل مع امكان حمل النهار فيها على النهار الآخر لا يوم الفوت **الطائفة الثانية**
من الاخبار ما دل على انه يجوز لمن عليه فائتة ان يصلى الحاضرة فى السعة وان بقيها بقيتها اذا ذكر الفائتة فى اثنائها فمن جملة ذلك ما عن اصل الحلبى المتقدم
من قوله ومن نام او نسى ان يصلى المغرب والعشاء الآخرة فان استيقظ قبل الفجر مقدار ما يصليهما فليصلهما وان استيقظ بعد الفجر فليصل الفجر ثم
المغرب ثم العشاء ودلالته على المطلوب واضحة بناء على ان وقت العشاءين يمتد للمضطر الى طلوع الفجر وحمل قوله بعد الفجر على القريب من طلوع الشمس بعيد
جدا فحمل الامر بتقديم الفجر على الاستحباب اولى من ذلك لتقييد ميتم المطلوب لكنها لا تنفى التفصيل المتقدم عن المختلف ومنها ما تقدم عن كتاب الفاخر
الذى ذكر فى اوله انه لا يروى فيه الا ما اجمع عليه وصح من قول الائمة من قوله والصلوة الفائتات تقضى ما لم يدخل عليه وقت صلوة فاذا دخل وقت صلوة
بدا بالتى دخل وقتها وقضى الفائتة متى احب ظاهره وجوب التقديم الا ان يحمل على الاستحباب فيتم المطلوب وهى المواسعة المطلقة من دون تفصيل لكن
الانصاف ان عد هذين الكلامين من الرواية مشكل فالظاهر كون الحكم المذكور من هذين الجليلين فتوى مستنبطة من ظاهر الروايات ومنها ما ارسله
الواسطى فى كتابه عن الصادق انه من كان فى صلوة ثم ذكر صلوة اخرى فاتته اتم التى هو فيها ثم قضى ما فاته وحكى عنه نسبته هذا الى اهل البيت فى موضع

خر من كتابه ودلالته على المطلوب بظاهره فلا كلام الا فى سنده ومنها رواية ابى بصير المصححة ان نام رجل ولم يصل صلوة المغرب والعشاء الآخرة او نسى فان
استيقظ قبل الفجر مقدار ما يصليهما جميعا فليصلهما وان خشى ان يفوته احديهما فليبدأ بالعشاء الآخرة وان استيقظ بعد الفجر فليبدأ فليصل الفجر
ثم المغرب ثم العشاء قبل طلوع الشمس فان خاف ان يطلع الشمس فيفوته احدى الصلوتين فليصل المغرب ثم ليدع العشاء الآخرة حتى يطلع الشمس ويذهب
شعاعها ثم ليصل العشاء وحكى نحوها عن رسالة السيد ابن طاوس عن كتاب الحسين بن سعيد ونحوها ما عن الفقه الرضوى مسندا الى العالم بزيادة قوله وان خاف
ان تعجله طلوع الشمس ويذهب عنه ما جميعا فليوخرهما حتى يطلع الشمس ويذهب شعاعها والدلالة فيها ظاهرة على ما سبق فى تقريب دلالة عبارة الحلبى واما
الحكم فيهما بتاخير القضاء الى ذهاب شعاع الشمس فهو غير موهن للرواية كما ان صحيحة زرارة التى هى العمدة فى ادلة الترتيب مشتملة على هذا الحكم ايضا لان غاية
الامر حمل هذه الفقرة على التقية ولا يوجب حمل ما فى الخبر عليها خصوصا مع احتمال حمله بسبب التقية بعد ذكر الفقرات السابقة مع ان الرواية مروية عن الحسين
بن سعيد عن ابن مسكان او ابن سنان خالية عن الفقرة المذكورة فالانصاف ظهورها فى المدعى نعم لا ينهض لرد تفصيل المختلف كما عرفت ثم انه حكى عن المهذب
فى الغرية انه اورد على هذين الخبرين فقال ان خبر ابى بصير وابن سنان يدلان على ان وقت العشاء يمتد الى الفجر وهو قول متروك واذا تضمن الخبر ما لا نعمل به دل
على ضعفه ثم قال وايضا فيهما شذوذ لقلة وروده وبعد العمل بهما ثم اجاب عن الاول بانا لا نسلم ان القول بذلك متروك بل هو قول جماعة من فقهائنا المتقدمين
منهم والمتاخرين منهم ابو جعفر بن بابويه وهو احد الاعيان وقد ذكر ذلك الشيخ ابو جعفر الطوسى فى مسائل من بعض اصحابنا فكانه مشهور وقالوا موقت لمن نام او نسى
ولو سلمنا ان الوقت ليس بممتد فما المانع ان يكون ذلك للتقية فى القضاء فان رواية زرارة التى هى حجة فى ترتيب القضاء تضمنت تاخير المغرب والعشاء
حتى يذهب الشعاع ومن المعلوم ان الحاضرة لا يتربص بها ذلك فكيف يدعى انه يقدم على الحاضرة ثم اجاب عن الثانى بانه لا شذوذ فيهما وقد ذكرهما الحسين بن سعيد
والكلينى والطوسى فى التهذيب والاستبصار وذكره ابو جعفر بن بابويه فى فقيهه وقد اودع فيه ما يعتقد انه حجة فيما بينه وبين ربه انتهى ومنها مرسلة الوشاء
عن جميل بن دراج عن ابى عبد الله قال قلت له رجل يفوته الاولى والعصر والمغرب وذكرها عند العشاء الآخرة قال يبدأ بالوقت الذى هو فيه فانه لا يامن الموت
فيكون قد ترك صلوة فريضة فى وقت قد دخل ثم يقضى ما فاته الاولى فالاولى وعن المحقق فى المعتبر روايتها عن جميل فلعله اخذ من كتابه ووجه الدلالة
ان المراد من تذكر المنسى عند العشاء اما تذكره عند دخول وقته مطلق وقتها او ما يذهب الحمرة المغربية بناء على القول بانه آخر وقت المغرب كما هو مذهب جماعة واما
بحضور الوقت له وهو ما بعد ثلث الليل او يحمل على انتهاء المغرب بذلك وبقاء العشاء الى نصف الليل وعلى اى حال فقد دلت الرواية على رجحان تقديم الحاضرة
على الفائتة والتعليل المذكور اما قرينة للاستحباب ولو ابيت الا عن كون وقت العشاء قبل تضيقه وقتا للمغرب ايضا على ما هو المشهور بين المتاخرين امكن حمل
قوله يبدأ بالوقت الذى هو فيه على المغرب والعشاء فيكون المراد نسيان المغرب فى اول وقته لا مطلقا ويحتمل ايضا ارادة مغرب الليلة السابقة ويحتمل ايضا
ان يكون قد وقع ذكره على سبيل السهو من السائل فى مقام ذكر امثال الفوائت كما جمع فى السؤال عن تداخل الاغسال بين غسل العيد وعرفة والجمعة وان
ابيت الا عن كون الكلام مخالفا للظاهر قلنا ان عدم مناسبة ذكر المغرب لظاهر السؤال لا يوجب سقوط الجواب عن قابلية الاستدلال فان ظهور الرواية فى تقديم
العشاء الحاضرة على قضاء الظهرين مما لا ينبغى انكاره وهو كاف فى اثبات المواسعة المطلقة خصوصا بملاحظة التعليل المذكور فيها ومنها موثقة عمار قال سئلته عن
رجل يفوته المغرب حتى يظهر العتمة فوق اذا حضر العتمة وذكر ان عليه صلوة المغرب فان احب ان يبدأ بالمغرب بدأ به وان احب بدأ بالعتمة ثم صلى المغرب هذا الخبر
بناء على ان المراد مغرب الليلة السابقة وعلى القول المتقدم من انتهاء وقت المغرب بدخول وقت العشاء ولا نسلم على جواز تقديم الحاضرة واضحة ولا ينافى
الحكم باستحباب تقديم الحاضرة ولا استحباب تقديم الفائتة لامكان حمل التخيير فيه على ارادة دفع توهم تعين احد الامرين ومنها ما عن السيد ابن طاوس
فى رسالة المواسعة عن كتاب الحسين بن سعيد عن صفوان عن العيص بن القاسم قال سئلت ابا عبد الله عن رجل نسى او نام عن الصلوة حتى دخل وقت صلوة اخرى
فقال ان كانت صلوة الاولى فليبدأ بها وان كانت صلوة العصر صلى العشاء ثم صلى العصر بناء على ان المراد بصلوة الاولى هى مطلق الصلوة التى بعدها صلوة فتعم
المغرب فيكون المراد بوقت الصلوة الاخرى وقتها الذى هو وقت اضطرارى للاولى فيكون حاصل الجواب ان الصلوة الاولى مع بقاء وقتها الاضطرارى يقدم على
الصلوة الاخرى واما مع فواتها ومطلقها فيقدم عليها الحاضرة ويمكن ان يراد من الصلوة الاولى صلوة الظهر لشيوع اطلاقها عليها فى الاخبار وكونها
اول صلوة صليها رسول الله صلى الله عليه وآله لكن تخصيصه بالذكر من باب المثال فيعم الحكم المغرب ايضا ويحتمل ان يراد بالاولى خصوص الظهر فيكون
وجه تقديم الظهر المنسية على العصر انه لا صلوة بعد العصر وفى الرواية احتمالات اخر باعتبار رجوع كل من الضميرين فى قوله وان كانت وقوله فليبدأ بها الى كل
من الحاضرة والمنسية الا ان الاظهر ما ذكرنا مع انه دال على تقديم العشاء الحاضرة على العصر المنسى واضحة على كل حال ومنها المروية عن قرب الاسناد
عن على بن جعفر عن اخيه قال وسئلته عن رجل نسى المغرب حتى دخل وقت العشاء الآخرة قال يصلى العشاء ثم يصلى المغرب وسئله عن رجل نسى العشاء
فذكر بعد طلوع الفجر قال يصلى العشاء ثم يصلى الفجر وسئله عن رجل نسى الفجر حتى حضرت الظهر قال يبدأ بالظهر ثم يصلى الفجر كل صلوة بعدها صلوة فان
صدرها وذيلها كالصريح فى جواز تقديم الحاضرة على الفائتة واما الحكم فيها بتقديم العشاء المنسية على الفجر فعلى وجه الاولوية كالحكم بتقديم الحاضرة
فى الصورتين لما ذكر من الضابط فى ذيلها لكن يرد عليها ان ظاهرها فوات وقت المغرب للناسى مع سعة وقت العشاء وهو خلاف الملة والادلة وارادة

وقت العشاء يوجب الحكم بوجوب تقديم العشاء هذا مع ان الضابط المذكور لا يخلو من اجمال لان المشبه به المشار اليه بقوله كل صلوة بعدها صلوة يحتمل ان يكون الحاضرة ويحتمل ان يكون الفائتة ووجه الشبه اما الحكم بالتقديم واما الحكم بالتاخير والمراد من ثبوت صلوة بعدها اما مشروعية صلوة بعدها ولو نفلا ادائها او اما وجوب فريضة بعدها نعم في بعض الاخبار ما يبين المراد منها وهو ما رواه الشيخ باسناده عن الحسن الصيقل قال سئلت ابا عبد الله عن رجل نسى الاولى حتى صلى ركعتين من العصر قال فليجعلها الاولى وليستانف العصر قلت فانه نسى المغرب حتى صلى ركعتين من العشاء ثم ذكر قال فليتم صلوته ثم ليقض بعد المغرب قال قلت له جعلت فداك قلت حين نسى الظهر ثم ذكر وهو في العصر يجعلها الاولى ثم يستانف وقلت لهذا يتم صلوته ثم ليقض بعد المغرب قال ليس هذا مثل ذلك ان العصر ليس بعدها صلوة وفي معناها ما عن دعائم الاسلام بزيادة قوله ان العصر ليس بعدها صلوة يعني لا يتنفل بعدها والعشاء الاخرة يصلى بعدها ما يشاء وهذا التفصيل محمول على الاولوية بشهادة التعليل فان قضاء الصلوة بعد العصر جائز اجماعا وعلى التقية ففيه دلالة على المواسعة وتفسير لما سبق من التفصيل في رواية على بن جعفر المتقدمة الا ان ظاهره متروك عندنا معاشر القائلين بعدم خروج وقت الظهر خصوصا للناسي الا اذا بقى مقدار صلوة العصر ومنها ما في غير ذلك الوقت يجب العدول عنه بحرم فالامر للاستحباب وهكذا الحكم المذكور للمغرب فانهم **ومنها** ما عن الشيخ عن اسمعيل بن هشام عن ابى الحسن في الرجل يؤخر الظهر حتى يدخل وقت العصر انه يبدأ بالعصر ثم يصلى الظهر وفيه ما تقدم منا انه لا بأس به ما هو المعروف من عدم خروج وقت الظهر الا اذا بقى مقدار صلوة العصر ومنها ما عن الصدوق والشيخ باسنادهما عن اسحق بن عمار قال لابي عبد الله يقيم الصلوة وقد صليت قال صلها واجعلها لما فات وقد يدعى اختصاص الصلوة التي صليها او لا بصورة نسيانا وجوب القضاء بعيدة نعم ظاهر الرواية الاستحباب فيمكن حملها على محتمل الفوات **الطائفة الثالثة** ما دل من الاخبار على جواز النفل اداء وقضاء لمن عليه فائتة فمن جملة تلك ما استفاض من قصة نوم النبي صلى الله عليه وآله عن صلوة الصبح حتى طلعت الشمس فقام فصلى هو واصحابه ركعتي الفجر ثم صلى الصبح ولا اشكال في دلالتها الا من جهة تضمنها نوم النبي صلى الله عليه وآله بل في بعضها ما يدل على صدور السهو ايضا منه على ما يقوله الصدوق تبعا لشيخه ابن الوليد بل من ظاهر الطبرسي في تفسير قوله تع واذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا نسبته ذلك الى الامامية في خبرها وفيه عن الله لكن الظاهر شذوذ هذا القول ومهجورية خصوصا فيما يتعلق بفعل الحرام وترك الواجبات نعم قال في الذكرى بعد ذكر رواية زرارة الدالة على نوم النبي صلى الله عليه وآله انه لم نقف على راد لهذا الخبر من حيث توهم القدح بالعصمة فيه وظاهره ان قدح مضمونها في العصمة توهم مخالف لما عليه الاصحاب ممن تعرض لذكر هذه الروايات ويؤيد ما ذكره ما عن رسالة نفي السهو للمفيد قدس سره انه قال لسنا ننكر ان يغلب النوم على الانبياء صلى الله عليه وآله في اوقات الصلوة حتى يخرج الوقت فيقضونها بعد ذلك وليس عليهم في ذلك عيب ولا نقص لانه ليس ينفك بشر من غلبة النوم ولان النائم لا عيب عليه وليس كذلك السهو لانه نقص عن الكمال في الانسان وهو عيب يختص به من اعتراه وقد يكون من فعل الساهي تارة كما يكون من فعل غيره والنوم لا يكون الا من فعل الله وليس من مقدور العباد على حال ولو كان من مقدورهم لم يتعلق به عيب ولا نقص لصاحبه لعمومه جميع البشر وليس كذلك السهو لانه يمكن التحرز منه ولانا وجدنا الحكماء يجتنبون ان يودعوا اموالهم واسرارهم من ذوي السهو والنسيان ولا يمتنعون من ايداعها من يغلبه النوم احيانا كما لا يمتنعون من ايداعها ممن يعتريه الامراض والاسقام انتهى موضع الحاجة وعن شيخنا البهائي في بعض اجوبة المسائل ان لفظ الرواية المتضمنة لنوم النبي صلى الله عليه وآله صحيحة السند وقد تلقاها الاصحاب بالقبول حتى قال شيخنا في الذكرى انه لم يجد لها رادا سوى من هذا الصدوق من الاصحاب لها شاهد صدق على انهم لا يعدون فوات الصلوات بالنوم سهوا والا لردوها كما ردوا غيرها مما هو صريح في نسبة السهو من شذ وثوقهم بها استنبطوا منها احكاما كثيرة ذكرتها في حبل المتين منها قضاء النافلة ومنها جواز النافلة لمن عليه فريضة انتهى وعن والده في رسالة منفردة منسوبة الينا ان الاصحاب تلقوا اخبار نوم النبي صلى الله عليه وآله عن الصلوة بالقبول انتهى ثم نقول انه لو نقل من جهة كثرة هذه الاخبار بجواز صدور ذلك عن النبي صلى الله عليه وآله فانا لظن عرف لم يثبت ما بالعقل ولا بالنقل امتناع ذلك عليه فلا يجوز رد الا بالاخبار بما لم يثبت امتناعه عقلا ولا نقلا ولا ادعى احد امتناعه نعم حكى عن العلامة انه قال بعد ذكر بعض الاخبار في ذلك ان حديثهم باطل لاستحالة صدور ذلك عن النبي صلى الله عليه وآله ومن رسالة نفي السهو المتقدمة بعد الاعتراف بعدم امتناعه عقلا على ما عرفت ذكر ان الخبر في هذا المعنى من جنس الخبر في السهو من الاحاد التي لا توجب علما ولا عملا وعن السيد بن طاوس انه بعد ما ذكر من بعض طرق العامة ان رسول الله صلى الله عليه وآله نام هو واصحابه في الليل الى ان طلعت الشمس فاول من استيقظ ابو بكر ثم عمر فكبر عمر تكبيرا عاليا فايقظ رسول الله صلى الله عليه وآله فامرهم بالارتحال وسار غير بعيد ثم نزل فصلى الصبح قال انظر ايها العاقل في وصفهم لعناية الله سبحانه بنبيهم وانه سبحانه لا يصح ان ينام وان جبرئيل ما كان شفقته على نبيهم دون عناية عمر حتى كان يوقظه الله او جبرئيل واذا نظرت الى رواياتهم عن محمد صلى الله عليه وآله انه تنام عينه ولا ينام قلبه وتفسيرهم لذلك بان نومه لا يمنعه من معرفة الله ونظرت في رواياتهم لو جوز قضاء ما فات تعجب كيف تم يذكرون في هذه الرواية انه اخر القضاء الى بعد الارتحال الغافل قد نام قلبه حتى لا يحس بخروج الوقت فكل ذلك يشهد بالمناقضة في رواياتهم ومقالاتهم وتكذيب نفسهم انتهى والانصاف ان نوم النبي صلى الله عليه وآله واحد المعصومين صلوات الله عليهم عن الواجب سيما اكد الفرائض نقص عليهم ينفيه ما دل من اخبارهم على كمالهم وكمال عناية الله تعالى بهم في تبعيدهم من الزلل بل الظاهر ان الله

ان هذا انقص من سهو النبي صلى الله عليه وآله عن الركعتين في الصلوة وما تقدم من رسالة نفي السهو تم بالعقل والعقلاء يشهد بكون السهو عن الركعتين في الصلوة اهون من النوم عن فريضة الصبح وان هذا النائم احق بالتعيير من ذلك الساهي بل ذلك لا يستحق تعييرا وكون نفس السهو نقصا دون نفس النوم لا يجدي كون هذا الفرد من النوم نقص لكشفه عن تقصير صاحبه ولو في المقدمات وبالجملة فصدور هذا مخالف لما يحصل القطع به من تتبع متفرقات ما ورد في كمالاتهم وعصمتهم عن القبائح منهم فعلا وتركا في الصغر والكبر عمدا وخطاء ولعله لذا تنظر في هذه الاخبار بعض المتاخرين على ما حكى عنهم منهم شيخنا البهائي بعد اعترافه بان المستفاد من كلام الشهيد المتقدم عن الذكرى تجويز الاصحاب لذلك الذي عرفت ايضا ما عن المنتهى وغيره اللهم الا ان يقال بامكان سقوط اداء الصلوة عنه صلى الله عليه وآله في ذلك الوقت لمصلحة علمها الله سبحانه فان اشتراكه صلى الله عليه وآله مع غيره في هذا التكليف الجاري ليس للدليل عليه وضعف الاخبار المذكورة حتى يوجب طرحها خصوصا بملاحظة بعض القرائن الواردة في تلك الاخبار منها قوله في رواية سعيد الاعرج ان الله تعالى انام رسول الله صلى الله عليه وآله الى ان قال وانساه في صلوته فسلم في الركعتين الى ان قال وانما فعل ذلك به رحمة لهذه الامة لئلا يعير الرجل المسلم اذا هو نام عن صلوته او سهى الخبر وقوله صلى الله عليه وآله لاصحابه لما خاطبهم نمتم بوادي الشيطان لم يقل نمنا فعلم ان النوم كان من الامة لا منه صلى الله عليه وآله ثم ان دلالة الاخبار المذكورة بعد تسليمها كغيرها من الاخبار المتضمنة لجواز النفل لمن عليه قضاء على نفي المضايقة وفورية القضاء اما دلالتها على نفي الترتيب فهي مبتنية على عدم المدرك له الا الفورية وانعقاد الاجماع المركب على ان كل من قال بالمواسعة قال بعدم الترتيب وكلاهما ممنوعان الرابع من حجج القول بالمواسعة الاجماعات المنقولة منها ما نقل عن الجعفي من نسبتها بذكره في كفاية الفاخر الى المجمع عليه ومنها ما عن المعتبر من ان القول بالمضايقة يلزم منه منع من عليه صلوات كثيرة ان ياكل وان ينام الا على الضرورة ولا يشتغل الا بالاكتساب بقوت يومه وانه لو كان لعدمهم حرم عليه الاكتساب حتى يخلو ايديهم والتزام ذلك مكابرة صرفة والتزام سوفسطائية قال ولو قيل قد اشار ابو الصلاح الحلبي الى ذلك فانا نعلم من المسلمين كافة خلافه فان ذكرنا ان اكثر الناس يكون عليهم صلوات كثيرة فاذا صلى الانسان منهم شهرين في يومه استكثره الناس انتهى ما حصله ان القول بتحريم الحاضرة في اول وقتها مع القول بجواز غيرها من الافعال مما لا يجتمعان والثاني ثابت بالاجماع على عدم احد من فقهاء الامصار في جميع الاعصار يحرم زيادة لقمة او شربة جرعة او طلب الاستراحة من غير تعب شديد والمنع من فعل العبادات الواجبة والمندوبة لمن عليه قضاء يلزم انتفاء الاول والجواب عن هذه الحجج اما عن الاولى فبان دعوى اجماع العلماء فهو واضح المنع مع ما عرفت من كثرة القائلين بالمضايقة من القدماء ودعوى الاجماع في عبارة الجعفي يمكن حملها على ان ما ذكره في كتابه مضمون الروايات المجمع عليها بل يمكن حمل قوله لا نذكر فيه الا ما اجمع عليه وصح من قول الائمة عليهم السلام ذكرنا ان كلمة من بيان للموصول واما كلام المحقق فمرجعها الى دعوى سيرة المسلمين وهي غير معلومة على وجه يجدي في المقام مع احتمال كونها ناشئة عن قلة مبالاة في الدين ولذا تراهم يشتغلون بما ذكر من المباحات مع اشتغال ذممهم بحقوق من يطالبهم مستعجلا ولو بشاهد الحال كمستحقي الصدقات الواجبة ومع اشتغال ذممهم بحقوق الله الفورية كتعلم العلم واكتساب الاخلاق الجميلة ودفع الاخلاق الرذيلة وتراهم يعاملون بيعا وشراء مع الاطفال الغير المميزة والمجانين ولا يجتنبون عن النظر الى غير المحارم زائدا على الوجه والكفين كالشعر والزند والرجل الى غير ذلك مما يطول الكلام بذكره هذا مع ان استلزام المضايقة لتحريم الامور المذكورة محل كلام في الاصول بين اعاظم الفحول فلعل السيرة المذكورة دليل على عدم الاستلزام كما تمسك بها عن بعض الاعلام في هذا المقام ومنه يظهر ما في دعوى العلامة في المختلف فالى ان نفي القول من فقهاء الامصار بحرمة ما ذكر مع اعترافه بذهاب السيد الى الحرمة كما ترى وبالجملة فالتمسك بالاجماع والسيرة في هذا المقام ليس الا لتكثير الادلة مع انه لا ينفي الترتيب الا اذا كان منوطا بالفورية ومبنيا عليها الخامس من حجج القائلين بالمواسعة لزوم الحرج العظيم الذي يشهد بنفيه الادلة الثلاثة بل الاربعة ويرد عليه ان الحرج لا يلزم الا مع كثرة الفوائت وح فان كان لزومه على وجه يرتفع به التكليف حكم بمقتضاه كما يحكم القائل بالمواسعة عند ظن طرو العجز وكما يحكم بسقوط القيام في الصلوة عند عسره فلا يتعدى الى مورد عدم لزوم الحرج لقلة الفوائت وليس المقام مما يقضي لزوم الحرج بتشريع المواسعة في جميع الافراد حتى مع عدم الحرج بان يكون لزوم الحرج مؤسسا للحكم لان ذلك انما هو فيما كان العسر في اغلب الموارد فيتبعها النادر كما في تشريع القصر في السفر للحرج وتشريع طهارة الحديد بعد ضرر ذلك وليس كل ما نحن فيه قطعا فاندفع ما يقال ان غرض المستدل ان المشقة النوعية الثابتة في فورية القضاء يقتضي بحسب الحكمة المرغبة في الشريعة السمحة السهلة نفيها مطلقا وان انتفت المشقة الشخصية في ثبوتها في بعض الاحيان هذا مع امكان معارضته بان حكمة عدم وقوع المكلف في هلكة بقائه مشغول الذمة بالفوائت بعد الموت اقتضت ايجاب المبادرة اليها اذ قلما اتفق للمكلف ان يكون عليه فوائت كثيرة لم يبادر اليها في سعة الاوقات الا وقد مات مشغول الذمة بها او باكثرها وكيف كان فهذا الدليل في الضعف كسابقه الا انه ينفي الترتيب ايضا ولو لم ينشأ من المضايقة لان مقتضاه وجوب الاشتغال بالفوائت تحصيلا للترتيب بين الحاضرة وبين ما يمكن تقديمه عليها من الفوائت بل لو لم يشتغل بها ايضا كان نفس تاخير الحاضرة حرج من جهة ضبط اواخر الاوقات بالساعات والعلامات الا اذا قلنا بان الواجب تاخير الحاضرة عن مجموع الفوائت لا عن كل فائتة حتى يجب الاشتغال بها مهما امكن فافهم والحاصل ان لزوم العسر على من كثر عليه الفوائت مسلم سواء قلنا بالمضايقة ام قلنا بلزوم الترتيب من دون المضايقة

لكن الحكم بينهما صوما حتى فى مورد عدم الحرج يحتاج الى دليل آخر والتمسك بالاجماع المركب فى غير موضعه لان الفصل فى الاحكام التكليفية بين موارد الحرج وغيرها مما لا يكره وموجود فى الشريعة لا يعلم مخالفته فى هذه المسألة لقول الامام ولو كان القطع فى بعض الموارد ممكنا الآن فلعله الفصل بين الموارد فى المسائل مما يمنع القطع غالبا فانهم ما نسبنا من كثير الموارد وهذا خلاصة ادلة القول بالمواسعة وقد عرفت ضعف اكثرها مع دلالة الكل على الترتيب خصوصا فيما عدا فوائت اليوم واما ما يمكن ان يستدل به للقول بالمضايقة فوجوه **الاول** الاصل والمراد باصالة الاحتياط اما من حيث الفورية ليقين عدم المواخذة على فضيلة التعجيل وعدم الامن منه على تقدير التاخير او مع اتفاق طرو العجز واما من حيث تيقن امتثال الحاضرة على تقدير تاخيرها عن الفائتة او ايقاعها فى ضيق الوقت والشك فى الامتثال لو قدمها على الفائتة والجواب عنه عدم وجوب الاحتياط لا من جهة الفورية ولا من جهة الترتيب لما مر فى محله من دلالة العقل والنقل على عدم المواخذة عما لم يعلم كونه منشأ الهلاكة سواء كان الشك فى التكليف الاصلى ام كان فى التكليف المقدمى كالجزء والشرط ثم انه لو قلنا بلزوم الاحتياط فى وجوب المقدمة من قبيل الجزء والشرط على ما هو مذهب جماعة وعلكنا نقول بما مر سابقا من عدم اختصاص ادلة البراءة عقلا ونقلا بالشك فى التكليف المستقل كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال او غسل الجمعة لكن وجوب الاحتياط فى التكليف الوجوبى المستقل مما لم يقل به احد من المجتهدين والاخباريين على ما ادعاه بعض الاخباريين من اختصاص الخلاف بين الاخباريين والمجتهدين فى وجوب الاحتياط وعدمه بغير هذه الصورة من صور الشبهة فى الحكم الشرعى وعلى هذا فوجوب الاحتياط من جهة الفورية ووجوب المبادرة الى القضاء بحيث احتمال العقاب على التاخير مما لم يقل به احد واما اصالة الاحتياط من جهة الترتيب على ما هو مذهب جماعة فى الشك فى الشرطية والجزئية فهى ايضا غير جارية فى المقام ولو قلنا بجريانها فى غيره لان الترتيب عند اهل المضايقة الشك فى اعتبار الترتيب على ما هو مذهب جماعة فى الشك فى الشرطية ... عند الشك فى لزوم المبادرة لاصالة البراءة عنه بالاتفاق من جهة لزوم المبادرة فالشك فى اعتبار الترتيب مسبب عن الشك فى لزوم المبادرة واذا كان المرجع عند الشك فى لزوم المبادرة لاصالة البراءة عنه بالاتفاق على ما ذكر لم يجب الاحتياط عند الشك فى اعتبار الترتيب بل المرجع الى اصالة البراءة التى هى الاصل فى الشك الذى هو منشأ هذا الشك لما تقرر فى محله من احد الاصلين اذا كان الشك فى مجراه سببا للشك فى مجرى الآخر فهو حاكم على صاحبه ولا يلتفت الى صاحبه ولذا لو شككنا فى وجوب تقديم اخراج النجاسة عن المسجد على الصلوة فيه لاجل الشك فى وجوب اخراج النجاسة الغير الملوثة منه لم يكن هناك موضع لجريان اصالة الاشتغال باتفاق من القائلين بجريانها عند الشك فى اعتبار شئ فى العبادة المامور بها والحاصل ان اصالة البراءة حاكمة على اصالة الاشتغال مع كون الشك فى مجرى الثانية مسببا من الشك فى مجرى الاولى وهذا هو الضابط فى كل اصلين متعارضين سواء كانا من جنس واحد كاستصحابين او من جنسين كما فيما نحن فيه والظاهر ان تقديم البراءة على الاحتياط فى مثل ما نحن فيه مما اتفق عليه الموجبون للاحتياط وان اختلفوا فى الاستصحابين المتعارضين اذا كان من هذا القبيل ثم ان ما نحن فيه ليس من الشك فى شرطية شئ للعبادة او جزئيته لها بل الشك فى صحة العبادة لاجل الشك فى ثبوت تكليف الزام منه فاذا انتفى باصالة البراءة فلا مسرح للاحتياط الواجب فافهم واغتنم واعلم ان جميع ما ذكرنا انما هو على تقدير تسليم الصغرى وهى ان الاحتياط فى تقديم الفائتة ولما لو اخذنا بظواهر العبارات المحكية عن جمع من القدماء كظاهر بعض الاخبار من وجوب تقديم الحاضرة وان كانت موسعا ولا اظنا قول جماعة كثيرة بثبوت الوقت الاضطرارى فلا احتياط فى المقام لكنا اطلاق وامر القضاء بناء على كونها للفور ... كما عن الشيخ وجماعة وامّا شرعا كما عن السيد مدعيا اجماع الصحابة والتابعين عليه واما عرفا كما يظهر من ادلة بعض المتاخرين والجواب منع كونه للفور لا لغة ولا شرعا ولا عرفا **الثالث** ما دل على وجوب المبادرة الى القضاء فمن ذلك قوله تعالى اقم الصلوة لذكرى فعن الطبرسى بعد ذكر جملة من معانيه وقيل معنا اقم الصلوة متى ذكرت ان عليك صلوة كنت فى وقتها ام لم تكن عن اكثر المفسرين وهو المروى عن ابى جعفر وعن الفقيه اذا نسيت صلوة ثم ذكرتها فصلها اذا ذكرتها قال كثير من المفسرين انه فى الفائتة لقول النبى من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها ان الله تعالى يقول اقم الصلوة لذكرى وفى رواية زرارة عن ابى جعفر انه قال اذا فاتتك صلوة فذكرتها فى وقت اخرى فان كنت تعلم انك اذا صليت التى فاتتك كنت من الاخرى فى وقت فابدأ بالتى فاتتك ان الله عز وجل يقول واقم الصلوة لذكرى انتهى ومثلها فى تفسير الاية صحيحة اخرى لزرارة الواردة فى حكاية نوم النبى صلى الله عليه واله وفيها قوله من نسى شيئا من الصلوة فليصلها اذا ذكرها ان الله تعالى يقول واقم الصلوة لذكرى ومنها الاخبار الدالة على الامر بالقضاء عند الذكر مثل ما تقدم فى تفسير الاية ومثل ما عن السرائر فى الخبر المجمع عليه بين جميع الامة من نام عن صلوة او نسيها فوقتها حين يذكرها ومثل رواية حماد عن نعمان الرازى قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل فاته شئ من الصلوات فذكرها عند طلوع الشمس وعند غروبها قال فليصلها عند ذكرها ورواية يعقوب بن شعيب عن الرجل ينام عن العشاء حتى تطلع الشمس ايصلى حين يستيقظ او ينتظر حتى تنبسط الشمس قال يصلى حين يستيقظ الى غير ذلك مما هو بهذا المضمون ومثل ما دل من الاخبار على ان عدة صلوات يصلين على كل حال منها صلوة فاتتك تقضيها حين تذكر وتقريب الاستدلال بالاية والروايات ان توقيت فعل الصلوة بوقت الذكر ظاهر فى وجوب ايقاعها فى ذلك الوقت فهو وقت للواجب لا لمجرد الوجوب كما فى قول القائل ادخل السوق عند طلوع الشمس او الزوال وافعل كذا حين تقدم زيد ونحو ذلك وحملها على الاستحباب مخالف للظاهر خصوصا ظاهر الاية حيث ان قوله اقم الصلوة مطلقا على قوله فاعبدنى الصريح فى الوجوب وكذا حملها على مجرد الاذن فى المبادرة دفعا لما عسى ان يتوهم الحظر عنها فى بعض الاوقات التى نهى عن الصلوة فيها تنزيها او تحريما ومنها ما دل على عدم جواز الاشتغال بغير القضاء مثل صحيحة ابى ولاد الواردة فى حكم المسافر القاصد للمسافة الراجع

من قصده قبل تمامها وفى اخرها فان كنت لم تسر فى يومك الذى خرجت فيه بريدا فان عليك ان تقضى كل صلوة صليتها بالقصر بتمام من قبل ان تبرح من مكانك وصحيحة زرارة عن رجل صلى بغير طهور او نسى صلوة او نام عنها قال يقضيها اذا ذكرها من ليل او نهار فاذا دخل وقت صلوة ولم يتم ما فاته فليقض ما لم يتخوف ان يذهب وقت هذه الصلوة التى قد حضرت وهذه احق بوقتها فاذا قضاها فليصل ما قد فاته مما قد مضى ولا يتطوع بركعة حتى يقضى الفريضة كلها والجواب اما عن الاية فبانا ان ابيت الآية فبانا ... لانها بنفسها على فورية القضاء ... حفظ العناد اذ لا ظهور فيها الا فى خطاب موسى باقامة الصلوة فان قوله لذكرى يحتمل ان يكون قيدا للكلام الامرين اعنى قوله فاعبدنى واقم الصلوة خصوصا بعد ملاحظة ان فى نسيان مثل موسى لصلوة الفريضة بل نومه عنها كلاما تقدم سطر منه فى نوم النبى واللام فيه يحتمل وجوها وكذا الذكر وبالجملة فمع دلالة الاية بنفسها على المدعى بحسب فهمنا مما لا يحتاج الى بيان وجوه اجمال الاية وبعضها ولذا لم يحك عن احد من المفسرين من يفسرها بخصوص الفائتة حتى يمكن حمل الامر فيها على الفور وان اريد دلالتها بضميمة ما ورد فى تفسيرها من الروايات المتقدمة المستشهد بها فيها على وجوب القضاء عند التذكر منعنا دلالتها لان الرواية الاولى عامية والصحيحة الاخرى لزرارة مع اشتمالها على نوم النبى صلى الله عليه واله المشتملة على ما ينافى الفورية من ارتحال النبى صلى الله عليه واله واصحابه عن منامهم بعد الاستيقاظ وتقديم نافلة الفجر بل الاذان والاقامة بل تقديم الانتقال لمراعاة النبى للتجنب عن وادى الشيطان وقد تأخير نافلة الفجر عن فريضتها وقد ترك الاذان والاقامة على عدم استحباب المبادرة الى القضاء على وجه يكون له مزية على المستحبات المذكورة واما الرواية الاولى لزرارة فلا دلالة فيها الا على تعذر كون الامر للفور وقد عرفت منعه سابقا فهى لا تدل الا على الامر بتقديم الفائتة الواحدة على الحاضرة واين هذا من القول بالمضايقة ووجوب المبادرة وبطلان الحاضرة لو قدمها على الفائتة وان تعلقت ولما الاخبار غير صحيحتى ابى ولاد وزرارة فهى بين مسوقات لبيان اصل وجوب قضاء المتروك لعذر ومسوقات لبيان عدم اختصاص القضاء بوقت دون وقت فى مقام دفع توهم مرجوحيته فى بعض الاوقات مع انه لو سلم دلالتها على الفور فهى بنفسها لا تستلزم الترتيب الا اذا قلنا باستلزام الامر بالشئ النهى عن ضده او عدم الامر به كما ان ما دل بظاهره على الترتيب لا يستلزم وجوب المبادرة كما عرفت سابقا نعم لو ثبت اجماع مركب امكن الاستدلال بما دل على احدهما على الاخر بضميمة الاجماع وهو غير ثابت وبهذا يمكن دفع الاستدلال بالصحيحتين الاخيرتين اعنى صحيحتى ابى ولاد وزرارة مع ان دلالة صحيحة ابى ولاد على المطلب موقوفة على القول بوجوب قضاء الصلوات المقصورة اذا بدا له عن السفر قبل اتمام المسافة وهو مع انه مما لم يقل به احد مخالف لصحيحة زرارة الاخرى الصريحة فى نفى الاعادة على من رجع عن قصد السفر بعد الصلوة قصرا فالمتجه حمل الرواية على الاستحباب فلا تدل على وجوب المبادرة واما صحيحة زرارة فهى كبعض الاخبار الاتية عمدة ادلة هذا القول وربما يجاب عنها بان اطلاق السؤال منها فيها يقتضى حمل القضاء فى الجواب على مطلق الاداء كما استعمل فيه فى اخر الخبر فلا يكون الغرض الا ايجاب الفعل وقت الذكر وهو ضعيف لمخالفته ظاهر السؤال فضلا عن ظواهر فقرات الجواب لان الفوت عن الصلوة ونسيانها لا يصدق عرفا بل ولا لغة الا اذا نام او نسى فى مجموع الوقت ويتلوه فى الضعف حمل السؤال على كونه عن وقت القضاء مع العلم باصل وجوبه فيكون الجواب بيان الرخصة فى القضاء فى اى ساعة ذكرها ولو فى اوقات يكون فعل الصلوة فيها مطلقا او فى الجملة مرجوحة كما اذا دخل وقت الفريضة وكما بعد صلوة العصر والفجر ويؤيده قوله فى صحيحة اخرى لزرارة فى اى ساعة ذكرتها ولو بعد صلوة العصر ووجه الضعف ان يكون السؤال عن وقت القضاء مع الفراغ عن اصل وجوبه ممنوع ومخالفة لظاهر السؤال كما لا يخفى فالاحسن تسليم ظهور الرواية بنفسها فى وجوب المبادرة وحملها على ما ذكرنا من بيان تعميم وقت الرخصة او على الاستحباب بمعونة ظهور بعض ما تقدم من اخبار المواسعة وربما يشهد للاول كثرة الاخبار الواردة فى اوقات قضاء النوافل والفرايض فى مقام السؤال عن تعيين وقت القضاء ويظهر ذلك لمن لاحظ كتاب الوسائل فى باب عدم كراهة القضاء فى وقت من الاوقات ثم لو سلم دلالتها على المبادرة لم يكن فيه دلالة على الترتيب الا اذا قلنا بكون الامر بالشئ مستلزما للنهى عن ضده الخاص ولعدم الامر به او قام اجماع مركب فى البين وكلاهما ممنوعان **الرابع** من ادلة هذا القول ما دل على الترتيب وتقديم الفائتة فى الابتداء والعدول من الحاضرة اليها فى الاثناء مثل صحيحة زرارة عن ابى جعفر اذا نسيت صلوة او صليتها بغير وضوء وكان عليك قضاء صلوات فابدأ باولهن فاذن لها واقم ثم صلها ثم صل ما بعدها باقامة اقامة لكل صلوة وقال قال ابو جعفر فان كنت قد صليت الظهر وقد فاتتك الغداة فذكرتها فصل الغداة فى اى ساعة ذكرتها ولو بعد العصر ومتى ما ذكرت صلوة فاتتك صليتها وقال اذا نسيت الظهر حتى صليت العصر فذكرتها وانت فى الصلوة او بعد فراغك فانوها الاولى ثم صل العصر فانما هى اربع مكان اربع وان ذكرت انك لم تصل الاولى وانت فى صلوة العصر وقد صليت منها ركعتين فانوها الاولى ثم صل الركعتين الباقيتين وقم فصل العصر وان كنت قد ذكرت انك لم تصل العصر حتى دخل وقت المغرب ولم تخف فوتها فصل العصر ثم صل المغرب وان كنت قد صليت المغرب فقم فصل العصر وان كنت قد صليت من المغرب ركعتين ثم ذكرت العصر فانوها العصر ثم قم فاتمها بركعتين ثم تسلم ثم تصلى المغرب وان كنت قد صليت العشاء الاخرة ونسيت المغرب فقم فصل المغرب وان كنت ذكرتها وقد صليت من العشاء الاخرة ركعتين او قمت فى الثالثة فانوها المغرب ثم سلم ثم قم فصل العشاء الاخرة وان كنت قد نسيت العشاء الاخرة حتى صليت الفجر فصل العشاء الاخرة وان كنت ذكرتها وانت فى الركعة الاولى او الركعة الثانية من الغداة فانوها العشاء ثم قم فصل الغداة واذن واقم وان كانت المغرب والعشاء قد فاتتاك جميعا فابدأ بهما قبل ان تصلى الغداة ابدأ بالمغرب ثم العشاء فان خشيت ان يفوتك الغداة ان بدأت بهما فابدأ بالمغرب ثم صل الغداة ثم صل العشاء

فان خشيت ان يفوتك الغداة ان بدئت بالمغرب فصل الغداة ثم صل المغرب والعشاء ابدأ باولهما لانهما جميعا قضاء ايهما ذكرت فلا تصلها الا بعد شعاع الشمس قلت لم ذلك قال لانك لست تخاف فوتها ورواية صفوان بن يحيى عن ابي الحسن قال سئلته عن رجل نسي الظهر حتى غربت الشمس وقد كان صلى العصر قال كان ابو جعفر وكان ابي يقول ان امكنه ان يصليها قبل ان يفوته المغرب بدأ بها والا صلى المغرب ثم صليها ورواية ابي بصير عن رجل نسي الظهر حتى دخل وقت العصر قال يبدأ بالظهر وكذلك الصلوة تبدأ بالتي نسيت الا ان يخاف ان يخرج وقت الصلوة فيبدأ بالتي انت في وقتها ثم تصلي التي نسيت ورواية زرارة المتقدمة في تفسير الاية ورواية البصري قال سئلت اباعبدالله عن رجل نسي صلوة حتى دخل وقت صلوة اخرى فقال اذا نسي الصلوة او نام عنها صلاها حين يذكرها فاذا ذكرها وهو في صلوة بدأ بالتي نسي وان ذكرها مع امام في صلوة المغرب اتمها بركعة ثم صلى المغرب ثم صلى العتمة بعدها الخبر ورواية معمر بن يحيى قال سئلت اباعبدالله عن رجل صلى على غير القبلة ثم تبين له القبلة وقد دخل وقت صلوة اخرى قال يصليها قبل ان يصلي هذه التي دخل وقتها الا ان يخاف فوت التي دخل ومنها المحكي عن دعائم الاسلام قال روينا عن جعفر بن محمد عليهما السلام انه قال من فاتته صلوة حتى دخل وقت صلوة اخرى فان كان في الوقت سعة بدأ بالتي فاتت وصلى التي هو منها في وقت وان لم يكن من الوقت الا مقدار ما يصلي التي هو في وقتها بدأ بها وقضى بعدها التي فاتت والمحكي عن كتب الاصحاب مرسلا عن النبي صلى الله عليه وآله انه لا صلوة لمن عليه صلوة ولا ريب في انه يصدق على المكلف قبل تنجز الحاضرة عليه مشروعيتها له انه عليه صلوة فينفي مشروعية الحاضرة وتعلقها في ذمته بمقتضى الرواية ولا يجوز قلب الاستدلال بها فيما اذا فرض تذكر الفائتة بعد تنجز الحاضرة عليه كما لا يخفى ما في الثلاث من والجواب اما عن صحيحة زرارة الطويلة فبان مواضع الدلالة منها فقرات احديها قوله وان كنت قد ذكرت انك لم تصل العصر حتى دخل وقت المغرب ولم تخف فوتها فصل العصر ثم صل المغرب الخبر ولا يخفى على المتأمل فيها ظهورها في تضيق وقت المغرب وفواتها بزوال الحمرة والا لم يناسب التفصيل بفرض نسيان العصر الى دخول المغرب بين خوف فوات المغرب وعدمه وح فلا ينهض الرواية دليلا على المضايقة بناء على ما هو المشهور بين المتأخرين من كون زوال الحمرة آخر وقت الفضيلة دون الاجزاء فتعين حمل الامر على الاستحباب وكون ادراك فضيلة المغرب اولى من المبادرة الى الفائتة بحكم مفهوم القيد في قوله ولم تخف فوتها الثانية قوله وان كنت قد صليت من المغرب ركعتين والظاهر ان الحكم بالعدول في هذه الفقرة مقيد كالحكم السابق بعدم خوف فوت وقت المغرب وحاصل الحكمين انه اذا لم يخف فوت المغرب فقدم العصر ابتداء او عدولا اليها في اثناء المغرب فيكون مفهوم القيد في قوله ولم يخف فوتها مقيدا لانتفاء الحكمين عند خوف وقت فضيلة المغرب فيكون الراجح عند خوف فوت وقت الفضيلة تقديم الحاضرة وهذا مخالف للقول بالمضايقة فلا محيص عن حمل الامر بالعدول على الاستحباب **الثالثة** قوله وان كنت قد ذكرتها يعني العشاء الآخرة وانت في الركعة الاولى او الثانية من الغداة الخ والانصاف ظهور دلالة هذه الفقرة بنفسها على وجوب العدول لكنه لا ينفع بعد وجوب حمل الامر بالعدول عن المغرب الى العصر على الاستحباب اذ يتعين ح من جهة عدم القول بالفصل حمل الامر بالعدول من الفجر الى العشاء ايضا على الاستحباب اللهم الا ان الاستحباب بعيد عن السياق من جهة ان الامر في الصحيحة بالعدول من العصر الى الظهر ومن العشاء الى المغرب للوجوب قطعا فرفع اليد عن الظهور المتقدم في وقت المغرب اولى **الرابعة** قوله وان كانت المغرب والعشاء قد فاتتاك الى قوله فابدأ بالمغرب فحاله كحال الامر بالعدول عن الغداة الى العشاء في حمله على الاستحباب بقرينة ما سبق لعدم القول بالفصل بين تذكر فوات العصر في آخر وقت فضيلة المغرب وبين تذكر العشاء فقط او مع المغرب في وقت صلوة الفجر وحاصل الجواب عن هذه الصحيحة ان الاستدلال بها مبنية على القول بكون آخر وقت اجزاء المغرب زوال الحمرة فاذا لم نقل بهذا سقط الاستدلال بجميع الفقرات الاربع ثم هذا مع ان قوله في آخر الرواية تعليلا لتأخير القضاء الى ذهاب الشعاع بانك لست تخاف فوتها ظاهر في عدم فورية القضاء فلو تمت دلالة الفقرات على الترتيب فلا يستلزم الفورية لمنع الاجماع المركب بل الظاهر ان جمع الامام عليه السلام في الحكم بالترتيب بين الحاضرتين وبين حاضرة وفائتة امارة على ان مناط الترتيب في الكلام واحد فليس لفورية القضاء لو قلنا بها دخل في الترتيب كما يزعمه اهل المضايقة ثم لو سلم الاجماع المركب كان التعليل المذكور قرينة اخرى على استحباب الترتيب فافهم هذا مع ان الخبر مشتمل على بعض الاحكام المخالفة للاجماع مثل العدول عن اللاحقة الى السابقة بعد الفراغ منها ومثل النهي عن القضاء الا بعد شعاع الشمس ومما ذكرنا في الجواب عن هذه الصحيحة من ابتناء الاستدلال على ضيق وقت المغرب يجاب عن رواية صفوان بن يحيى ونظيره يجاب عن رواية ابي بصير فان الظاهر من قوله نسي الظهر حتى دخل وقت العصر ابتناء الجواب على تعدد اوقات الظهرين والعشائين وح فقوله يبدأ بالتي نسيت الا ان يخاف ان يخرج وقت الصلوة خروج الوقت المختص بها فلو نسي العصر عند خوف وقت المغرب المغاير لوقت العشاء وجب البدئة بالمغرب ثم بالعصر وهذا مما لا نقول به وحمل وقت العصر على المقدار الذي يسع الفعل من آخر الوقت مخالف للظاهر قطعا واما رواية معمر بن يحيى فالامر يدور بين تقييدها بصدق الاستدبار وحملها على الاستحباب او حمل الوقت على ما تقدم في رواية ابي بصير فلم يبق الا رواية زرارة الضعيفة بالقسم بن عروة ورواية البصري الضعيفة بمعلى بن محمد ورواية الدعائم المجهول السند والنبوي المرسل **والجواب عنها** بعد الاغماض عن سندها او عن سوابقها بعد تسليم ظهور دلالتها انها معارضة بما تقدم من الاخبار الظاهرة في عدم اعتبار الترتيب بل في الامر بتقديم الحاضرة وهي اكثر عددا واصح سندا واظهر دلالة لامكان حمل هذه على الاستحباب وليس في تلك الاخبار مثل هذا الحمل فاذا تعارضت ثم لو سلمنا التكافؤ فالمرجع الى اطلاقات الاصول الدالة على عدم اعتبار الترتيب وعدم وجوب المبادرة ويترجح القول بعدم الترتيب في الفائتة الا

الجمهور

الجمهور علماء العامة كذا نسب اليهم وحكى انه مذهب الاربعة عدا الشافعي رحمه الله ايضا بناء على ان المحكي عنه اولوية الترتيب ان لم نقل بوجوبه فالاخبار الدالة على رجحان تقديم الحاضرة مخالفة للفتوى الاربعة **الخامس** من الادلة الاجماعات المنقولة من اساطين القدماء كالشيخ المفيد قدس سره حيث حكى عنه انه قال في رسالة نفي السهو ان الخبر المروي في نومه عن صلوة الصبح متضمن خلاف ما عليه عصابة الحق لانهم لا يختلفون في ان من فاتته صلوة فريضة فعليه ان يقضيها في اي ساعة ذكرها من ليل او نهار ما لم يكن الوقت مضيقا لفريضة حاضرة واذا كان يحرم ان يؤدي فريضة قد دخل وقتها ليقضي فرضا فانه كان خطر النوافل عليه اولى مع الرواية عن النبي انه لا صلوة لمن عليه صلوة يريد به لا نافلة لمن عليه فريضة انتهى وكالشريف ابي الحسين الحسن بن محمد بن ناصر الرسي في المسئلة التاسعة عشر من الرسيات التي سئل عنها السيد المرتضى قال اذا كان اجماعنا مستمرا على وجوب تقديم الفائت من فرائض الصلوة على الحاضر منها الى آخر ما ذكره وقد اقره السيد على هذه الدعوى والشيخ في محكي الخلاف والسيد في الغنية والحلي في السرائر في بحث المواقيت وحكى عن الشهيد في غاية المراد انه قال في شأن المعول في هذه المسئلة المهمة بخلاف الاستدلال الا ان ذلك مما الحقته الامامية على خلفائهم سلفا وخلفا بعد عصر واجمعت عليه ولا يعتد بخلاف نفر يسير من الخراسانيين فان ابني بابويه والاشعريين كسعد بن سعد وسعد بن عبد الله صاحب كتاب الرحمة ومحمد بن علي بن محبوب صاحب كتاب نوادر الحكمة والقميين اجمع عاملون بالاخبار المتضمنة للمضايقة لانهم ذكروا انه لا يحل رد الخبر الموثوق برواته وحفظتهم الصدوق ذكر ذلك في كتاب من لا يحضره الفقيه وخريت هذه الصناعة رئيس الاعاجم ابو جعفر الطوسي مودع احاديث المضايقة في كتبه مفت بها والمخالف فيها ذا عرفنا باسمه ونسبه بعض خلافه انتهى وهذه الاجماعات المحكية مع كون كل منها بمنزلة خبر صحيح عالي السند معتضد بالشهرة المطلقة كما عن كشف الالتباس خصوصا بين القدماء كما عن الروض وغيره وعن ذكره وشرح غيرهما لنسبتها الى الاكثر وعن كشف الرموز وغيره نسبته الى الثلثة واتباعهم والجواب ان حكاية الاجماع مع وجود القول بالخلاف ممن عرفت من القدماء والمتأخرين لا تنهض حجة الا على مدعيها لو فرض احتمال الصدق وقوة احتمال استناد القطع الى ما لا ينبغي ان يوجب القطع واحتمال ارادتهم من الاجماع على الحكم الاجماع على المبنى الذي يستنبط منه هذا الحكم بزعم المدعي كان يكون دعوى السيد الاجماع على المضايقة باعتبار كون دلالة الامر على الفور عندهم اجماعيا او باعتبار الاجماع على العمل باخبار وجوب قضاء المنسي اذا ذكرها الدالة بزعمهم على ان وقت الذكر متعين لوقت القضاء فلا يجوز التأخير عنه ولا يجوز فعل الحاضرة فيه وقد اطلعنا على موارد من هذا القبيل مما يتضح ما يدعي الاجماع واما ما يفهم ذلك من ظاهر كلامه ومن الموارد التي علم استناد المدعي الى ما لا ينبغي ان يفيد القطع ما تقدم من كلام الحلي في هذا المقام من دعوى اجماع القميين والاشعريين على الحكم لاجل مقدمتين احديهما ذكر الثقات روايات المضايقة والثانية بنائهم على وجوب العمل بما يروونه من اخبار الثقات ويكفي في رده بعد النقض بان الثقات رووا اخبار المواسعة ايضا بلفظ المحكي عن غاية المراد ان هؤلاء المجمعين رووا اخبار المواسعة ايضا الحل بما عن المفيد في جواب مسائل عن عمل من تدعيه طرق العلم بالاخبار المسندة في كتب الصدوق ومن انه انما يحكي ما سمع نقل ما حفظ ولم يضمن العهدة في ذلك واصحاب الحديث ينقلون الغث والسمين وليسوا باصحاب نظر وتفتيش انتهى **السادس** ما عن المحقق في المعتبر من مقال الاستدلال لهذا القول من ان الفوائت يترتب فيترتب على الحاضرة وحكي في توجيهه وجهان احدهما ان الفوائت يترتب في القضاء الترتيب نفسها وحيث تقدم ان منها على زمن الحاضرة فيتقدم عليها ايضا الثانيهما ان الحاضرة لو كانت فائتة وجب تأخيرها عما فات قبلها فكذا اذا كانت حاضرة وقد يرد الوجهان بانه قد يكون لسبق احدهما في الفوات وعدمه مدخلية بعضها على بعض من جهة الوقت مدخلية في وجوب الترتيب لذلك يجب الحاضرة عند ضيقها ثم يجب تأخيرها بعد فوتها المتأخر عن ضيقها فلا يكون ترتب الاداء في اليومية سببا مستقلا في وجوب غاية الترتيب ومجرد احتمال ذلك لا يكفي في الاستدلال **اقول** لا ريب في ضعف الوجهين لما ذكر ولغيره نعم يمكن توجيهه بان المراد ان الترتيب بين الفوائت يكشف عن ان ذلك لاجل تقدم كل زمنه على لاحقها قبل تحقق فوت تلك اللاحقة فحيث كانت اللاحقة حال حضور وقتها متأخرة عن الفائتة استصحب هذا الاشتراط بعد فواتها فمنشأ الترتيب في الفوائت الترتيب بين الفائتة والحاضرة ولا ينافي ذلك تقديم الحاضرة عند ضيق وقتها لانه تقديم عارضي لما هو مؤخر بالذات ويمكن الاستدلال لما ذكر باطلاق ادلة وجوب قضاء ما فات فانها تدل باطلاقها على الاكتفاء بفعل الفائت ولو اعتبر في الفائتة اللاحقة تأخرها عن السابقة كان ذلك تقييدا لتلك الاطلاقات بخلاف ما لو كان اعتبار تأخرها حين كونها حاضرة فانه لا يلزم من ذلك تقييد في تلك الاطلاقات لان فعل ما فات بجميع شرطه واجزائه المعتبرة قبل الفوات لا يتحقق الا بتأخيرها عن السابقة هذا ولكن يندفع بان التقييد لازم اما في اطلاق الحاضرة فلا يحتاج الى تقييد اطلاق ادلة القضاء اذ لم يعتبر فيها ح امر زائد على ما اعتبر فيها حال الاداء واما بتقييد ادلة القضاء باشتراط تأخر اللاحقة عن سابقتها من غير اعتبار هذا الشرط في القضاء وحيث لم يثبت التقييد في احدهما بالخصوص وعلم من الخارج وجوب الترتيب بين الفوائت بانفسها اقتصر عليه ويرجع في حكم الحاضرة الى الاصول نعم لو ثبت وجوب تقديم الفائتة على الحاضرة امكن الاستدلال في مسئلة الترتيب بين الفوائت بانفسها بناء على ما ذكر من دلالة ادلة وجوب قضاء ما فات على اعتبار جميع ما اعتبر في الاداء في القضاء هذا خلاصة الكلام في ادلة القولين المشهورين المواسعة المطلقة والمضايقة المطلقة وقد عرفت ان القول بالمواسعة وعدم وجوب الترتيب لا يخلو عن قوة خصوصا فيما زاد على الفائتة الواحدة اذ لم يكن فيما تقدم من اخبار المضايقة ما يتضمن لزوم ترتيب الحاضرة على الفائتة المتعددة الا ذيل صحيحة زرارة الطويلة الآمرة بتقديم المغرب والعشاء الفائتين على الفجر بقي هنا امور **الاول** انه على القول بعدم وجوب الترتيب هل يستحب تقديم الفائتة او تقديم الحاضرة وجهان بل قولان والاقوى التفصيل

بين

بين صورة ضيق وقت الفضيلة للحاضرة الذي قيل بكونه هو الوقت للمختار فالمستحب تقديم الحاضرة وبين غيرها فيستحب تقديم الفائتة اما استحباب تقديم الحاضرة في صورة ضيق وقت فضيلتها فلعموم ادلة تأكد رجحان عدم تأخير الحاضرة عن ذلك الوقت الا من عذر وعلة حتى قيل بتعينه للمختار مضافا الى الروايات الدالة على ذلك في خصوص الصحيحة الطويلة المتقدمة في مسألة تقديم المغرب الحاضرة على العصر الفائتة بعد حمل الوقت فيها على وقت الفضيلة وكذا رواية صفوان المتقدمة فيمن نسي الظهر الى ان غربت الشمس وانه يصلي الظهر ان لم يخف فوت المغرب وكذا رواية ابي بصير المتقدمة فيمن نسي الظهر حتى دخل وقت العصر فراجع ولاحظ ولاجل هذه الاخبار الخاصة يحمل ما دل باطلاقه على الامر بتقديم الفائتة في سعة المحمول على الاستحباب بناء على القول بالمواسعة على ارادة سعة وقت الفضيلة دون مطلق الوقت مثلا لم يوجد في المقام خبر يدل على الامر بتقديم الفائتة مع ضيق وقت الفضيلة ودعوى مواضعته للاحتياط للخروج عن خلاف من اوجب التقديم معارضة بموافقة تقديم الحاضرة في هذه للاحتياط للخروج به عن خلاف من جعل وقت الفضيلة وقتا اختياريا مع ان اهل المضايقة قائلون بهذا القول كالشيخين والعماني والحلبي فهم قائلون بوجوب تقديم الحاضرة في هذه الصورة مضافا الى ما عرفت في نقل الاقوال من ظهور فتاوى بعض بوجوب تقديم الحاضرة واما استحباب تقديم الفائتة مع سعة وقت الفضيلة او بعد فواته فلما تقدم من الاخبار التي استند بها اهل المضايقة من الامر بتقديم الفائتة او العدول من الحاضرة اليها المحمول على الاستحباب واما ما تقدم في بعض اخبار المواسعة من اطلاق تقديم الحاضرة فمحمول على صورة ضيق وقت الفضيلة وعن فواته ثم انه لا ينافي ما ذكرنا من استحباب تقديم الفائتة الاخبار الدالة على استحباب المبادرة الى اول الوقت لانها بين دالة على استحباب اتيان الفريضة في اول الاول وهذا يجامع تقديم الفائتة وبين دالة على استحباب المبادرة في اول الوقت فالاولى التي ينافيها تقديم الفائتة الا انه لا بأس بالحكم باستحباب الامرين المتنافيين فان جل المستحبات كذلك انما يتفوت تنافيهما ثم ان المحكي عن الصدوق من استحباب تقديم الحاضرة بقول مطلق في اخبار العدول عنها الى الفائتة اذ الظاهر منها ان العدول راجح ومعناه رجحان تقديم الفائتة الا ان يكون رجحانه مختصا بالمذكر في الاثناء او يكون الامر لمجرد بيان الجواز وكيف كان فلا بد من حمله على التعبد لا لاجل رجحان تقديم الفائتة وهو بعيد وهذا انما يضعف القول باستحباب تقديم الحاضرة مطلقا فحمل الامر بتقديم الفائتة على مجرد بيان جواز الاشتغال بالقضاء في وقت الفريضة دفعا للتوهم عدم جوازه الناشي من بعض الاخبار المانعة للنافلة او مطلق الصلوة او خصوص بعض الفرايض كالكسوفين في وقت اليومية الا ان حمل اخبار العدول على الجواز بعيد جدا **الثاني** انا اذا قلنا بالفورية والترتيب فلا اشكال في وجوب الاشتغال بالحاضرة عند ضيق وقتها ولو كان بما هو ضروري للمعيشة والظاهر انه لو كان للانسان ضروريات يمكن الاشتغال بها بعد الحاضرة وقبلها لم يجب تأخير الصلوة عنها لان تأخيرها الى وقت ضيقها ليس للتعبد انما هو لئلا يزاحم الفائتة والمفروض سقوط التكليف بها ح لان الوقت بقدر الفعل الضروري والحاضرة وكذا لو سقط عنه الفائتة بعد دخوله كما اذا بقي من وقت الظهر مقدار عشر ركعات وعليه رباعية فانه لو اشتغل بها فاتت عنه ركعتان من العصر نعم لو اخذ باطلاق قوله لا صلوة لمن عليه صلوة كان مقتضاه الاقتصار على المتيقن من وقت الاشتغال **الثالث** انه لا اشكال في ترجيح الحاضرة على الفائتة في اخر وقتها المضروب لادائها بالذات او بالعرض كطرو حيض او فقد طهور وهل يرجح عليها اذا ضاق وقت اصل الفعل بحيث يظن انه لا يتمكن منها اصلا ولو قضاء كما اذا ظن دنو الوفاة ثم لا صرح بعض محققي من عاصرناهم بالترجيح وبانه مما لا كلام فيه لجعله كضيق وقت الاداء وفيه نظر لان الحاضرة انما رجحت على الفائتة عند ضيق وقتها للنص بما علم من اهمية الحاضرة بالنسبة الى المبادرة الى الواجبات الاخر ويتعين ترك المبادرة اليها واما ترجيح فعل الحاضرة على اصل فعل الفائتة بان يدور الامر بين ترك الحاضرة اداء وقضاء وترك الفائتة راسا فلم يعلم له وجه الا اطلاق النص الدال على ان الحاضرة احق بوقتها لكنه منصرف الى صورة التمكن بعد ذلك من القضاء واما اذا علم ان عمره لا يفي الا بفعل احدهما فدعوى دخوله في الاطلاق قابلة للمنع نعم لا يبعد ان يستفاد من الادلة اهمية فعل الفرائض في وقتها من جميع ما عداها من حقوق الله مع ان الاحتياط يقتضيه لدوران الامر بين التعيين والتخيير اذ ينبغي القطع بعدم وجوب ترجيح الفائتة في هذه الصورة **الرابع** صرح بعض بانه لا كلام في ان تضيق الفائتة على القول به ليس كتضيق الحاضرة في وجوب الاقتصار على اقل ما يحصل به الامتثال والتحقيق ان ادلة فورية القضاء ان استفيد منها وجوب الاشتغال بالقضاء عن غيره في مقابل الاشتغال بغيره عنه فهو كما ذكر فيجوز له الاتيان في الفائتة مطلقا بجميع المستحبات الصلوتية كالقنوت والاذان والاقامة وغيرها مما يستحب في اثناء الصلوة او في اولها وان استفيد منها وجوب الاشتغال بها مع التمكن عقلا وشرعا فيجوز مع الاتيان بجميع المستحبات الصلوتية اذا لم يجب بعد هذه الصلوة فائتة اخرى والا لم يجز لتفويتها المبادرة الى الاشتغال بالفائتة المتاخرة وان استفيد منها وجوب المبادرة الى تحصيل المامور به في اول اوقات امكانه لم يجز الاشتغال بشيء من المستحبات ووجب الاقتصار على اقل الواجب في الفائتة مطلقا وحيث ان عمدة ادلة المضايقة عند اهلها دلالة الامر على الفور فهو يقتضي الوجه الثالث لان فعل المستحبات والاداب في الفائتة السابقة يوجب التاخير في الاخرى مضافا الى ان مقتضى فورية اصل الواجب وجوب تحصيله في اول اوقات امكان حصوله الا ان يقال بعد ثبوت التخيير بين افراد المامور به المختلفة في الطول والقصر يكون المراد المسارعة الى التلبس بالفعل من غير التفات الى زمان الفراغ عنه الذي هو زمان حصول المامور به في الخارج كما اذا وجبت الكفارة المخيرة بين الخصال فورا فان ذلك لا يوجب وجوب اختيار العتق على صوم شهرين اذا كان يحصل في زمان اقل من الصوم وفيه انه مسلم اذا كان المامور به هي الامور المخيرة شرعا اما اذا كان التخيير عقليا فمنشأه حكم العقل بملاحظة كون كل من الافراد مما يتحقق به اتيان المامور به على الوجه

الذي امر به فاذا لم يتحقق اتيانه على النحو الذي اريد في ضمن بعض الافراد فلا يحكم العقل بجواز اختيار ذلك البعض ولذا لا يجوز اذا امر المولى باحضار شيء فورا الا بمقدمات الفرد الذي لا يحصل الا بعد مضي زمان طويل وكذا التلبس بفرد لا يحصل تمام وجوده في الخارج الا بعد زمان طويل نعم لو قامت القرينة على ان الفورية راجعة الى التلبس بالمامور به لا الى تحصيله في الخارج صح الاكتفاء بالمبادرة الى التلبس وان لم يفرغ الا بعد زمان يمكن الفراغ عن فرد اخر قبله لكنه خلاف ظاهر الصيغة المفيدة للفور نعم لو ادعي ظهور هذا المعنى من الاخبار الدالة على وجوب الاشتغال بالفريضة الفائتة عند ذكرها وانه اذا دخل وقت الحاضرة ولم يتمها فليشتغل بها بناء على تمامية دلالتها على الفور لم يكن بعيدا خصوصا مع ملاحظة تصريح الشارع بعدم سقوط الاذان والاقامة وعدم التعرض لوجوب الاقتصار على اقل الواجب مع ما للقاضي عن اعتقاد اتحاد الاداء والقضاء حتى في الاداب الخارجة والمستحبات الداخلة فافهم ولو لم يكن ذلك لو كان المستند في الفورية الاجماع المحقق او المحكي المنصرف الى فورية الاشتغال فانه يسهل دعوى عدم اخلال المستحبات بالفورية المنعقد عليها الاجماع هذا كله بالنسبة الى المستحبات واما الاجزاء والشروط الاختيارية فليست منافية للفورية حتى يجب تركها مراعاة للتعجيل لان الواجب هو تعجيل الفعل المستجمع للاجزاء والشرائط اذ الطلب انما يعرض الفعل بعد ملاحظة تقييده بها فلا يجوز ترك السورة مثلا مراعاة للفورية كما تترك عند ضيق الوقت وكذا تطهير الثوب والبدن او التطهير بالماء فلا يجوز التيمم كما يجوز عند ضيق الوقت وهكذا هذا مع التمكن منها واما لو لم يتمكن منها فان لم يرج التمكن فلا اشكال في وجوب التعجيل اما مع ظن التمكن فهل يراعى الفورية فيجب البدار او يراعى تلك الاجزاء والشروط فيجب الانتظار وجهان بل قولان من ان الفورية لا يضاف ضيقها غاية الامر عدم التمكن في هذا الزمان من تلك الاجزاء والشروط فيسقط لاطلاق ما دل على سقوطها عند العجز عنها بل ولو قيل بعدم فورية القضاء كان لمجرد الامكان كافيا في صحة الفعل حين تعذر الشرط اذ لا صارف عنه بعد اختصاص ادلة اعتبار ذلك الشرط بحال التمكن ولذا صرح في نهاية الاحكام وكشف اللثام و الجعفرية وشرحها وامثالها مع قولهم بعدم فورية القضاء بجواز المبادرة حال التعذر نعم عن الثلثة الاخيرة استثناء ما لو فقد الطهارة فاوجبوا التاخير بل عن الاولين والاخير عدم استحباب التاخير لذي العذر المتيقن من المساقة الفعل الظاهر ومن ان الواجب هو الفعل المستجمع للاجزاء والشروط والعجز المسقط لاعتبار الاجزاء والشروط الاختيارية هو العجز عن امتثال الامر الكلي وعدم التمكن راسا من اتيانه بتلك الشروط وهذا هو الذي يحكم العقل بخروجه عن الخطاب باتيان الفعل المستجمع فيحكم بكفاية الفعل الفاقد للشرط المتعذر في حق هذا الفرد العاجز واما من يتمكن من الاتيان بالفعل المستجمع في الزمان المستقبل فهو داخل تحت القادرين لا دليل على كفاية الفعل الفاقد لبعض الشرائط في حقه فيكون هذا الشخص العاجز عن الشرط في الحال القادر عليه في الاستقبال عاجزا عن المامور به في الحال قادرا عليه في الاستقبال فيجب عليه ترتيب زمان المقدم على المامور به و دعوى انه يستكشف من الاطلاق الامر الشامل لهذا الشخص كونه مكلفا بالفعل في هذا الزمان فيكشف عن سقوط الشرط بالنسبة اليه مدفوعة بان الامر اذا تعلق بالفعل المستجمع للشرائط فاطلاقه تابع لعلة تمكن المكلف عن المامور به فاذا فرض عجزه في زمان خرج عن الاطلاق نعم لو فرض دليل دال ولو بالاطلاق على ان مجرد العجز عن الشرط في جزء من اجزاء وقت الواجب مسقط لاعتباره في ذلك الجزء تعين بقاء التكليف بالفعل في ذلك الجزء من الزمان فيأتي به بحسب الامكان لكن هذا لا ضابط له فقد يوجد في بعض الشروط ولا يوجد في الاخر والكلام في ان مجرد العجز في جزء من الزمان يوجب سقوط اعتباره لينبغي اطلاق الامر الشامل لذلك الجزء سليما عن التقييد بذلك الشرط **الخامس** انه لو كان عليه فوائت ولم يسع الوقت الا لفعل الحاضرة وبعض تلك الفوائت فقد عرفت انه يجب تقديم ذلك البعض على الحاضرة عند اهل المضايقة بناء على ان اشتراط الترتيب ينحل الى شروط متعددة عند تعدد الفوائت فالممكن منها لا يسقط بالمتعذر لان الشرط تقديم المجموع من حيث المجموع حتى يسقط اعتباره عند تعذر الجميع مع احتمال هذا ايضا وقد تقدم ذلك في الجواب عن دليل العسر والحرج وح فهل يجب تقديم ما امكن تقديمه وان افضى الى اخلال الترتيب بين الفوائت

مثلا اذا كان عليه ظهر وصبح وذكرهما في وقت لا يسع الا للحاضرة وصلوة الصبح فهل يجب تقديم صلوة الصبح على الظهر
وان لزم اخلال الترتيب بينهما وبين الظهر الفائتة او يجب تقديم الحاضرة ليوقع الفوائت على ترتيبها
فيدور الامر بين اهمال الترتيب بين الحاضرة وبعض الفوائت وبين اهمال الترتيب بين نفس الفوائت
مقتضى القاعدة الاول لان الترتيب انما يعتبر بين الحاضرة وبين الفائتة المستجمعة
لجميع شرائطها التي منها ترتبها فالمقدم على الحاضرة هي صلوة الصبح المتاخرة شرعا
عن سابقتها فافهم **السادس** لو كانت الفائتة مرددة بين اثنين او ازيد بحيث يجب
تكرارها من باب المقدمة ولم يسع الوقت الا للحاضرة وبعضها
فهل يجب تقديم ما امكن من المحتملات ام لا وجهان لا
يخفى الترجيح بينهما على الخبير بالقواعد هذا
اخر ما تيسر تحريره على الاستعجال
مع تشويش البال

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **وبعد** فمما اشتهر في السنة الفقهاء من زمان الشيخ ره الى زماننا قضية كلية يذكرونها في مقام الاستدلال بها على ما يتفرع عليها كانها بنفسها دليل معتبر او مضمون دليل معتبر وهي ان من ملك شيئا ملك الاقرار به فيجب ان نتكلم في مؤداها ومقدار عمومها وفيما يمكن ان يكون وجها لثبوتها والمقصود الاصلي الانتفاع بها في غير مقام اقرار البالغ الكامل على نفسه اذ يكفي في ذلك المقام ما اجمع عليه نصا وفتوى من نفوذ اقرار العقلاء على انفسهم لكن لا ينفع ذلك في اقرار الصبي فيما له ان يفعله واقرار الوكيل والولي على الاصيل فلا وجه لما يخيله بعض من ارجاع هذه القاعدة الى قاعدة اقرار العقلاء وينبغي الا ذكر كلمات من ذكرها بعينها او بما يرادفها ثم نتبعه بذكر مرادهم منها بمقتضى ظاهرها او بمعونة قرينة استدلالهم بها في الموارد الخاصة **فنقول** مستعينا بالله قال شيخ الطائفة قدس سره في مسئلة اقرار العبد المأذون في التجارة قال وان كان في المال المقر به يتعلق بالتجارة مثل ثمن المبيع وارش المعيب وما اشبه ذلك فانه يقبل اقراره لان من ملك شيئا ملك الاقرار به الا انه ينظر فيه فان كان الاقرار بقدر ما في يده من مال التجارة قبل وقضى منه وان كان اكثر كان الفاضل في ذمته يتبع به اذا اعتق انتهى وحكى هذا عن الحلي في السرائر ساكتا عليه مع ان من دأب الحلي عدم المسامحة فيما لا يرتضيه وعن القاضي في المهذب انه اذا اقر المريض لمكاتب لعبده في حال الصحة بانه قبض مال الكتابة صح اقراره وعتق العبد لان المريض يملك القبض فيملك الاقرار به مثل الصحيح وقال المحقق في الشرائع لو كان في يد العبد مال فاذن له في التجارة فاقر بما يتعلق بها صح لانه يملك التصرف فيملك الاقرار ويؤخذ ما اقر به مما في يده انتهى فقد استدل على تقديم قول الوكيل في التصرف بانه اقر بما له ان يفعله ونحوه العلامة في القواعد في تلك المسئلة وصرح بهذه القضية في باب الاقرار وصرح في جهاد التذكرة بسماع دعوى المسلم انه امن الحربي في زمان يملك امانه وهو ما قبل الاسر مدعيا عليه الاجماع ونحوه المحقق في الشرائع تبعا للمبسوط من دعوى الاجماع وذكر فخر الدين في الايضاح في مسئلة اختلاف الوصي والمولى عليه ان الاقوى ان كل من يلزم فعله وانشاؤه غيره كان اقراره بذلك ماضيا عليه وهذه الكلية وان كانت اخص من القضية المشهورة الا ان الغرض من ذكرها الاستشهاد بتصريحهم على ارادة نفوذ اقرار المالك للتصرف على غيره والاضطرار بتلك القضية في غير هذا المقام وذكر الشهيد في قواعده كل من قدر على انشاء شيء قدر على الاقرار به الا في مسائل اشكلت منها ان ولي المرأة الاجباري لا يقبل قوله وكذا ما في الوكيل اذا اقر بالبيع او قبض الثمن او الشراء او الطلاق او الثمن او الاجل واذا اقر بالرجعة في العدة لا يقبل منه مع انه قادر على انشائها وقيل يقبل انتهى وفي تقييد الولي بالاجباري احتراز عن الولي الاختياري فانه لا اشكال في قبول اقراره عليها ولا خلاف بين العامة والخاصة على ما يظهر من التذكرة ويلوح من الشيخ في مسئلة دعوى الوكيل فعل ما وكل فيه ثم تأمل فيه جامع المقاصد على ما سيأتي قال في التذكرة لو اقر الولي بالنكاح فان كانت ثيبة لم يقبل اقراره عندنا لانتفاء الولاية واما عند العامة فينظر ان كان له انشاء النكاح المقر به عند الاقرار من غير رضاها قبل اقراره لقدرته على الانشاء وللشافعية وجه آخر انه لا يقبل حتى يساعده المرأة كالوكيل اذا ادعى انه اتى بما هو وكيل فيه ولو لم يكن له انشاء النكاح المقر به عند الاقرار من غير رضاها لم يقبل انتهى ويظهر منه الجزم بالتفصيل بين الولي الاختياري وغيره في مسئلة ادعاء كل من العاقدين على الولي سبق عقده على المرأة فيبطل اللاحق هذا ما حضرني من موارد تعبير الفقهاء بهذه العبارات او ما يرادفها او ما هو اخص منها ولا اظنك ترتاب بعد ذلك في فساد ما يتخيل من مساوات هذه القاعدة لقاعدة الاقرار حتى يستدل عليها به فلنرجع الى تفسير القضية فنقول ان المراد بملك الشيء السلطنة عليه فعلا فلا يشمل ملك الصغير لامواله لعدم السلطنة الفعلية نعم يملك بعض التصرفات المالية مثل الوصية والوقف والصدقة فهو داخل في عموم القضية ولهذا اطبقوا على الاستناد اليها في صحة اقرار الصغير بالامور المذكورة والدليل على ارادة السلطنة الفعلية مضافا الى مقتضى اللغة كما لا يخفى هو عموم لفظ الشيء للاعيان والافعال مثل التصرفات فلا يمكن حمل الملك على الاعيان الا يشمل ملك الصغير لامواله بل الظاهر ان لفظ الشيء يراد به خصوص الافعال اعني التصرفات على ما يقتضيه ظاهر الاقرار به لان المقر به حقيقة لا يجوز ان يكون من الاعيان وقولهم الاقرار اخبار بحق لازم معناه الاخبار بثبوته لا الاخبار بنفسه اذ المخبر به لا يكون عينا ثم التسلط على التصرف اعم من ان يكون اصالة او وكالة او ولاية والمراد من ملك الاقرار به التسلط عليه والمراد من الاقرار به اما معناه اللغوي وهو اثبات الشيء وجعله قارا سواء اثبته على نفسه او على غيره واما معناه الظاهر عند الفقهاء وهو الاخبار بحق لازم على المخبر فيختص بما اثبته على نفسه ويخرج منه دعوى الوكيل والولي الحقا على موكله والمولى عليه وشهادته لغيره عليهما وعلى هذا المعنى فيساعد الاقرار بهذا المعنى وان كان اوفق بظاهر الاقرار في كلمات المتكلمين بالقضية المذكورة الا انه خلاف صريح استنادهم اليها في موارد دعوى الوكيل والولي والعبد المأذون على غيرهم كما سمعت مفصلا فلا بد من ارادة المعنى اللغوي مع ان الظهور المذكور قابل للمنع كما يشهد به استعمالهم الاقرار في الاقرار على الغير ثم الظاهر من القضية وقوع الاقرار بالشيء المملوك حين كونه مملوكا وان ملك الاقرار بالشيء تابع لملك ذلك الشيء حدوثا وبقاء على ما يقتضيه الجملة الشرطية الدالة عند التجرد من القرينة على كون العلة في الجزاء هو نفس الشرط لا امر آخر ولعل هذا ونحوه وما ذكرنا صريح جماعة منهم المحقق حيث اختار في الشرائع عدم قبول اقرار المريض بالطلاق في حال الصحة بالنسبة الى الزوجة لتمنعها من الارث وبعض التحرير على عدم سماع اقرار العبد المأذون في التجارة بعد الحجر عليه بدين يسنده الى حال الاذن

وقال ايضا وكل من لا يتمكن من انشاء شيء لا ينفذ اقراره فيه ولو اقر المريض بانه وهب وقبض في حال الصحة لم ينفذ من الاصل انتهى وقد تقدم منه في التذكرة التصريح بذلك في مسئلة اقرار الولي بالنكاح في زمان البلوغ انشائه وقد نص الشهيد على ذلك ايضا وفي المسالك تبعا عن نهاية المرام تقييد قبول اقرار العبد المأذون بما اذا كان حال الاذن وهو ظاهر الشيخ ومن عبر بعبارته في العبد المأذون من انه يقبل اقراره ويؤخذ الدين مما في يده فان ظاهره عدم زوال الاذن بل هو صريحه في مسئلة الجهاد المتقدمة وعلى هذا فالحكم في مثل اقرار المريض بالهبة او الطلاق البائن حال الصحة هو نفوذ اقراره بالنسبة الى اصل الهبة والطلاق لانه مالك له حال المرض لا خصوص الهبة والطلاق المقيدين بحال الصحة المؤثرين في نفوذ الهبة من الاصل ومنع ارث الزوجة منه نعم صرح في ط بعدم ارث الزوجة في مسئلة الطلاق وظاهره تقديم قول الاقرار المالك لما بعد زوال الملك ويمكن حمله على ان اقراره اذا قبل في اصل الطلاق قبل في قيوده لان الطلاق في حال المرض له يقع باختياره فلا معنى لقبوله الا الحكم بوقوعه في زمان يحتمله ويؤيده ان مقتضى ما ذكرنا نفوذ الاقرار بالطلاق المقيد بالصحة بالنسبة الى بعض احكامه وهي البينونة دون بعض آخر مثل الارث لا الحكم بوقوع طلاق في حال المرض فالظاهر ان مستند الشيخ قدس سره عموم نفوذ اقرار المقر على ما ملكه ولو في الزمان الماضي لا على هذا التفكيك في الاقرار بين القيد والمقيد ومما يظهر منه عموم القاعدة لما بعد زوال ملك التصرف فخر الدين في الايضاح في مسئلة اختلاف الولي والمولى عليه بعد الكمال حيث رجح قول الولي وقال ان الاقوى ان كل من يلزم فعله غيره يمضي اقراره بذلك عليه ما لم يعلم ما سيأتي منه من عدم نفوذ اقرار الزوج بالرجعة في العدة وان اعتبرنا من حيث كونه انشاء لا اخبارا فهذا معنى ملك الشيء ويحتمل ان يكون هي السلطنة المطلقة بان يكون مستقلا فيه لا يزاحمه فيه احد فيختص بالمالك الاصيل والولي الاجباري ويحتمل ان يراد به مجرد القدرة على التصرف فيشمل الوكيل والعبد المأذون وهذا هو الظاهر من موارد هذه القضية في كلماتهم والمراد بملك الاقرار به اذا كان اصيلا واضح وان كان غير اصيل كالولي والوكيل فيحتمل امور **الاول** السلطنة على الاقرار به بمعنى ان اقراره ماض مطلقا ويكون كاقرار ذلك الغير الذي يتصرف المقر عنه وله حتى انه لا يسمع منه بينة على خلافه فضلا عن حلفه على عدمه وهذا المعنى وان كان بحسب الظاهر انسب بلفظ الاقرار الا انه يكاد يقطع بعدم ارادته **الثاني** ان اقراره به نافذ بالنسبة الى الاصيل كنفوذ اقراره وان لم يترتب عليه جميع آثار اقراره فالتعبير بالاقرار من حيث انه لما كان في التصرف نائبا عنه وكان كل تصرف صادر عنه كالصادر عن نفسه فالاخبار به كانه خبر صادر عن نفسه فجعله كفعله ولذا اطلق عليه الاقرار ولا فرق بين ان يقع هناك دعوى وبين ان لا يكون ولا بين ان يكون الدعوى مع ذلك الاصيل او مع ثالث وح فلو اخبر الوكيل بقبض الدين من الغريم فاخباره يكون بمنزلة البينة للغريم على الاصيل لو ادعى عليه بقاء الدين وكذا اخبار الولي بالتزويج اذا انكرت المرأة على الزوج التزويج وكذا لو ادعى البائع على الاصيل شراء وكيله المتاع بازيد مما يقر به الاصيل فيشهد له الوكيل **الثالث** ان يراد بقبول قوله بالنسبة الى الاصيل لو انكره فيختص بالنزاع الواقع بينهما فلا تعرض فيه لقبول قوله بالنسبة الى الاصيل لو كانت الدعوى ترجع على ثالث حتى يكون كالشاهد الثالث على الاصيل وبهذا يجمع بين حكم المحقق والعلامة بتقديم قول الوكيل فيما اذا ادعى على الموكل اتيان ما وكل فيه معللين بانه اقر بما له ان يفعله وتقديم قول الموكل فيما اذا ادعى الوكيل شراء العبد بمائة وادعى الموكل شراءه بثمانين معللين بان الموكل غارم انتهى ومعنى ذلك ان الوكيل لا يريد ان يدفع عن نفسه شيئا وانما يريد ان يثبت لغيره حقا على موكله فهو بمنزلة الشاهد على الموكل ويبقى الفرق انما يعتبر اقراره بما له ان يفعله فيما يتعلق بغيره قال في ط اذا وكل رجلا على قبض دين له من غريمه فادعى عنه قبضه منه وسلمه او تلف في يده وصدقه من عليه الدين وقال الموكل لم يقبضه وقال قوم القول قول الموكل مع يمينه ولا يقبل قول الوكيل ولا المدين الا ببينة لان الموكل مدع للمال على المدين دون الوكيل لانه يقول انا لا استحق عليك شيئا الا انك لم تقبض المال وانه باق على المدين ولذا اذا حلف المدعي طالب المدين ولا يثبت بيمينه على الوكيل شيء فاذا كان كذلك كان بمنزلة ان يدعي من عليه الدين دفع المال اليه وهو ينكره فيكون القول قوله فكذا هنا وهذا اقوى واذا وكله بالبيع والتسليم وقبض الثمن فباع وسلم المبيع وادعى قبض الثمن وتلفه في يده او دفعه اليه فانكر الموكل ان يكون قبضه من المشتري كان القول قول الوكيل مع يمينه لان الوكيل مدعى عليه لانه يدعي عليه انه سلم المبيع ولم يقبض الثمن فصار ضامنا فالقول قوله لان الاصل انه امين وانه لا ضمان عليه ويخالف المسئلة الاولى بان المدعى عليه فيها هو الذي عليه الدين وهو الخصم فاذا جعلنا القول قول الموكل لم يوجب على الوكيل غرامة وفي المسئلة الثانية يوجب غرامة فكان القول قول الوكيل انتهى والمسئلة الاولى نظير ما ذكره المحقق والعلامة في اختلاف الوكيل والموكل في الثمن من ان الوكيل لا يدعي عليه شيء بل يريد تغريم الموكل هذا لكن المحقق في الشرائع تنظر في الفرق بين المسئلتين الذي ذكره في ط قال في ط اذا اذن له في شراء عبد وصفه فاشتراه بمائة ثم اختلف هو والموكل فقال الموكل اشتريته بثمانين وقال الوكيل اشتريته بمائة والعبد يساوي مائة قيل فيه قولان احدهما انه يقبل قول الوكيل كما يقبل قوله في التسليم والتلف والثاني لا يقبل قوله عليه لانه يتعلق بغيره وكل ما اختلفا فيه مما يتعلق بحق غيرهما من بائع او مشتر او صاحب حق فانه على قولين والاول اصح انتهى ثم ان معنى الملك في الموضوع اما ان يكون هي السلطنة المستقلة او مجرد ان له ذلك فعلى الاول يختص بالمالك الاصيل والولي الاجباري وعلى الثاني يشمل الوكيل والعبد المأذون ايضا ولا يخفى ان ظاهر الفقهاء بل كلهم هو الثاني ويؤيده تعبيرهم بان له ان يفعل كذا فله الاقرار به وقولهم من يقدر على انشاء شيء يقدر على الاقرار به ومن يلزم فعله غيره يلزم اقراره به عليه واما ملك الاقرار فيحتمل ان يراد به السلطنة المستقلة المطلقة بمعنى انه لا يزاحمه احد في اقراره وانه نافذ على كل احد وان يراد به مجرد ان له الاقرار به فلا سلطنة

مطلقة له فيمكن ان يزاحمه من يكون له ايضا سلطنة على الفعل فيكون ملك الاقرار بالشيء على نحو السلطنة على ذلك الشيء فليس للبنت البالغة الرشيدة
بناء على ولاية الاب عليها مزاحمة الولي في اقراره كما ليس لها مزاحمته في اصل الفعل وكذا اذا قامت البينة على اقرار الاب بعين صغر الطفل بتصرف فيه او في ماله
فليس له بعد البلوغ مزاحمته وهذا بخلاف الموكل فانه يزاحم الوكيل في اقراره كما يزاحمه في اصل التصرف اذا عرفت ما ذكرنا في معنى القضية فاعلم ان محل الاقرار
لا يمكن ان يكون منشأ لهذه القاعدة اما اولا فلان محل الاقرار لا يدل الا على ترتيب الآثار التي يلزم على المقر دون غيرها مما يلزم غيره فاذا قال للكبير البالغ
العاقل انه ابنه فلا يترتب عليه الا ما يلزم على المقر من احكام الابوة ولا يلزم على الولد شيء من احكام البنوة نعم لو ترتب على الآثار اللازمة على المقر آثار لازمة
على غيره ثبت على غيره فلو كان الابن المذكور ممن ظاهره الرقية للمقر فيسقط ضمنا حق الغير المتعلق باموال مثل نفقة واجب النفقة ودين الغريم لان
مثل ذلك تابع للمال حدوثا وبقاء فهو من قبيل الوجوب المشروط بشيء يكون المكلف مختارا في ايجاده واعدامه لا من قبيل الحق المانع عن الاعدام كحق المرتهن
والمفلس ونحو ذلك فانه حق لصاحبه نظير الملكية للمالك فهذا الحق كالشركة والحاصل انه لا دليل الاقرار لا ينفع في اقرار الوكيل والعبد والولي على غيرهم
واما ثانيا فلان جل الاصحاب قد ذكروا هذه القضية مستندا لصحة اقرار الصبي بما يصح منه كالوصية بالمعروف والصدقة ولو كان المستند فيها ادلة الاقرار
لم يجز ذلك لبنائهم على خروج الصبي من حديث الاقرار لكونه مسلوب العبارة بحديث رفع القلم وكيف كان فلا ريب في عدم استنادهم في هذه القضية الى حديث
الاقرار بعد تبادر الاجماع على القضية المذكورة بمعنى ان استدلال الاصحاب بها يكشف عن وجود دليل معتبر لو عثرنا به لم نعدل عنه وان لم يكشف عن الحكم
الواقعي وهذه الدعوى انما يصح مع عدم ظهور خلاف او تردد منهم فيه لكن تردد بعضهم في بعض المقامات على الالتزام بها او التردد فيها فهذا العلامة
في التذكرة رجح تقديم قول الموكل عند دعوى الوكيل قبل العزل التصرف ولم يذكر ذلك في التحرير وتبع المحقق في تقديم دعواه نقصان الثمن عما يدعيه الوكيل
ويظهر من فخر الدين في الايضاح عدم قبول دعوى الزوج في العدة الرجوع وجعل نفس الدعوى رجوعا وتردد في ذلك في مواضع من القواعد الاستشكال
في دعوى الزوج الرجعة وانكر المحقق هذه القاعدة راسا حيث تردد في قبول اقرار العبد المأذون وفي قبول قول الولي في تزويج بنته لو انكرت بل ولو
تنكر لجهلها بالحال قال في جامع المقاصد في شرح قول العلامة قدس سره لو قيل للولي زوجت بنتك من فلان فقال نعم فقال الزوج قبلت صح بعد تحقق
العبارة ما لفظه ولو صرح بارادة الاقرار بلا انه زوجها في نفس الامر اذا لم يكن مطابقا للواقع وهل يحكم بظاهر بالنسبة الى البنت فيه احتمال وينبغي ان يكون
القول قولها بيمينها ظاهرا اذا ادعت كذب الولي في اقراره وهل لها تحليفه فيما بينها وبين الله اذا لم تعلم بالحال فيه نظر ينشأ من ان الكلام في نفوذ الاقرار
في حق الغير ولولا ذلك لمنعنا دعوى الاستدانة وانشاء بيع امواله ويمكن ان انشاء النكاح في وقت ثبوت الولاية ففعله هو مسلط عليه فينفذ فيه اقراره في
الشامل لذلك انتهى ثم قال في شرح قول العلامة ان المقر ينهما مطلق ومحجور فالمطلق ينفذ اقراره في كل ما يملك تصرفه ما حاصله ان هذه القضية لا تنقض
بعدم سماع دعوى الوكيل فيما وكل فيه لانها شهادة وليست باقرار لان الاقرار اخبار بحق لازم للمخبر وظاهر هذا الكلام ان هذه الكلية المراد من القضية من ملك
مختصة باقرار المالك بما يتعلق بنفسه لا غيره هذا ولكن الانصاف ان القضية المذكورة في الجملة اجماعية بمعنى انه لم يعد من الاصحاب من ردها كليا الا
وقد عمل بهذه القضية في بعض الموارد بحيث يعلم انه لا مستند له سواها فان من ذكرنا خلافهم انما خالفوا في بعض موارد القضية وعملوا بها في موارد
اخر فان المحقق الثاني وان ظهر منه الخلاف فيما ذكرنا من الموارد الا انه وافق الاصحاب في اقرار الصبي بما له ان يفعله مستندا في جامع المقاصد الى هذه الكلية
مع انه لا يمكن الاستناد الى غيرها لان حديث الاقرار يختص بالصبي والمجنون لعدم العبرة بكلامهما في الانشاء والاخبار والعلامة وان ظهر منه المخالفة في بعض
الموارد حتى في مسألة اقرار الصبي بما له ان يفعله واقرار العبد فيما يتعلق بالتجارة على ما في التذكرة الا انه صرح في كثير من الموارد بالاستناد الى القاعدة
كما في اقرار الولي الاجباري بالعقد على المولى عليه وجزم بسماع الدعوى عليه معللا بانه لو اقر لنفع المدعي لان اقراره ماض بل تقدم منه دعوى الاجماع على قبول
دعوى المسلم امان الحربي في زمان ملك الامان وكذا فخر الدين حيث اكثر من العمل بهذه القاعدة وظهور المخالفة منه في مسألة الاقرار غير مضر مع امكان
ان يكون مراده عدم الحاجة في تلك المسألة الى تلك القاعدة لان مجرد الاخبار بالرجعة رجوع من غير حاجة الى الحكم بمضي اقراره فان الشيء مستند الى اسبق
سببيه فاذا كان الاصل الاخبار بالشيء انشاء المعنى لحال لم يحتج الى اثبات صدق المخبر بدليل خارج وكيف كان فلم نجد فقيها اسقطه عن الاستقلال
بالتمسك لكن الاجماع على الاستناد اليه في الجملة انما ينفع لو علمنا ان اهماله لبعض الموارد من حيث وجود المعارض اما اذا ظهر او احتمل كون الاهمال
من جهة تفسير القضية بما لا يشمل تلك الموارد واختلفوا في التفسير على وجوه لا يكون مورد متفق عليه يتمسك فيه بهذه القضية لم ينفع الاتفاق
المذكور فان ظاهر العلامة في التذكرة في مسألة اقرار الصبي عدم نفوذه مع عدم العبرة بكلامه حتى فيما له ان يفعله فالمراد بالموصول عنده في قضية من
ملك هو البالغ العاقل وكذا ظاهره فتواه في القواعد بان المريض لو اقر بعتق اخيه وله عم فانه ينفذ اقراره من الثلث فان الظاهر ان مراده حجب الاخ
العم في مقدار الثلث من التركة لا مثل العتق وهذا المحقق الثاني يسلم شمول القضية للصبي لكن ينكر شمولها للاقرار على الغير كما تقدم من عبارته
حتى في الولي الاجباري الذي يظهر من العلامة في التذكرة عدم المخالف فيه من العامة والخاصة فاذا لم يكن اقرار الصبي او الاقرار على الغير مما اتفق على
شمول القضية واقرار البالغ العاقل على نفسه داخل في حديث الاقرار لم ينفع القضية المجمع عليها في الجملة في مورد من موارد الحاجة الا ان يبنى على

عدم العبرة بمخالفة العلامة في التذكرة في شمول القضية للصبي مع ان عبارتها لا تخلو عن الحاجة الى التأمل مع رجوعه عن هذا في سائر كتبه مع دعوى الاجماع
على قبول دعوى المسلم امان الحربي في حال ملكه للامان وظاهر انه ليس مستنده الا القضية المذكورة ولذا يظهر من بعضهم دعوى الاتفاق على ان من صح
صلحه الصبي ووصيته حكم بمضي اقراره فيهما وعلى عدم العبرة بمخالفة المحقق الثاني في شمول القضية للاقرار على الغير لان الظاهر ثبوت الاتفاق من غيره
على سماع اقرار من ملك على غيره تصرفا عليه خصوصا اذا كان وليا اجباريا عليه بحيث لا يملك المولى عليه التصرف وقد سمعت ان الظاهر من التذكرة اتفاق
العامة والخاصة على سماع اقرار الولي الاجباري بتزويج المولى عليه ويؤيده استقرار السيرة على معاملة الاولياء بل مطلق الوكلاء معاملة الاصيل في
اقرارهم كتصرفاتهم هذا غاية التوجيه لتصحيح دعوى الاجماع في المسألة لا تخلو بعد عن الشبهة فاللازم تتبع مدرك آخر لها حتى يكون استظهار الاجماع
عليها مؤيدا لها وجابرا لضعفه او وهنه ببعض الموهنات ولا بد ان يعلم ان المدرك لها لا بد ان يكون جامعا لوجه اعتبار قول الصبي فيما له ان يفعل حتى يحكم
على ادلة عدم سماع اعتبار كلام الصبي في الانشاء والاخبار الحاكمة على حديث الاقرار واعتبار اقرار الولي والوكيل على الاصيل حتى يحكم على ادلة عدم سماع
اقرار المقر على غيره لكونها دعوى محتاجة الى البينة لا اقرارا على النفس ومن هنا يظهر ان التمسك بادلة قبول قول من ائتمنه المالك بالاذن او الشرع
بالامر وعلى جواز اتهامه غير صحيح لانها لا ينفع في اقرار الصبي والرجوع فيه الى دليل آخر لا يجري في الوكيل والولي يخرج القضية من ان العلة في قبول الاقرار
كونه مالكا للتصرف المقر به هذا مع انه لو كان مدرك القضية قاعدة الائتمان لم يتجه الفرق بين وقوع الاقرار في زمان الائتمان او بعده مع ان جماعة
صرحوا بالفرق فان قولهم ان من لا يتمكن من انشاء شيء لا ينفذ اقراره فيه ليس المراد منه عدم نفوذ اقراره بفعل ذلك في زمان عدم التمكن اذ لا معنى لعدم
النفوذ هنا الا عدم ترتب اثر على المقر به بل المراد عدم نفوذ الاقرار بفعل حين التمكن من الفعل ولذا فرع في التحرير على القضية المذكورة انه لو اقر المريض
بانه وهب واقبض حال الصحة نفذ من الثلث وصرح فيه ايضا في غير بعدم نفوذ اقرار العبد المأذون بعد الحجر عليه بدين اسنده الى حال الاذن
وقد عرفت ما في جامع المقاصد والتذكرة والحاصل ان بين هذه القاعدة وقاعدة الائتمان عموما من وجه وهنا قاعدة اخرى اشار اليها فخر الدين على ما نقل من
الايضاح بان كل ما يلزم فعله غيره يمضي اقراره بذلك الفعل على ذلك الغير ظاهرا ولو بقرينة الاستناد اليها في قبول قول الوصي وامين الحاكم اذا اختلفا
مع المولى عليه زاعما انه مضى الاقرار على الغير ولو بعد زوال الولاية فان اريد من نفوذ قول المقر على الغير مجرد مضيه ولو من جهة نصب المالك او الشارع
له كانت اخص مطلقا من القاعدتين لشموله تولي النكاح الاجباري على المرأة وان اريد لزومه عليه ابتداء السلطنة عليه كاولياء القاصرين في المال والنكاح
كانت اعم من وجه من كل من القاعدتين لاجتماع الكل في اقرار ولي الصغير ببيع ماله وافتراق قاعدة الائتمان عنها في اقرار الوكيل بعد العزل وافتراق القضية
من ملك في اقرار الصبي بما له ان يفعل وافتراق ما في الايضاح باقرار الولي الاجباري بعد زوال الولاية بالنكاح في حالها ثم انه يمكن ان يكون الوجه في القضية
المذكورة ظهور اعتبار الشارع وبناء ان من يملك احداث تصرف فهو غير متهم في الاخبار عنه حين القدرة عليه والظاهر صدقه ووقوع المقر به وان كان
هذا الظهور متفاوت الاقرار قوة وضعفا بحسب قلة قدرة المقر فعلا على انشاء المقر به من نحو توقف على مقدمات غير حاصلة وقت الاقرار كما في قول الزوج
قاصدا به الاخبار مع قدرته عليه بقصد الانشاء وعدم قدرته لفوات بعض المقدمات لكنه قادر على تحصيل المقدمات وفعلها في الزمان المتأخر كما اذا اقر
بالدين في زمان له الاستدانة شرعا لكنه موقوف على مقدمات غير حاصلة فان الظاهر هنا ايضا صدقه وان امكن كذبه باعتبار بعض الدواعي لكن دواعي
الكذب المحتملة في اقرار العبد المعزول عن التجارة الممنوع عن الاستدانة ولو تأملت هذا الظهور ولو في اضعف افراده وجدته اقوى من ظهور حال
المسلم في صحة فعله بمعنى مطابقته للواقع بل يمكن ان يدعى ان حكمة اعتبار الشارع والعرف لاقرار البالغ العاقل على نفسه ان الظاهر ان الانسان
غير متهم فيما يخبر مما يكون عليه لا له ونفي التهمة اقرار العقلاء اشار اليه حيث اضاف الاقرار الى العقلاء تنبيها على ان العاقل لا يكذب على نفسه
غالبا ولا نعلم بعهد من الشارع اضافة الاسباب الى البالغ العاقل وان اختص السبب الا انه اكتفى عن ذلك في جميع الاسباب القولية والفعلية بحديث
رفع القلم فالصبي المجاز له بعض التصرفات مثل الوقف ونحوه ولم يكن اقراره مظنة للكذب كان مقبولا ولما كان بعض الاقارير بحسب نوعه
لا ظهور له في الصدق لم يعتبره الشارع كما في الاقرار المتعارف لاقامة رسم القبالة وكما في اقرار المريض مطلقا او اذا كان متهما ويؤيده ان بعض الفقهاء
قد يحكم بسماع الاقرار وان تضمن دفع دعوى الغير مستندا الى عدم كونه متهما كما في اقرار مالك العبد بعتقه بعد انعتاق الحاكم عليه باعتاقه مثلا ذلك
فان الشيخ قدس سره حكم في ط بسماعه لكونه غير متهم لانه لا يريد العبد ولا يريد الثمن فيسمع دعواه وان تضمنت دفع النفقة عن نفسه وليس الغرض
ترجيح هذا القول في هذه المسألة بل الغرض تقريب ان عدم اتهام المخبر في خبره يوجب تقديم قوله ومرجعه الى تقديم هذا الظاهر على الاصل كما في
نظائره من ظهور الصحة في فعل المسلم ونحوه من الظواهر هذا ولكن الظهور المذكور ولا
حجية فيه بنفسه حتى يقدم على مقابله من الاصول والقواعد المقررة
بل يحتاج الى قيام دليل عليه او استنباطه
من ادلة بعض القواعد الاخر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلم على محمد وآله اجمعين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **قاعدة في نفي الضرر** والكلام يقع تارة في معناها واخرى في مدركها وبيان حالها مع الادلة المعارضة لها فالذي ثالثة في بعض ما يتفرع عليها مما صنونا الفقهاء مستدلين عليها بها ولا بد اولا من ذكر الاخبار التي عثرنا عليها في حكم الضرر فنقول وبالله التوفيق **منها** ما اشتهر عنهم في قصة سمرة بن جندب وقد حكي بالفاظ مختلفة ففي موثقة زرارة عن ابي جعفر ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الانصار وكان منزل الانصاري بباب البستان وكان يمر الى نخلته ولا يستأذن فكلمه الانصاري ان يستأذن اذا جاء فابى سمرة فجاء الانصاري الى رسول الله فشكى اليه فاخبره الخبر فارسل اليه رسول الله وخبره بقول الانصاري وما شكاه وقال اذا اردت الدخول فاستأذن فابى فلما ابى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فابى ان يبيعه فقال لك بها عذق في الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار ونحوه في رواية الحذاء عن ابي جعفر ونحو ذلك الا انه قال لسمرة بعد الامتناع ما اراك يا سمرة الا مضارا اذهب يا فلان فاقلعها وارم بها وجهه وفي رواية ابن مسكان عن زرارة عن ابي جعفر نحو ذلك بزيادة لا تغير المطلب وفي آخرها انك يا سمرة رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على المؤمن ثم امر بها فقلعت فرمى بها اليه وقال انطلق فاغرسها حيث شئت وفي هذه القصة اشكال من حيث حكم النبي بقلع العذق مع ان القواعد لا تقتضيه ونفي الضرر لا يوجب ذلك لكن لا يخل بالاستدلال **ومنها** رواية عقبة بن خالد عن الصادق قال قضى رسول الله بالشفعة بين الشركاء في الارضين والمساكن قال لا ضرر ولا ضرار **ومنها** ما عن التذكرة ونهاية ابن الاثير مرسلا عن النبي لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ومنها رواية هرون بن حمزة الغنوي عن ابي عبد الله في رجل شهد بعيرا مريضا يباع فاشتراه رجل بعشرة دراهم فجاء واشرك فيه رجلا بدرهمين بالرأس والجلد فقضى ان البعير برئ فبلغ ثمنه دنانير قال فقال لصاحب الدرهمين خذ خمس ما بلغ فان قال اريد الرأس والجلد فليس له ذلك هذا الضرار وقد اعطي حقه اذا اعطي الخمس ومنها رواية اخرى لعقبة بن خالد عن ابي عبد الله قال قضى رسول الله بين اهل المدينة في مشارب النخل انه لا يمنع نفع البئر وقضى بين اهل البادية انه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء فقال لا ضرر ولا ضرار هذه جملة ما عثرنا عليها من الروايات الناهية وكثرتها تغني عن ملاحظة سندها مضافا الى حكاية تواتر نفي الضرر والضرار عن فخر الدين في الايضاح في باب الرهن واما شرح لفظه فالمهم بيان معنى الضرر والضرار اما الضرر فمعروف عرفا ففي المصباح الضر بفتح الضاد مصدر ضره يضره من باب قتل اذا فعل به مكروها واضر به يتعدى بنفسه ثلاثيا وبالباء رباعيا والاسم الضرر وقد يطلق على نقص في الاعيان وضاره يضاره مضارة وضرارا بمعنى ضره انتهى وفي النهاية معنى قوله لا ضرر اي لا يضر الرجل اخاه بان ينقصه شيئا من حقه والضرار فعال من الضر اي لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ما تضر صاحبك وتنتفع انت به والضرار ان تضره من غير ان تنتفع وقيل هما بمعنى واحد والتكرار للتأكيد انتهى وكيف كان فالاشتباه في الفرق بين الضرر والضرار لا يخل بما هو المقصود من الاستدلال بنفي الضرر في المسائل الفرعية فالاهم من ذلك بيان معنى النفي فنقول ان نفي الضرر ليس محمولا على حقيقته لوجود الضرر في الخارج بديهة فلا بد من حمله على محامل ولكل منها قائل احدها حمله على النهي فالمعنى تحريم الفعل **الثاني** الضرر المجرد عن التدارك فكما ان ما يحصل بازائه نفع لا يسمى ضررا كدفع مال بازاء عوض مساو له او زائد عليه كذلك الضرر المقرون بحكم الشارع بلزوم تداركه نازل منزلة عدم الضرر وان لم يسلب عنه مفهوم الضرر بمجرد حكم الشارع بالتدارك فالمراد نفي وجود الضرر المجرد عن التدارك فاتلاف المال بلا تدارك ضرر على صاحبه فهو منفي فاذا وجد في الخارج فلا بد ان يكون مقرونا بلزوم التدارك وكذلك تمليك الجاهل بالغبن ماله بازاء ما دون قيمته من الثمن ضرر عليه فلا يوجد في الخارج الا مقرونا بالخيار وهكذا **الثالث** ان يراد به نفي الحكم الشرعي الذي هو ضرر على العباد وانه ليس في الاسلام مجعول ضرري وبعبارة اخرى حكم يلزم من العمل به الضرر على العباد مثلا يقال ان حكم الشارع بلزوم البيع مع الغبن ضرر على المغبون فهو منفي في الشريعة وكذلك وجوب الوضوء مع اضرار الماء حكم ضرري منفي في الشريعة وكذلك اباحة الاضرار بالغير حكم ضرري منفي في الشريعة ثم ان اردأ الاحتمالات هو الثاني وان قال به بعض الفحول لان الضرر الخارجي لا ينزل منزلة العدم بمجرد حكم الشارع بلزوم تداركه وانما المنزل منزلته الضرر المتدارك فعلا والحاصل ان ايصال الضرر ان كان لداعي النفع لا يتصف بكونه ضررا لسلب الضرر عنه حقيقة وان كان تدريجيا فيه واما الضرر لا لداعي النفع فان تعقبه تدارك فهو ضرر حقيقي لكن بعد ان اتفق تداركه يمكن تنزيله منزلة ما لم يوجد كما هو مقتضى التدارك واما ما لم يتعقبه تدارك فعلا فلا وجه لتنزيله منزلة ما لم يوجد في الخارج بمجرد حكم الشارع بوجوب تداركه فمنشأ هذا الاحتمال الخلط بين الضرر المتدارك فعلا والضرر المحكوم بلزوم تداركه والمناسب للمعنى الحقيقي اعني نفي الماهية هو الاول فلم لو كان حكم الشارع في واقعة بنفسه حكما ضرريا يكون تداركه بحكم آخر كحكمه بجواز قتل مجموع العشرة المشتركين في قتل واحد المتدارك بوجوب دفع تسعة اعشار الدية الكل واحد واما الضرر الواقع من المكلف فلا يتدارك بحكم الشارع بلزوم التدارك لينزل منزلة العدم هذا مضافا الى ان ظاهر قوله

لا ضرر في الاسلام كون الاسلام ظرفا للضرر فلا يناسب ان يراد به الفعل المضر وانما المناسب الحكم الشرعي الملقى للعباد في الضرر نظير قوله لا حرج في الدين هذا مع ان اللازم من ذلك عدم جواز التمسك بالقاعدة لنفي الحكم الضرري المتعلق بنفس التكليف كوجوب الوضوء مع التضرر فان فعل الوضوء المضر حرام والواقع منه في الخارج لم يحصل له الشارع تداركا مع ان العلماء لم يفرقوا في الاستدلال بالقاعدة بين الاضرار بالنفس والاضرار بالغير واما المعنى الاول فهو وان سلم مما ذكرنا في النفس والغير لنفي الحكم الوضعي لا مجرد تحريم الاضرار نعم يمكن ان يستفاد منه تحريم الاضرار بالغير من جهة ان الحكم باباحته حكم ضرري فيكون منفيا في الشرع بخلاف الاضرار بالنفس فان اباحته بل طلبه على وجه الاستحباب ليس حكما ضرريا ولا يلزم من جعله ضرر على المكلفين نعم قد استفيد من الادلة العقلية والنقلية تحريم الاضرار بالنفس فتبين مما ذكرنا ان الارجح في معنى الرواية بل المتعين هو المعنى الثالث لكن في قوله لا ضرر ولا ضرار من دون تقييد او مع التقييد بقوله في الاسلام واما قوله لا ضرر ولا ضرار على مؤمن فهو مختص بالحكم الضرري بالنسبة الى الغير فلا يشمل نفي وجوب الوضوء والحج مع الضرر **وينبغي التنبيه على امور الاول** ان دليل هذه القاعدة حاكم على عموم الضرر معارض بعموم الناس ادلة اثبات الاحكام الشامل لصورة التضرر بموافقتها وليس معارضا لها مثل المتعارضين فيلتمس الترجيح بينهما ثم يرجع الى الاصول خلافا لما يظهر من بعض من عدهما من المتعارضين حيث انه ذكر في مسألة تصرف الانسان في ملكه مع تضرر جاره ان عموم نفي الضرر معارض بعموم الناس مسلطون على اموالهم وذكر نحو ذلك في مسألة جواز الترافع الى حكام الجور مع انحصار انقاذ الحق في ذلك وفيه ما تقرر في محله من ان الدليل الناظر بدلالته اللفظية الى اختصاص دليل عام ببعض افراده حاكم عليه ولا يلاحظ النسبة الملحوظة بين المتعارضين نظير حكومة ادلة الحرج على ما يثبت بعموم التكليف في موارد الحرج وعليه جرت سيرة الفقهاء في مقام الاستدلال في مقامات لا تحصى منها استدلالهم على ثبوت خيار الغبن وبعض الخيارات الاخر بقاعدة نفي الضرر مع وجود عموم الناس مسلطون على اموالهم الدال على لزوم العقد وعلى سلطنة المغبون على اخراج ملك الغابن بالخيار من ملكه ثم ان اللازم مما ذكرنا الاقتصار في رفع مقتضى الادلة الواقعية المثبتة للتكاليف على مقدار حكومة القاعدة عليها فلو فرض المكلف معتقدا لعدم تضرره بالوضوء او الصوم مثلا فتوضأ ثم انكشف انه تضرر به فدليل نفي الضرر لا ينفي الوجوب الواقعي المتحقق في حق هذا المتضرر لان هذا الحكم الواقعي لم يوقع المكلف في الضرر ولذا لو فرضنا انتفاء هذا الوجوب فعلا على هذا المتضرر كان يتوضأ هذا الوضوء لاعتقاده عدم تضرره وقد دخل في المتضررين فلم يستند تضرره الا الى جهله لا الى هذا الحكم فنفيه ليس امتنانا على المكلف وتخليصا له من الضرر بل لا يثمر الا تكليفا له بالاعادة بعد العمل والتضرر فيحصل ان القاعدة لا تنفي الا الوجوب الفعلي على المتضرر العالم بتضرره لان الموقع للمكلف في الضرر هو هذا الحكم الفعلي دون الوجوب الواقعي الذي لا يتفاوت وجوده وعدمه في اقدام المكلف على الضرر بل نفيه مستلزم لالقاء المكلف في مشقة الاعادة فلا يمكن التمسك بهذه القاعدة على فساد العبادة المتضرر بها في نفس الامر لما ذكرنا من ان الضرر الموجب للتكليف الفعلي بالتضرر بالعمل كالتمسك على فسادها بتحريم الاضرار بالنفس مدار الاختصاص بالضرر الموجب للتحريم الفعلي لانه الذي يمتنع اجتماعه مع الامر لا التحريم مع الضرر الواقعي وان سلم مع التحريم الشأني كما انا لموافق في باب اجتماع الامر والنهي من عدم الفساد مع الجهل بالموضوع او نسيانا ان المفسد هو التحريم الفعلي المنجز **الثاني** انه لا اشكال كما عرفت في ان القاعدة المذكورة تنفي الاحكام الوجودية الضررية تكليفية كانت او وضعية واما الاحكام العدمية الضررية مثل عدم ضمان ما يفوت على الحر من عمله بسبب حبسه ففي نفيها بهذه القاعدة فيجب ان يحكم بالضمان اشكال من ان القاعدة ناظرة الى نفي ما ثبت بالعموم من الاحكام الشرعية فمعنى نفي الضرر في الاسلام ان الاحكام المجعولة في الاسلام ليس فيها حكم ضرري ومن المعلوم ان عدم حكم الشارع بالضمان في نظائر المسألة المذكورة ليس من الاحكام المجعولة في الاسلام وحكمه بالعدم ليس من قبيل الحكم المجعول بل هو اخبار بعدم حكمه بالضمان اذ لا يحتاج العدم الى حكم به نظير حكمه بعدم الوجوب والحرمة او غيرهما فانه ليس انشاء منه بل هو اخبار حقيقة ومن ان المنفي ليس خصوص المجعولات بل مطلق ما يتدين به ويعامل عليه في شريعة الاسلام وجوديا كان او عدميا فكما انه يجب في حكمة الشارع نفي الاحكام الضررية كذلك يجب جعل الاحكام التي يلزم من عدمها الضرر مع ان الحكم العدمي يستلزم احكاما وجودية فان عدم ضمان ما يفوت من المنافع يستلزم حرمة مطالبته ومقاصته والتعرض له وجواز دفعه عند التعرض له فتامل هذا مضافا الى امكان استفادة ذلك من مورد رواية سمرة بن جندب حيث انه سلط الانصاري على قلع نخل سمرة معللا بنفي الضرر حيث ان عدم تسلطه عليه ضرر كما ان سلطنة سمرة على ماله والمرور عليه بغير الاذن ضرر فتامل ويمكن تأييده بانه لا شك انه مما استدلوا به على جواز المقاصة مثل قوله جزاء سيئة سيئة مثلها ولمن انتصر بعد ظلمه فاولئك ما عليهم من سبيل وقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فيحق ان من فوت على غيره منفعة كان حبس حرا عن عمله جاز له اخذ ما يساوي تلك المنفعة منه لا ان دلالة هذه الآيات على نفس ما استدلوا بها عليه فضلا عن نظيره قاصرة جدا **الثالث** ذكر بعض المعاصرين جوابا عن ايراد اورده على الاستدلال بنفي الضرر لرفع التكاليف الثابتة بعموم ادلتها في موارد الضرر مثل وجوب الحج والصلوة والوضوء والصوم على من تضرر وهو انا قد حققنا ان الضرر ما لا يحصل في مقابله نفع واما ما حصل في مقابله نفع دنيوي او اخروي فلا يكون ضررا فاذا ورد مثلا حجوا اذا استطعتم او صلوا اذا دخل الوقت او صوموا اذا دخل شهر رمضان دل العموم على وجوب هذه الافعال المتضمنة ضررا كليا والامر يدل على العوض فلا يكون ضررا فاجاب بما لفظه ان الامر انما يتعلق بالصلوة والحج ولازمه تحقق الاجر المقابل لمهية الحج والصلوة فحال عدم الضرر ايضا واما حصول عوض في مقابل الضرر واجر له فلا دليل عليه نعم لو كان نفس الضرر مما امر به فيحكم بعدم العوض وبعد كونه ضررا كما في

اذا ملكه النصاب فزكوا امثاله انتهى **اقول** لا يخفى ما في كل من السؤال والجواب اما في السؤال فلأن المراد بالضرر هو خصوص الضرر الدنيوي لا غيره اما
النفع الحاصل في مقابل الضرر الدنيوي فهو انما يوجب الامر بالضرر لا نفي كونه ضررا فالدليل وجوب شراء ماء الوضوء باضعاف قيمته الموجب للنفع الاخروي
العمود نفي الضرر لا رافع لموضوعه فجميع ما ثبت التكاليف الضررية مخصصة لهذه القاعدة وكيف ولو كان الامر كذلك لغت القاعدة لان كل حكم شرعي ضرري لابد
ان يترتب على موافقته الاجر فاذا فرض تدارك الضرر به خرج عن الضرر فلا وجه لنفيه في الاسلام اذ يكون حينئذ وجود الدليل العام
على التكليف الكاشف بعمومه عن وجود النفع الاخروي في مورد الضرر مخرجا للمورد عن موضوع الضرر واما ما في الجواب فلانه اذا سلم وجود النفع في ماهية الفعل
او في متعلقه كان تضرر نفس الصوم او الحج او متعلقه ما يكون الامر به لذلك الفعل نفسيا او متعلقه امرا بالضرر فلا يبقى فرق بين الامر بالزكوة والامر بالصوم المضر
او الحج المضر بنفسه او بمتعلقه فالتحقيق ان المراد بالضرر خصوص الدنيوي وقد رفع الشارع الحكم في موارده امتنانا فيكون القاعدة حاكمة على جميع العمومات
المثبتة للتكليف نعم لو قام دليل خاص على تكليف ضرري خصص به عموم القاعدة **الرابع** ان مقتضى هذه القاعدة انه لا يجوز لاحد اضرار انسان لدفع الضرر
المتوجه اليه وانه لا يجب على احد دفع الضرر عن الغير باضرار نفسه لان الجواز في الاول والوجوب في الثاني حكمان ضرريان ويترتب على الاول ما ذهب اليه المشهور
من عدم جواز اسناد الحائط المخوف وقوعه الى جذع الجار خلافا للشيخ ره مدعيا عدم الخلاف فيه وقد حمل على ما اذا خاف من وقوعه اهلاك نفس محترمة اذ يجب
حفظ النفس المحترمة غاية الامر لزوم اجرة المثل للاسناد كالاخذ لطعام الغير لسد الرمق ويمكن حمله على ما لو لم يتضرر اصلا بحيث يكون كالاستظلال بحائط الغير
فتامل ويترتب على الثاني جواز اضرار الغير اكراها او تقية بمعنى انه اذا امر الظالم باضرار احد واوعد على تركه الاضرار بالمأمور اذا تركه جاز للمأمور اضرار الغير
ولا يجب تحمل الضرر لدفع الضرر عن الغير ولا يتوهم ان هذا من قبيل الاول لان المأمور يدفع الضرر عن نفسه باضرار الغير لان المفروض ان الضرر يتوجه الى الغير اولا
لان المكره بالكسر يبتدأ قصد اضرار الغير فيأمر هو انما يتضرر لاجل ترك ما اراده اولا وبالذات **الخامس** لا فرق في هذه القاعدة بين ان يكون المنفي موضوع الحكم
الضرري من اختيار المكلف او لا باختياره ولا في اختياره بين ان يكون جائزا شرعا او محرما فاذا صار المكلف باختياره سببا للمرض او عذر يتضرر به سقط وجوب الصوم
والحج لكونه حكما ضرريا وكذا اذا اجنب نفسه مع العلم بتضرره بالغسل او تضرر التحصيل عن قيمة ما باعه فضلا للمغبون نعم لو اقدم على اصل التضرر كالاقدام على البيع
بدون ثمن المثل عالما فاقدا هذا خارج عن القاعدة لان الضرر حصل بفعل الشخص لا من حكم الشارع فما ذكره بعض في وجه جواز رد المغصوب الى مالكه وان تضرر
الغاصب بذلك من انه هو الذي ادخل الضرر على نفسه بسبب الغصب لا يخلو من نظر ويمكن ان يوجه ذلك بملاحظة ما ذكرنا في الامر السابق من ان مقتضى القاعدة
عدم جواز الاضرار بالغير لئلا يتضرر الشخص وعدم وجوب التضرر لاجل دفع الضرر عن الغير فكما ان احداث الغصب لئلا يتضرر بتركه حرام وجواز منعه بقا
الضرر كذلك بقائه لاجل ذلك حرام فيجوز لانه دليل حرمة الابقاء هو دليل حرمة الاحداث لان كلا منهما غصب فان قلت حرمة الابقاء سببا لوجوب التضرر فيجب
تحمل الضرر لرفع الضرر عن الغير وهو منفي قلت لا ريب ان ملاحظة ضرر المالك ونفي الحكم لجواز الاضرار به وان استلزم تضرر الغاصب اولى من تجويز الشارع الاضرار
بالغير ونفي وجوب تضرر الغاصب لرفع اضراره بالغير باستيفاء ما غصبه لانه غير مناف للامتنان بخلاف الاول فكل من جواز الاضرار بالغير ووجوب تحمل الضرر لرفع
اضراره بالغير حكم ضرري لكن بنفي الاول في الشريعة مراعاة لنفي الثاني بان يجوز للمضر الابقاء على اضراره لا يتضرر برفعه هو بنفسه منافيا للامتنان وبناء الشرع
على التسهيل لدفع الضرر على العباد هذا كله مع امكان ان يقال انه اذا تعارض الحكمان الضرريان وفرض عدم الاولوية لاثبات احدهما ونفي الاخر كان المرجع
ادلة حرمة الاضرار بالغير لان حرمته كحرمة الاضرار بالنفس ثابتة بادلة اخر غير قاعدة نفي الحكم الضرري وان كانت هي ايضا من ادلتها فاذا تعارض فردان من القاعدة
يرجع الى عموم حرمة الاضرار بالغير او النفس هذا كله مضافا الى الرواية المشتملة على ليس لعرق ظالم حق فان هذه الفقرة كناية عن كل موضوع بغير حق فكل موضوع
بغير حق لا احترام له فاذا كان المغصوب لوحا في سفينة كان نقص الصحيح اللوح وما ركب عليه من الاخشاب موضوعا بغير حق فلا احترام له وكذا ما بني على الخشبة
المغصوبة نعم هذه الرواية لا يفي بجميع المراد لو فرضنا انا لو توقف على تضرر الغاصب بغير ما وضع على المغصوب او معه من الاموال الخارجية **السادس**
قد يدور الامر بين حكمين ضرريين بحيث يكون الحكم بعدم احدهما مستلزما للحكم بثبوت الاخر فان كان ذلك بالنسبة الى شخص واحد فلا اشكال في تقديم الحكم
الذي يستلزم ضررا اقل مما يستلزمه الحكم الاخر لان هذا هو مقتضى نفي الحكم الضرري عن العباد فان من لا يرضى بتضرر عبده لا يختار له الا اقل الضررين عند
عدم المناص عنهما وان كان بالنسبة الى شخصين فيمكن ان يقال ايضا بترجيح الاقل ضررا اذ مقتضى نفي الضرر عن العباد في مقام الامتنان عدم الرضا بحكم يكون
ضرره اكثر من ضرر الحكم الاخر لان العباد كلهم متساوون في نظر الشارع بل بمنزلة عبد واحد فالقاء الشارع احد الشخصين في الضرر بتشريع الحكم الضرري
فيما نحن فيه نظير لزوم الاضرار باحد الشخصين لمصلحة فكما يؤخذ فيه بالاقل كذلك فيما نحن فيه ومع التساوي فالرجوع الى العمومات الاخر ومع عدمها فالقرعة
لكن مقتضى هذا ملاحظة الضررين الشخصين المختلفين باختلاف الخصوصيات الموجودة في كل منهما من حيث المقدار ومن حيث الشخص فقد يدور الامر بين ضرر
درهم وضرر دينار مع كون ضرر الدرهم اعظم بالنسبة الى صاحبه من ضرر الدينار بالنسبة الى صاحبه وقد يعكس حال الشخصين في وقت اخر وما عثرنا عليه من
كلمات الفقهاء في هذا المقام لا يخلو عن اضطراب قال في التذكرة لو غصب دينارا فوقع في محبرة الغير بفعل الغاصب او بغير فعله كسرت لرده وعلى الغاصب ضمان
المحبرة لانه السبب في كسرها وان كان كسرها اكثر ضررا من تبقية الواقع فيها ضمنه الغاصب ولم يكسر انتهى وظاهره انه يكسر المحبرة مع تساوي الضررين الا ان

يحمل على الغالب من كثرة ضرر الدينار لو ضمنه وفي التذكرة لو ادخل دينارا في محبرته وكانت قيمتها اكثر ولم يكن كسره لم يكسر المحبرة وضمن صاحبها الدينار مع عدم
تفريط مالكه انتهى ولا بد ان يقيد بما اذا دخل الدينار باذن المالك على وجه يكون مضمونا اذ لو كان بغير اذنه تعين كسر المحبرة وان زادت قيمتها وان كان
باذنه على غير وجه لا يضمن لم يتجه تضمين صاحبها الدينار **السابع** ان تصرف المالك في ملكه اذا استلزم تضرر جاره يجوز لان الظاهر المش على الجواز قال في باب احياء
الموات ان حفر رجل بئرا في داره واراد جاره ان يحفر بالوعة او بئر كنيف بقرب هذا البئر لم يمنع منه وان ادى ذلك الى تغيير ماء البئر او كان صاحب البئر يستقذر ماء بئره لقربه
بالكنيف والبالوعة لان له ان يتصرف في ملكه بلا خلاف وفي التذكرة في باب حريم الحقوق واذا اراد الانسان ان يحفر في ملكه او داره واراد جاره ان يحفر لنفسه بئرا بقرب ملك
البئر لم يمنع من ذلك بلا خلاف وان نقص بذلك ماء البئر الاولى لان الناس مسلطون على اموالهم وقال في مسئلة ان لا حريم في الاملاك ان كل واحد يتصرف
في ملكه على العادة كيف شاء ولا ضمان ان افضى الى تلف الا ان يتعدى وقد اختلف كلام الشافعي فيما لو اعد داره المحفوفة بالمساكن حماما او اصطبلا او طاحونة او حانوت
في صف العطارين حانوت حداد او قصار على خلاف العادة على قولين احدهما انه يمنع ويرفق لما فيه من الضرر واظهرهما عنده الجواز وهو المعتمد لانه مالك التصرف
في ملكه وفي منعه من تعميم التصرفات اضرار به هذا اذا احتاط واحكم الجدران بحيث يليق بما يقصده فان فعل ما يغلب على الظن انه يؤدي الى خلل في حيطان الجار فاظهر
الوجهين عند الشافعية ذلك وذلك كان يدق في داره الشيء دقا عنيفا انزعج به حيطان الجار او حبس الماء في ملكه بحيث ينتشر النداوة الى حيطان الجار فان قلنا لا
يمنع في الصورة الاولى فههنا اولى الى ان قال والاقوى ان لارباب الاملاك ان يتصرفوا في املاكهم كيف شاؤا فلو حفر في ملكه بالوعة وفسد بها ماء بئر الجار لم يمنع
منه ولا ضمان بسببه لكن يكون قد فعل مكروها انتهى ويقرب من ذلك ما في قد وقال في شرح احياء الموات ولا حريم في الاملاك لتعارضها فلكل احد ان يتصرف
في ملكه بما جرت العادة به وان تضرر صاحبه ولا ضمان انتهى وفي محكي شرح مسئلة تاجيج النار وارسال الماء في ملكه انه لما كان الناس مسلطين على اموالهم كان
للانسان الانتفاع بملكه كيف شاء فاذا دعت الحاجة الى اضرام نار او ارسال ماء جاز فعله وان غلب على ظنه التعدي الى الاضرار بالغير انتهى موضع الحاجة **اقول**
تصرف المالك في ملكه اما ان يكون لدفع ضرر يتوجه اليه واما ان يكون لجلب منفعة واما ان يكون لغوا غير معتد به عند العقلاء فان كان لدفع الضرر فلا اشكال
بل لا خلاف في جوازه لان الزامه بتحمل الضرر وحبسه عن ملكه لئلا يتضرر الغير حكم ضرري منفي مضافا الى عموم الناس مسلطون والظاهر عدم الضمان ايضا عندهم كما صرح
به جماعة منهم الشهيدان لكنه صرح بالضمان في تاجيج النار على قدر الحاجة مع ظن التعدي وهو مناف لما صرح به المتقدم فان قلت اذا فرض انه يتضرر بالترك
فالضرر ابتداء يتوجه اليه يريد دفعه بالتصرف وحيث فرض ان فيه اضرارا بالغير يرجع الى دفع الضرر المتوجه على الشخص عن نفسه باضرار الغير وقد تقدم عدم جوازه ولذا
لو فرضنا كون التصرف المذكور لغوا كان محرما لاجل الاضرار بالغير قلت ما تقدم من عدم جواز اضرار الغير لدفع الضرر عن النفس انما هو في تضرر الغير
الحاصل لغير المتصرف في ماله نفسه واما اذا كان دفع الضرر عن نفسه المستلزم لضرر الغير فلا نسلم منعه لان دليل المنع هو دليل نفي الضرر ومن المعلوم انه ما
في المقام بالجواز لان منع الانسان عن التصرف في ماله لدفع الضرر المتوجه اليه بالترك ضرر عظيم بل سيجيء ان منعه عن التصرف لجلب النفع ايضا ضرر وحرج منفي
كما تقدم في كلام العلامة ره ثم انه يظهر من بعض من عاصرناه وجوب ملاحظة مراتب ضرر المالك وضرر الغير وهو ضعيف مخالف لكلمات الاصحاب نعم لو كان الضرر
الغير من حيث النفس وما يقرب منه مما يجب على كل احد دفعه ولو بضرر لا يكون حرج في تحمله فهذا خارج عن محل الكلام لانه يجب تحمل الضرر لدفعه لا يجوز
احداثه لدفع الضرر عن النفس وان كان لغوا محضا فالظاهر انه لا يجوز مع ظن تضرر الغير لان تجويز ذلك حكم ضرري ولا ضرر على المالك في منعه عن هذا التصرف
وعموم الناس مسلطون على اموالهم محكوم عليه بقاعدة نفي الضرر وهو الذي يظهر من جماعة كالعلامة ره في كره والشهيد في [illegible] حيث قيدا التصرف في كلامهما
بالمعتاد والمحقق الثاني حيث قيد الجواز مع ظن تضرر الغير بصورة دعاء الحاجة بل العلامة في كره حيث استدل على الجواز في كلامه المتقدم بان منعه عن عموم
التصرف ضرر منفي اذ لا شك ان منعه عن هذا التصرف ليس ضررا وقد قطع الاصحاب بضمان من اجج نارا زائدا على مقدار الحاجة مع ظن التعدي اللهم الا ان يقال
ان الضمان لا يدل على تحريم الفعل فربما كان مبنى الضمان على التعدي العرفي وان لم يكن محرما كما يظهر من كثير من كلماتهم واما ما كان لجلب المنفعة فظاهر المشهور
كما عرفت من كلمات الجماعة الجواز ويدل عليه ان حبس المالك عن الانتفاع بملكه وجعل الجواز تابعا لتضرر الجار حرج عظيم لا يخفى على من تصور ذلك ولا يعارض
بتضرر الجار لما تقدم من انه لا يجب تحمل الحرج والضرر لدفع الضرر عن الغير كما لا يجوز الاضرار مع الاكراه واما الاستدلال بعموم الناس مسلطون ثم
ان النسبة بينه وبين نفي الاضرار عموم من وجه والترجيح مع الاول بالشهرة مع ان المرجع بعد التكافؤ اصالة الاباحة فقد عرفت ضعفه من حيث حكومة ادلة
نفي الضرر على عموم الناس مسلطون على اموالهم

والحمد لله اولا واخرا حمدا لله كما لا يتم امره حمده على الائه والصلوة على خير من بعث بالرسالة وعلى اله وبعد فهذه
المجموعة الشريفة الحاوية للدرر الملتقطة والمؤلفة المشتملة للغرر المنتخبة في ابواب الطهارة وسائر الرسائل المتفرقة من تصنيفات النحرير المحقق والعلامة المدقق فريد
دهره ووحيد عصره مؤسس اساس العلى ومقربها الى افهام ذوي النهى من الناس من كلت الالسن عن بيان صنوف فضائله وعجزت انامل الكتبة عن الوصول الى
نهاية محاسنه بل اوائله المكمل اكمل الله بوجوده الشريف الحجة على البرية شيخنا واستادنا الكهف المنيع علم الهدى الحاج شيخ مرتضى الانصاري اعز وعلا
في عقباه واولاه لما كانت من اجل الكتب المصنفة والمرغوبة عند اهل العلم والفضيلة بحيث لم يف كتابة الكتاب لرفع الحاجة تداعت المتوقون لجمع
من العلماء الاذكياء والفضلاء النبلاء تكثير نسخها بطريق الانطباع بعد صرف الهمة وبذل السعة في تصحيحها واخراج الغلط من بينها مع النسخة المصححة باملائه

الشريف ونظره المنيف والمرجو من الله ان ينتفع بها الطالبون
ويستفيد منه الراغبون انه القادر على ما
يشاء بمنه وادمة الاشيا
تمت

فهرست ما يشتمل عليه هذا المجلد الشريف

كتاب الزكوة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

كتاب الزكوة

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلم على محمد واله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين وهى فى اللغة بمعنى النمو والطهارة والصلاح قيل ومن الاول قوله تعالى ازكى لكم واطهر وقوله وتزكيهم بناء على ترجيح التاسيس على التاكيد واما الثانى فكثير ومن الثالث قوله تعالى خيرا منه زكوة واقرب رحما وفى الشرع او عند اهله على ما عرفها الاكثر حق مخصوص يطلب اخراجه من المال بشروط مخصوصة وعن المدنظ انه اخراج ذلك المقدر وعن الفاضل انها من الالفاظ المشتركة بين العين والمعنى كلفظ الذكوة فى قوله ذكوة الجنين ذكوة امه واستشهد بقوله تعالى والذين هم للزكوة فاعلون وفى التنظير بلفظ الذكوة نظر لان الظاهر ان لفظ الزكوة لم يستعمل فى العين اصلا وفى الاستشهاد مع كون الذكوة هنا بمعنى التذكية والاولى التنظير بلفظ الصدقة والاستشهاد بقوله تعالى واوصانى بالصلوة والزكوة ان لم يحمل على العمل الصالح ثم المعنى الشرعى مناسب للمعانى اللغوية الثلثة لان الزكوة ينمى المال وينمو ثوابه ويطهر عن الخبث الحاصل عن نحو الشبهة فيه وعن الذلة الحاصلة فيه عند المنع وعن اثم المنع وبه يذهب الشح ويصلح المال والعمل والنفس كل ذلك مستفاد من الاخبار ثم ان المذهب قد استقر على عدم وجوب حق فى المال سوى الزكوة المالية والفطرة وربما يحكى عن ظاهر كلام الصدوق وما يستفاد من كثير من الاخبار من وجوب حق يفرضه الرجل على نفسه فى كل يوم او اسبوع او شهر على قدر وسعه لكن من نظر فى تلك الاخبار بعين الاعتبار يعطى بسياقها مثل الاستحباب لا يبعد ذلك ايضا فى كلام الصدوق ونحو ما يحكى عن الحلبى فى الخلاف من وجوب الحصاد عليه الاجماع والاخبار ونفى عنه البعد المرتضى للاية والاخبار الكثيرة والاقوى استحباب ذلك ايضا كما سيجيء فى زكوة الغلات انشاء الله تعالى من الاخبار وتحقيق مطالب هذا الباب يتوقف على النظر فى امور ثلثة

الاول فى زكوة المال وفيه مقاصد

المقصد الاول فى شرائط الوجوب

وقتها وانما تجب على العاقل البالغ الحر المالك للنصاب المتمكن من التصرف فلا زكوة على الطفل فى نقدية اجماعا الا ما يظهر من ظاهر اطلاق ابن حمزة وهو محمول او شاذ للاستفاضة حكاية الاجماع وروات الاخبار على خلافه مع كفاية الاصل فى المقام وقد يستدل بانها تكليف منفى عن الصبى وفيه ان الخطاب للولى كالاستحباب اذا اتجر بماله ثم ان ظاهر اخبار المسئلة مثل قوله ليس على مال اليتيم زكوة هو عدم تعلق الزكوة بهذا العنوان فلا يجرى فى الحول ما دام كونه مال اليتيم نظير قوله ليس على المال الغائب صدقة ولا على الدين صدقة حتى يقع فى يديه وغير ذلك من العناوين التى نفى الشارع الزكوة عنها فلا يكفى بلوغه فى اخر الحول التملك بلا خلاف ظاهر وفيما الكفاية من الاشكال فى حكم المتاخرين باستيناف الحول عند البلوغ فى غير محله نعم قد يستدل للشهيد بما دل على اعتبار حول الحول على المال فى يد المالك واليسر له فيه ما لا يخفى فان تلك الادلة تدل على اعتبار التمكن من التصرف فى مقابل الغائب والمفقود والمغصوب فى مقابل الغائب والمفقود والمغصوب ولا ريب ان تمكن الولى كتمكن الوكيل ولذا يجب الزكوة على السفيه اجماعا ويستحب الزكوة فى غلات الطفل ومال التجارة وهو اشبه مع اعتبار الشرط كلا فى الزكوة المستحبة كالواجبة وكل من الصغر والجنون مانع مستقل غير العجز عن التصرف كما لا يخفى وقريب منه فى الضعف التمسك برواية ابى بصير ليس فى مال اليتيم

زكوة ولا عليه صلوة وليس على جميع غلاته من نخل او زرع او غلة زكوة وان بلغ فليس عليه لما مضى زكوة ولا عليه لما يستقبل زكوة حتى يدرك فاذا ادرك كان عليه زكوة ثم كان عليه مثل ما على غيره من الناس الحديث بناء على ان الموصول فى قوله لما مضى يشمل الاحوال المتعددة والحول الواحد لا ايام الحول اذ الظاهر ان المراد بالكون الزمان المستقبل فى استحباب الزكوة لولا الصغر لا مطلق زمان الماضى ولذا يقع ان يقال ليس عليه للحول الماضى زكوة فالمراد الحول الذى هو السبب فى ايجاب الزكوة لولا المانع ولا تجب ايضا على المجنون مطلقا لا فى نقديه ولا فى غيرها على راى سيجيء تقويته والاطلاقات العامة كغيرها على ما حكى بانه يستانف الحول حين الافاقة ولعله لما ذكرنا من استفادة من النصوص الاتية والفتاوى النافية للزكوة فى مال المجنون ان هذا العنوان لا يتعلق به الزكوة كالمال الغائب والدين والمفقود وغيرها مما لا يتعلق به الزكوة بمعنى عدم كونه من شرائط الزكوة فيه فلا يجرى فى الحول مع ان ظاهر كلام الاصحاب من اشتراط وجود الشرائط بحول الحول كالصريح فى ذلك ما دام كذلك وبذلك يندفع نظير ما يرد فى الطفل من ان المانع من توجه الخطاب اليه بعد الافاقة والبلوغ ان يتوجه هذا فى المغمى عليه حيث انه لم يرد دليل على عدم تعلق الزكوة بمال المغمى عليه حتى يلحق بالمجنون كما عن المصنف فى التذكرة وغيرها وربما يستدل بانه غير متمكن من التصرف وفيه نظر فالحكم بالسقوط فيه مشكل ولذا اختار عدمه فى المدارك والكفاية واستجوده فى المناهل واما النائم والساهى وشبههما فلا تقاعد منعهما ابتداء واستدامة وان خرجا عن المعتاد ويستحب ان اتجر بما لهما اى الصبى والمجنون بولاية لهما اخراجها عند اجتماع شروط زكوة التجارة بلا خلاف اجده فى الطفل وعن المعتبر وغيره الاجماع عليه للاخبار الكثيرة ظاهرها كعبارة المقنعة الوجوب الا ان الكل محمول على الاستحباب بقرينة الاخبار الصريحة فى نفى الوجوب الى ما سيجيء من استحباب زكوة التجارة على البالغين وفاقا لما صرح به المفيدة وهو دليل على ارادته هنا الاستحباب المؤكد كما حمل عليه فى التهذيب وحمل هذه الاخبار على التقية لا ينافى ارادة الاستحباب لان التقية يتادى بظهور الكلام فى الوجوب الذى هو مذهب المخالفين فى مال التجارة وارادة الاستحباب بقرينة خارجية ومما ذكرنا يظهر ضعف ما حكى عن الحلى والمدارك من عدم الاستحباب والمراد بالطفل هو المولود الى ان يبلغ فلا يصدق على الجنين مضافا الى دعوى الاجماع فى الايضاح على عدم ثبوت الحكم هنا للحمل قبل الانفصال ثم ان الخسارة الحاصلة من التجارة على اليتيم للاصل وقاعدة عدم ضمان المأذون والمحسن ورواية الحسن بن محبوب عن خالد بن جرير عن ابى الربيع وهو غير موثق لكن له كتاب يرويه ابن مسكان قال سئل ابو عبد الله عن رجل فى يده مال لاخ له يتيم وهو وصيه ايصلح له ان يعمل به قال نعم يعمل به كما يعمل بمال غيره والربح بينهما قال قلت فهل عليه ضمان قال لا اذا كان ناظرا له خلافا للمحكى عن جماعة من تضمين الولى للاخبار بعض الاخبار المقيدة بصورة عدم الولاية وتقصير الولى ويستفاد من الرواية وغيرها جواز اخذ الولى الاجرة واما المجنون فالمشهور الاستحباب فى مال التجارة بل عن المعتبر والمنتهى ان عليه علمائنا اجمع ويدل عليه صحيحة ابن الحجاج قال قلت لابى عبد الله امرأة من اهلنا مختلطة اعليها زكوة قال ان كان عمل به فعليها زكوة وان لم يعمل به فلا ومثلها خبر موسى بن بكير قال سئلنا ابا الحسن عن امرأة مصاب ولها فى يد اخيها مال فقال ان كان اخوها يتجر به فعليه زكوة تكميل الكلام فى كون الربح للمجنون والخسارة عليه كما تقدم فى الصبى وان اتجر بمال الطفل او المجنون متجر لنفسه بان ينقل المال الى نفسه بناقل كالقرض ونحوه فان كان وليا مليا فالربح له لانه ملكه كما ان الخسارة والزكوة المستحبة عليه بلا خلاف فى ذلك كما ذكره غير واحد ولا اشكال لعدم جواز نقل مال الطفل الى الولى الملى بالاقتراض ونحوه والمعروف جوازه وان لم يكن فيه مصلحة لليتيم للاخبار الكثيرة منها صحيحة منصور بن حازم عن ابى عبد الله فى رجل ولى مال يتيم ايستقرض منه قال كان على بن الحسين يستقرض من مال ايتام كانوا فى حجره ونحوها رواية اخرى مع ان حكاية الاستقراض ظاهرة فى ارادة بيان الجواز الذى هو محل حاجة السائل دون مجرد الحكاية ورواية منصور الصيقل قال سئلت ابا عبد الله عن مال اليتيم يعمل به قال اذا كان عندك مال وضمنته فلك الربح وانت ضامن للمال وان كان لا مال لك وعملت به فالربح للغلام وانت ضامن وما عن الكاهلى البزنطى عن ابى الحسن قال سئلته عن الرجل يكون فى يده مال للايتام فيحتاج اليه فيمد يده فياخذه وينوى ان يرده قال لا ينبغى له ان ياكل الا القصد ولا يسرف فان كان من نيته ان لا يرده فهو بالمنزل الذى قال الله تعالى الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما الاية وخالف فى ذلك الحلى فيما حكى عنه انه لا يجوز للولى التصرف فى مال الطفل الا بما يكون فيه صلاح المال ويعود نفعه الى الطفل دون المتصرف فيه وهذا الذى يقتضيه اصول المذهب ويظهر ذلك من المحكى عن المبسوط قال ومن يلى امر الصغير والمجنون خمسة الاب والجد ووصى الاب او الجد والامام ومن يامره الامام ثم قال فكل هؤلاء الخمسة لا يصح تصرفهم الا على وجه الاحتياط والحظ للصغير لانهم انما نصبوا لذلك فاذا تصرف فيه على وجه لا حظ فيه كان باطلا لانه خلاف ما نصب له انتهى ويؤيد ذلك ان نقل المال الى الذمة معرض للتلف بالاعسار او الانكار او الموت او غير ذلك مما يغلب على الاحتمال الاخر القائم فى صورة بقاء العين ولذا يظهر من المسالك فى باب الرهن التردد فى جواز اقتراض الولى مال الطفل وعن التذكرة اشتراط جواز الاقتراض بالمصلحة مضافا الى الولاية والملائة وكيف كان فالقول بالمنع والحاق اقتراض الولى لنفسه باقراضه لغيره الذى اتفقوا ظاهرا على انه لا يجوز الا مع المصلحة قوى لولا ان العمل بتلك الاخبار المجوزة المنجبرة بما حكى لعله اقوى وربما يدعى الجواز بناء على ان اصل جعل المال فى ذمة الولى الملى مصلحة فيجوز وفيه نظر ظاهر ولذا منعوا من جواز اقراض الولى اياه لغيره وان كان مليا الا مع خوف تلف ونحوه ثم المراد بالملائة ما تضمنه رواية اسباط بن سالم المروية فى الكافى قال قلت لابى عبد الله كان لى اخ هلك فوصى الى اخ اكبر منى وادخلنى معه فى الوصية وترك ابنا له صغيرا وكان له مال افيضرب به اخى فما كان له من فضل سلمه لليتيم وضمن له ماله فقال ان كان لاخيك مال يحيط بمال اليتيم ان تلف فلا باس به وان لم يكن له مال فلا يعرض لمال اليتيم وفى رواية اخرى لاسباط ان كان لاخيك مال يحيط بمال اليتيم ان تلف او اصابه شىء غرمه له والا فلا يتعرض لمال اليتيم وفيها دلالة على ان الغرض من اعتبار المال المحيط هو تحمل الغرم

له عند التلف والا فاصل الغرامة يجب على المتصرف المسترايض منه الا ان يباح فيمكن القول بالاكتفاء في الملائة بمجرد الاطمينان بتحقق الغرامة عند التلف ولو بسبب كونه وجيها يقرضه الناس ويرهنون له عندهن بيوتهم او يطمئن بحصول الهدايا او الزكوات له لاخماسه ونحو ذلك ولعل اليه يرجع ما عن المبسوط والتحرير من ان المراد بالملائة ان يكون متمكنا في الحال من ضمانا ولكن عن جماعة اعتبار ان يكون له مال بقدر مال الطفل وزاد في المسالك كونه فاضلا عن المستثنيات في الدين والاولى التقييد بقابلية المال لوجوب الغرامة منه ليخرج مع المستثنيات الممنوع من التصرف منه شرعا او عقلا ايضا ولو فقد المتجر شرطي الولاية والملائة احدهما فان كان الاول كان ضامنا لحرمة التصرف في مال الغير بغير الولاية الشرعية المفروض فقدها في المقام فلزمه الضمان الا ان الدليل على ضمان يد العادية ولو كان في التصرف مصلحة وتعذر استيذان الولي ففي الكفاية لا يبعد الجواز قلنا اما الجواز مع الاضطرار الى التصرف المذكور فمما لا ريب فيه لانه ولي حسبة ما دل على جواز التصرف مع المصلحة من الكتاب والسنة خرج صورة التمكن من الرجوع الى الولي لادلة ولايته بل الظاهر ان هذا مما لا خلاف فيه واما الجواز مع عدم الاضطرار الذي هو مراد الكفاية ظاهرا وقد نقد في المناهل حاكيا له عن جده قده في شرح المفاتيح ففيه اشكال من عموم الكتاب والسنة المستفيضة في عموم جواز التصرف مع المصلحة ومن ان ظاهر الاصحاب اختصاص التصرف في الولي كما اعترف به في شرح المفاتيح على ما حكي ويؤيده ما تقدم من رواية ابي الربيع المتقدمة الدالة بمفهومها على الضمان ان لم يكن المتجر ناظرا لليتيم الا ان يحمل لفظ النظر فيها على النظر في المصلحة والمنافع فيها في مقابل المسامحة والتقصير ويؤيده ان مورد الرواية كون العامل وصيا فلا معنى للتفصيل بين الوصي وغيره اللهم الا ان يرجع الى التفصيل بين كونه وصيا على الطفل وغيره او يكون الشرط مقولا لبيان علة الحكم فيما انه حين فرض كون العامل ناظرا لليتيم فلا ضمان عليه واما حكم الربح وزكوة التجارة فتوضيحه ان العامل اما ان يكون قد اشترى بعين مال الطفل او دفع مال الطفل عوضا عما في ذمته فان اشترى بالعين واجاز ولي الطفل فالربح له ويخرج العامل عن الضمان سواء كان الشراء لنفسه او للطفل اذ لا فرق في قابلية صرف العقد الى المالك بين قصد العاقد نفسه والمالك كما صرح به جماعة في عقد الفضولي وان لم يجز الولي فمقتضى قاعدة الفضولي بطلان المعاملة الا اذا فرض المصلحة في البيع وجوزنا التصرف مع المصلحة وتعذر استيذان الولي فان العقد حينئذ يقع لان عدم الاجازة من الولي بعد الاطلاع الا ان يكون تعذر استيذان الولي كتعذر استيذانه فيقع العقد معمولا وكيف كان فاجراء احكام الفضولي متجه الا ان ظاهر كثير من الروايات اطلاق الحكم بكون الربح لليتيم والخسران على العامل كما هو ظاهر المصنف وغيره ففي صحيحة زرارة المروية عن الفقيه عن ابي جعفر عليه السلام قال ليس على مال اليتيم زكوة الا ان يتجر به فان اتجر به ففيه الزكوة والربح لليتيم وعلى التاجر ضمان المال وفي رواية سماعة الثمالي في مال اليتيم زكوة الا ان يتجر به فان اتجر به فالربح لليتيم وان وضع فعلى الذي يتجر به فان الحكم فيهما بثبوت الزكوة في مال اليتيم مع التجارة قرينة على وقوع الشراء له والحكم بالضمان قرينة على عدم ولاية التاجر فدل باطلاقه على ثبوت الربح لليتيم بمجرد تجارة غير الولي وتقييدهما بما اذا اجاز الولي بعيد وتطبيق مسئلة الربح والخسران على قاعدة الفضولي بعيد من خرط القتاد واختصاص الروايتين بصورة وقوع الشراء للطفل لا يقدح مع عدم القول بالفصل واحتمال طرق المسلمين سبيله فرض صحة العقد في نفسه سواء قصد المالك او قصد نفسه ومما يؤيد عدم ابتنائه على مسئلة الفضولي حكم الحلي في محكي السرائر وفخر الاسلام في شرح الارشاد بكون الربح هنا لليتيم مع حكمهما ببطلان معاملة الفضولي تبعا للشيخ في المبسوط وابن زهرة وظاهر الحلبي بل قول الاخر للشيخ في الخلاف وكتاب النكاح حيث ان ظاهره هناك بطلان الشراء الفضولي وان صح البيع الفضولي وعلى القول بالتوقف على الاجازة فهل يجب على الولي الاجازة مع ظهور الربح وجهان من انه عرفا تفويت للمنفعة فهو في قوة فسخ العقد الخياري الذي فيه المصلحة بل هذا اولى مما حكي عن المصنف قده في نكاح التذكرة من وجوب بيع متاع الطفل اذا طلب بزيادة وشراء الرخيص له وهو الموافق لبعض نسخ القواعد على ما عن جامع المقاصد في باب الحجر ومن عدم الدليل على وجوب فعل الاصلح للطفل وتمام الكلام في محله ولو اشترى في الذمة ودفع مال اليتيم عما في الذمة فمقتضى القاعدة صحة المعاملة نفسه سواء قصد عند المعاملة دفع مال اليتيم عما في الذمة او اتفق ذلك بعد المعاملة فالربح له والزكوة المستحبة عليه وعليه ضمان مال اليتيم لكن تدليق ان ظاهر الاخبار الحاكمة بثبوت الربح لليتيم والخسران على العامل يشمل هذه الصورة فان الاتجار بمال اليتيم وان كان حقيقة في الاتجار بالعين الا انه عرفا يصدق على الاتجار بما في الذمة مع قصد دفع مال اليتيم عوضا فترى العرف يطلقون ان فلانا يتجر بمالي او بمال فلان مع انه لا يقع منه الا الاتجار بما في الذمة اذا عزم على دفع المال عنه بل قلما يتفق معاملة بالعين بل لو وقعت في السلعتين يخصونها باسم المعاوضة دون البيع ومن هنا سيجود سيدنا بالحاق هذه الصورة بصورة الشراء بالعين بعد ما حكي عن جده قده في شرح المفاتيح انه الاظهر وتدليق ان هذه الاخبار على فرض شمولها ليس الخروج من القاعدة بها اولى من العكس بل العكس اولى وفيه انه ان اراد التكافؤ بين الاخبار والقاعدة من جهة النسبة فلا يخفى ان النسبة وان كانت بالعموم من وجه الا ان تقييد هذه الاخبار بالشراء بالعين تقييد بالفرد النادر ودعوى عدم نهوض هذه الاخبار للتخصيص مثل هذه القاعدة الثابتة بالادلة القطعية ممنوعة بامكان رفع اليد عنها بالاخبار الكثيرة المعتضدة باطلاق فتاوى جماعة كالمصنف والمحقق ونحوهما كما خرجنا بها عن قاعدة الفضولي في الصورتين السابقتين مع امكان ان يقال ان العامل اذا قصد ابتداء دفع مال الغير فكانه اوقع العقد عليه ابتداء فمكان قصد دفع الكل الا في ضمن هذا الفرد بمنزلة المعاوضة على هذا الفرد ومن هنا قد يستقرب اطراد هذا الحكم في غير مال الصغير وتعيين الكل مال قصد عند العقد دفعه عما في الذمة بدون رضا مالكه ويدل عليه مضافا الى الاخبار مال اليتيم روايات منها ما عن الكليني بسنده فيه اليه عن ابي حمزة الثمالي قال سألت ابا جعفر عن الزكوة تجب علي في موضع لا يمكنني ان اؤديها قال اعزلها فان اتجرت بها فانت لها ضامن ولها الربح وان نويت

في حال ما عزلتها من غير ان تشغلها في تجارة فليس عليك فان لم تعزلها فاتجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها من الربح ولا وضيعة عليها ومنها رواية مسمع بن سيار قال قلت لابي عبد الله اني كنت استودعت رجلا مالا فجحدنيه وحلف لي عليه ثم انه جاءني بعد بسنتين بالمال الذي كنت استودعته اياه فقال هذا مالك فخذه وهذا اربعة الاف درهم ربحتها في مالك فهي لك مع مالك اجعلني في حل فاخذت المال منه وابيت ان اخذ الربح منه واوقفت المال الذي كنت استودعته وابيت حتى استطلع رايك فما ترى قال فخذ نصف الربح واعطه النصف هذا رجل تائب والله يحب التوابين وعن المختلف ان الوجه اذا اتجر من دون اذن المالك كان ضامنا والربح للمالك ثم حكاه عن الشيخين وسلار وابي الصلاح وغيرهم ومع ذلك فلا مناص عن حمل كلامهم كالروايات على صورة الشراء بالعين كما صرح به في المختلف في مسئلة تجارة الغاصب في الاستدلال لمن قال يكون الربح للغاصب بانه ان اشترى في الذمة ملك المبيع وكان الثمن في ذمته بلا خلاف انتهى ولكن محل كلامهم ما اذا اتفق دفع مال الغير عوضا لا ما اذا قصد دفع مال الغير عوضا لا يجري في حمل الروايات على صورة قصد دفع مال الغير عوضا والمسئلة في غاية الاشكال الا ان ثبوت الربح للعامل لا يخلو عن قوة وان كان التاجر وليا فيرجع الى خلاف ولا اشكال في جواز شرائه للطفل مطلقا وقد تقدم ذلك في كلام المصنف قده وان كان الشراء لنفسه فان كان بعين مال الطفل فالظاهر وقوع الشراء للطفل فالربح له والخسارة على العامل لعموم ما تقدم من ان تجارة غير الولي كذلك من غير احتياج الى الاجازة وان مسئلة التجارة بمال الطفل خارج عن مسئلة الفضولي واما بناء على عدم اخراجها عن قاعدة الفضولي فالظاهر ايضا وقوع الشراء للعامل مع تحقق المصلحة ولا يقدح في ذلك نية الشراء لنفسه لان الشراء وقع بعين مال الطفل ولو اثر ذلك لاثر في مطلق عقد الفضولي اذا قصد العاقد لنفسه ولم يتفع الاجازة والظاهر عدم الحاجة الى الاجازة هنا نعم من ولي العامل ولا من الولي الذي هو بعده في المرتبة فهو نظير الوكيل اذا وقع العقد على مال الموكل لنفسه فان وقوع العقد منزلة الاجازة كاف عنها نعم قد يشكل فيما اذا تعلق غرض اخر لنقل المال الى العامل بالخصوص فان خصوصية المالك وان لم يكن ركنا في العقد وبها انفرق البيع عن النكاح الا انه لا يبعد مدخليتها اذا لاحظها المتبايعان او احدهما الا ان الذي يسهل الامر ان غرضه من خروج هذه المعاملة عن مسئلة الفضولي وان محض وقوع العقد بمال اليتيم مع عدم الاذن شرعا يوجب كون الربح لليتيم مضافا في مسئلتنا هذه الى الاخبار المتقدم منها خبر الصيقل الدالة على كون الربح لليتيم اذا لم يكن للعامل مال فان المراد هنا بقرينة نفي الضمان عن العامل مع الملائة منطوقا في خبر الصيقل ومفهوما في غيره هو كون العامل وليا نعم الحكم بعدم التوقف على الاجازة مطلقا في عقد الولي والوكيل اذا اوقعاه لانفسهما مع ملاحظة المتعاقدين بخصوصيتهما اشكال لان العقد الواقع الخاص على انشاء نقل المال الى نفسه العاقد لا يؤثر بنفسه في افادة نقل الملك الى المالك لانه غير مدلوله غاية الامر انه قابل لان يسلب عنه الخصوصية الملحوظة فيه من كون النقل اليه هو العاقد لكنه لسلب لا يتحقق فعلا الا بما يصرفه الى المالك ولو كان مجرد كون العين ملكا للمالك كافيا في صرف المبيع اليه لم يحتج الى الاجازة فلما علمنا ان المال لا ينتقل الى الغير الا برضاه او برضا وليه بالاستقلال اليه لعل كون العقد ملكا قهريا والمفروض ان الولي لم يرض بالانتقال اليه وانما رضي بالانتقال الى نفسه فيمتنع اجتماع الرضائين فلم يتحقق في هذه المعاملة رضا بالانتقال الى العامل من احد فلا يلزم العقد الا بعد رضا الولي وهذا العقد احوج الى الاجازة مما لو باع ملك غيره ثم تبين انه ملكه وقد صرح المحقق في المعتبر باحتياج الاول الى اجازة مستانفة في فروع مسئلة تعلق الزكوة بالعين وتمام الكلام في محله ومما ذكرنا ظهر اندفاع ما ربما يتوهم من ان اجازة الولي اذا اثر في الغاصب العاقد العقد لنفسه مع دفع وقوع العقد من الولي اولى بالتاثير قصد الولي العقد لنفسه لانه دفع وجه الاندفاع ان الاجازة انما ترفع قصد الخصوصية من حيث كونه رضا بمضمون العقد المعرى من ملاحظة خصوصية المنتقل اليه فما لم يحصل الى المتجر او من هو في حكمه وان كان الشراء لنفسه بالعين مع ضميمة ما ذكرنا الوجوه التامة فلا اشكال في تملك الربح حيث يجوز له الضمان وحيث لم يجوزه فحكمه كالصور السابقة كما انه لو اشترى ما في الذمة ودفعه عوضا فحكمه كما تقدم في غير الولي فالمشاة من جواز الضمان للولي الغير الملي وقد عرفت كلام الحلي والشيخ في المنع من التصرف الا بما فيه غبطة ومصلحة وان غير ذلك باطل بل في شرح الروضة ان المنقول من عموم الحكم باعتبار المصلحة من غير استثناء ولا ريب ان نقل ولي المعسر مال الطفل الى ذمته خلاف المصلحة بل هو تعريض له للاتلاف بل قد يكون اتلافا عرفا وبمنزلة الاخذ مجانا وقد تقدم الاخبار المستفيضة التي تقدم بعضها على اعتبار الملائة فيمن يقترض مال اليتيم لكن موردها مختص بغير الاب والجد ولذا حكي من المتاخرين كافة بل عن الاصحاب كافة في الحدائق وعن مجمع الفائدة استثناء الاب والجد عن ذلك فجوزوا لهما الاقتراض مع الاعسار ولعله لما ورد في حق الاب بالنسبة الى ولده ما روي في قوله صلى الله عليه وآله لرجل انت ومالك لابيك وقال المصنف في رواية محمد بن مسلم ان الوالد ياخذ من مال ولده ما شاء وفي رواية سعيد بن يسار مال الولد للوالد وخصوص ما ورد من اخبار تقويم جارية الولد على نفسه وغير ذلك ويشكل ان ظاهر هذه الاخبار غير مراد اجماعا فيحمل على جواز اخذ النفقة من مال ولده صغيرا كان او كبيرا اذا لم ينفق الكبير عليه اما البنوة فيوهن التمسك به ما رواه الشيخ عن الحسين بن ابي العلا قال قلت لابي عبد الله ما يحل للرجل من مال ولده قال قوته بغير سرف اذا اضطر اليه قال فقلت له فقول رسول الله للرجل الذي اتاه فقدم اباه فقال له انت ومالك لابيك فقال انما جاء بابيه الى النبي فقال يا رسول الله هذا ابي قد ظلمني ميراثي من امي فاخبره الاب انه قد انفقه عليه وعلى نفسه فقال له انت ومالك لابيك ولم يكن عند الرجل شيء وكان رسول الله يحبس الاب للابن ويشهد ايضا لما ذكرنا من الجمع ومن الاشكال في اطلاق مال الولد مع الاعسار الذي هو بمنزلة الاتلاف والاخذ مجانا صحيحة

ابي حمزة الثمالي عن ابي جعفر قال قال رسول الله لرجل انت ومالك لابيك ثم قال ابو جعفر لا يحب ان يأخذ مال ابنه الا ما احتاج اليه مما لا بد منه
ان الله لا يحب الفساد فان التعليل في الاية يدل على عدم جواز الافساد في ماله ولا فساد اشد من اخذه قرضا مع الافساد سيما اذا لم يرج العطاء واما
اخبار تقويم الجارية فنقول بمقتضاها ولا نتعدى عنه كما اعترف به الحلي ايضا فيما حكى عنه مع امكان ان يقال ان اطلاقها وارد في مقابل احكم اصل جواز التقويم
اما الدفع توهم المنع او لدفع توهم جواز التصرف في الجارية بغير تقويم على حد غيرها من الاموال ثم لو سلم ما ذكروه في الاب فلا يخفى عدم الدليل على الحكم
في الجد بل مقتضى عموم الاية التحريم ودعوى انه ابو حقيقة كما ترى مثل دعوى الاجماع المركب فاعلم ان المشهور كما قيل ان حكم التجارة في مال المجنون حكم الصبي
في جميع ما تقدم وكذا اخبار المصرحة في ضمان الولي لها ان الربح لهما لو استظهر سيد مشايخنا الاتفاق على ذلك لكن في جريان ما لم لا يخالف الاصول
من الاحكام المتقدمة بالنسبة اليه اشكال واما حكم الزكوة اذا اتجر لنفسه بمال الطفل والمجنون فتوضيحه ان مقتضى عموم ما دل على زكوة التجارة ثبوتها على الولي
حيث اتجر لنفسه ووقعت التجارة له بان كان في الذمة او كان بالعين وقلنا بجواز ضمان الاب والجد له من غير ولاية وكذا ثبوت زكوة التجارة في مال
الطفل ما اتجر له غير الولي كما دل عليه صحيحة بكير ونبات المتقدمتين واما اذا اتجر التاجر لنفسه وحكم بوقوعها من الطفل اما تعبدا كما ذكرنا او مع كون التاجر
وليا او مع اجازة الولي فالاقوى انه لا زكوة اما على الطفل فلان ظاهر اخبار استحباب الزكوة في مال التجارة للطفل ما اذا اتجر له الا ما اذا وقعت التجارة
له بالاجازة او بحكم الشرع واما على التاجر فلعكس مثلا الربح له لرواية سماعة عن الرجل يكون عنده مال اليتيم فيتجر به ايضمنه قال نعم قلت فعليه زكوة
قال لا لعمري لا اجمع عليه خصلتين الضمان والزكوة وقيل وعن الشهيدين والمحقق الثاني في كل موضع يقع الشراء للطفل وهو مشكل الظهور الا
في صورة الاجازة كما مر من الاشكال بين محل الاجازة كاشفة او ناقلة ويستحب الزكوة في غلات الطفل ولا يجب فاما المصنف قدس سره والمحقق الثاني وحكي
عن القديمين والسيد وسلار وعن التحرير حكاية عن اكثر الاصحاب عن غيره حكاية عن المتأخرين كافة وقيل وعن تلخيص الخلاف نسبته الى الاصحاب
وعن كشف الحق ان الامامية ذهبت الى ان الزكوة لا يجب على الطفل والمجنون للاصل وعموم ما تقدم من الاخبار النافية الزكوة في مال اليتيم وقوله
لا زكوة على يتيم وخصوص قوله في رواية ابي بصير المتقدمة وليس على جميع غلاته من نخل او زرع او غلة زكوة خلافا للمحكي عن الشيخين واتباعهما
وعن الناصرية انه ذهب اكثر اصحابنا الى ان الامام يأخذ الصدقة من زرع الطفل وزرعه انتهى لعموم ادلة الزكوة في الغلات وخصوص صحيحة ابن مسلم
عن ابي جعفر وابي عبد الله انهما قالا ليس على مال اليتيم في العين والمال الصامت شيء واما الغلات فعليها الصدقة واجبة فان الوجوب اما بمعنى المصطلح
عندنا واما بمعنى الثبوت والاستقرار فيثبت اللزوم على التقديرين سيما بمعونة لفظ على ويضعف بوجوب تخصيص العموم بما دل على نفي الزكوة عن اليتيم
وحمل الصحيحة على الاستحباب المؤكد جمعا بينها وبين رواية ابي بصير المعتضدة او المنجبرة بالشهرة العظيمة واما ما حكاه في الناصريات عن اكثر اصحابنا
فهو لا يدل على الوجوب كما لا يخفى لان اخذ الزكوة المستحبة من مال الطفل فيه مصلحة له وللفقراء هذا مضافا الى موافقة مضمون الصحيحة لمذهب فقهاء
الجمهور كما عن المنتهى وان حكى عن التذكرة حكاية القول بعدم الوجوب عن ابي حنيفة وجماعة الا ان الظاهر ان المشهور بينهم وما اليه ميل سلاطينهم هو
الوجوب ثم ان المعروف بين الاصحاب هو ثبوت الرجحان كما عرفت من عبارة الناصريات واستظهر سيد مشايخنا الاتفاق عليه بعد ان حكى عن الاردبيلي التصريح
بالاتفاق على الاستحباب وصرح بعدم الخلاف في الرياض ويظهر ذلك ايضا من النافع حيث جعل الوجوب احوط وعن المدارك والكفاية انه مذهب عامة المتأخرين
جمهورهم ويدل عليه الصحيحة السابقة بالجهل السابق ولا ينافيه الحمل على التقية لما عرفت غير مرة من ان التقية تتأدى بمظاهر موافق للعامة وان اريد
خلافه بقرينة منفصلة ويعد ذلك فمن الغريب ما عن العلامة الطباطبائي من انكار الاستحباب مدعيا بانه لم يصرح احد الا بعدم الفاضلين وهل يلحق
بغلات اليتيم مواشيه ظاهر المحكي عن الوسيلة نعم حيث ادعى الاجماع المركب الا ان الحكم بالاستحباب بمجرد هذا مشكل وان كان اجماعا منقولا معتضدا
بما تقدم عن الناصريات وفي الرياض ان ظاهر جماعة من الموجبين والمستحبين عدم الفرق بين الغلات والمواشي الا ان في الاكتفاء بمثل ذلك في التعميم على
مال اليتيم اشكالا ولذا مال جماعة من المتأخرين الى العدم وهو الاحوط واشكل من ذلك الحكم باستحباب الزكوة في غلات المجنون فضلا عن مواشيه
وان ادعى في الرياض ان ظاهر هذا المحقق وبعض من تأخر عنه عدم الفرق بين الطفل والمجنون ولا زكوة على المملوك وان قلنا بكونه مالكا مطلقا
او في الجملة على الخلاف المذكور في محله اما على القول بعدم الملك كما هو المشهور ظاهرا بل ظاهر بعض العبارات المحكية الاجماع عليه فعدم الزكوة عليه
واضح بل يخرج عن قيد اعتبار ملكية النصاب كما فعله في الغنية واما على القول بالملك فلحسنة ابن سنان بل صحيحته قال ليس على مال المملوك شيء
ولو كان له الف الف ولو احتاج لم يعط من الزكوة شيء ونحوها رواية اخرى لابن سنان ومن العجيب ما حكي عن المنتهى كما في ايضاح النافع تبعا للمعتبر
والمبسوط من وجوب الزكوة عليه على القول بالملك مع ان ظاهر المحكي عنه في المنتهى والتذكرة اتفاق اصحابنا بل غيرهم من العامة على عدم الزكوة
عليه لكن الظاهر انه قد فهم من الاصحاب استنادهم في ذلك الى عدم الملك فحينئذ يمكن ان يوجه الحكم في الروايتين بالملابسة لا التمليك بنفي الزكوة بعدم
الملكية للادلة الدالة على عدم ملكية العبد فيكون اضافة المال اليه في الروايتين بمجرد الملابسة لا التمليك كما يفصح عنه رواية ثالثة لابن سنان
عن ابي عبد الله قال قلت له مملوك في يده مال عليه زكوة قال لا قلت فعلى سيده قال لا لم يصل الى سيده وليس هو للمملوك وقد يستدل على نفي الملكية

بعدم تمكنه من التصرف للحجر عليه وبنقص ملكه لان للمولى انتزاعه منه متى شاء اجماعا كما في المختلف وعن غيره ويرد على الاول منع عدم التمكن من التصرف
ادلة التصرف كيف شاء على تقدير الملكية كما نص عليه في المعتبر على ما حكي عنه لكن هذا مما يستقيم لو حمل القول بالملكية على هذا النحو للاجماع على الحجر
عليه لو ملك فالاولى الجواب بمنع الحجر اذا اذن مولاه فيه وفوض له المال اليه كما يشعر به رواية علي بن جعفر عن اخيه ليس على المملوك زكوة الا باذن
مولاه ومنع كون الحجر مانعا على الاطلاق كما في السفيه فتدبر ويرد على الثاني منع كون هذا التزلزل مانعا من وجوب الزكوة كالمبيع في زمن خيار البائع
بل المتزلزل بالعقود الجائزة فالاقوى الاعتماد على ما تقدم من النص الظاهر في كون المملوكية بنفسها مانعة عن وجوب الزكوة كما انها مانعة عن اخذها
فمرجع الروايات الى انه لا عبرة بغنى المملوك ولا بفقره وهذا هو الظاهر من كلمات اكثر الاصحاب حيث لم يعتبروا عن اعتبار الحرية باعتبار الملكية او اعتبار
التمكن من التصرف واما رواية علي بن جعفر فهي مطرحة او مؤولة وهل يجب زكوة ما في يده على المولى مطلقا او لا يجب عليه كذلك او تبتني على القول ظاهر المحكي عن
القواعد والتحرير الاول لعله لانه مال مملوك لاحدهما فلا يسقط زكوته عنهما معا ولانه مال مستجمع لشرائط الزكوة فاذا لم يجب على المملوك وجب على
السيد ولان المولى لما كان له انتزاعه من يده متى شاء كان كالذي في يد الوكيل وفي الجميع ما لا يخفى وظاهر الرواية الثالثة الثاني وفيه اشعار بالتعليل
لعدم وصول المال اليه فان كان نفي الوصول يثبت عدم الوصول حقيقة كما اذا كان غائبا او مثل ذلك مسقطا للزكوة وان اريد انه بمجرد كونه في يد العبد غير
واصل الى سيده فيقال ان يد العبد اضعف من يد الوكيل الذي بمنزلة يد الموكل وحمل ذلك على اعراض المولى حيث دفعه الى العبد ليخص به وينتفع به او بعضه
على نفسه فهو كالنفقة اذا غاب الشخص وسيجيء عدم وجوب الزكوة عليه تكلف لا يصار اليه في مقام تخصيص الادلة العظيمة الموجبة للزكوة على
المستجمع للشرائط ولذا نسب في المنتهى وجوب الزكوة على المولى الى اصحابنا مشعرا بدعوى الاجماع فالاقوى هو الوجه الثالث ولا فرق فيما ذكر بين القن والمدبر
وام الولد والمكاتب المشروط عوده رقا ان لم يؤد مال الكتابة والمطلق الذي لم يؤد شيئا بلا خلاف ظاهر في الجميع حتى المكاتب بقسميه وعن التذكرة
نسبته الى علمائنا بل عن المنتهى نسبته الى العلماء كافة عدا ابي حنيفة وابي ثور مضافا الى ما تقدم في المكاتب من الحجر عن التصرف فيما بيده بالاكتساب حتى
وبيعه لا يصلح له ان يحل في ماله الا الاكلة في طعام ويندفع الاشكال الى ما لو قلنا بعدم ملكية كغيره من الاقسام كما عن المعتبر والنهاية والمحقق في المعتبر
وبما ذكرنا كله ينجبر ضعف رواية البختري عن الصادق ليس في مال المكاتب زكوة ونحوها النبوي واما الاستدلال بروايتي عبد الله بن سنان المتقدمتين فغير
صحيح ظاهر لاشتمالها على منع المملوك من الزكوة من ان المكاتب يعطى من الزكوة فموردهما لا يشمله وكما لا يجب على المكاتب كذا لا يجب على مولاه وان قلنا
بملكيته لان المولى ممنوع عن اخذه منه الا على وجه ليستوفي مال الكتابة ما لم يعجز هو او جعلنا العجز كاشفا او ناقلا وعن المبسوط ان المكاتب المشروط لا
زكوة على ماله ولا على سيده لانه ليس ملكا لاحدهما ملكا صحيحا لان العبد لا يملكه عندنا والمولى لا يملكه الا بعد عجزه انتهى وظاهره نفي ملك المولى
ونفي استقلال العبد بقرينة ما عنده في باب الكتابة من ان كسبه له وظاهر ما نقل عن المصنف والمحقق قدهما عكس ذلك وعلى كل تقدير فالحكم واضح في
الرجوع الى العمومات المالكية المكاتب وضعف رواية البختري ضعيف نعم لو تحرر من المكاتب المطلق شيء ولو جزء يسير وجبت الزكوة في نصيبه ان بلغ
نصابا بلا خلاف ظاهر وعن الحدائق انه محل اتفاق وفي شرح الروضة قطع به الاصحاب وله وجه واضح وهو كان نصيبه مال الجامع لشرائط الزكوة
وادلة نفي الزكوة عن مال المملوك لا تشمله ولذا لا يجري على هذا النصيب شيء من احكام مال المملوك ثم ان ظاهر روايتي ابن سنان المتقدمتين عدم
جواز اعطاء المملوك من الزكوة وظاهرهما عدم قابليته وربما يحمل على صورة عدم الاذن ويحكم بجوازه مع اذن المولى في الاخذ فيصير ملكا للمولى فيعتبر فيه
الاستحقاق ولو كان في سبيل الله لا بقصد الملك لم يملكه المولى ولو كان العبد مشتركا بين مستحقين فان اذنا له ملكا القرض بنسبة الملك وان
كان وكيلا عنهما ملكاه بالسوية ولو كان احدهما مستحقا ملك مقدار حصته وجميع ذلك مبني على ما عرفت ولا بد في مال الزكوة من تمامية الملك
في جميع الحول فيما يعتبر فيه الحول وقبل تعلق الوجوب فيما لا يعتبر فيه ويتحقق عدمها بامور الاول عدم قرار الملك يعني تزلزله من حيث العقد لتوقفه على شرط لم يقع او لم
يعلم وقوعه واما التزلزل من حيث البقاء فلا يقدح كما سيجيء فلا يجري الموهوب في الحول الا بعد القبض سواء قلنا بكون القبض ناقلا او كاشفا كما صرح به في المسالك
وان اورد عليه في المدارك بان القول بكشف القبض غير مذكور في باب الهبة وان هذا الخلاف غير واقع الا ان الذي يحكى عن بعض هو ان مراد القائلين باعتبار
القبض في اللزوم هو الكشف لا اللزوم المصطلح ضرورة ان الهبة لا تصير بالقبض من العقود اللازمة اذ بعد القبض يجوز الرجوع في الهبة اتفاقا الا في الموارد
المخصوصة واذ لم يجعل احد القبض من الملزمات وانه قد صرح المحققون بان مرادهم من كون القبض شرطا في اللزوم ليس المعنى المعروف بل قالوا ان العقد يوجب
ملكية مراعاة بتحقق القبض فان تحقق اتم من حين العقد انتهى المحكي وهذا نص فيما ذكره في المسالك وكيف كان فلا اشكال في اصل المسألة كما لا اشكال
في جريانه في الحول بعد القبض وان كان متزلزلا من حيث البقاء لاحتمال الرجوع نعم لو رجع الواهب قبل الحول سقطت الزكوة بلا اشكال ولو رجع
بعد الحول فان كان بعد امكان الاداء وان لم يؤده قدم حق الفقراء وان كان قبله فقد استذكره وكشف الالتباس سقوط الزكوة وقد يستشكل بان التمكن
من الاداء معتبر في الضمان دون الوجوب فالزكوة تتعلق بمجرد اجتماع الشرائط وان لم يكلف المالك منجزا بالاخراج للعجز فيكون رجوع الواهب على مال تعلق
به حق الفقراء فيقدم سيما على القول بتعلقها تعلق الشركة وكذا لا يجري النصاب الموصى به في الحول اذا كان حوليا الا بعد القبول وبعد الوفاة لانه قبل ذلك غير مملوك

في استحباب الزكوة في غلات الطفل ومواشيه [illegible]

للموصى له او فيه متمكن من التصرف فيه ولو لعدم العلم بملكيته بنا على احد وجهي الكشف في القبول ولا الغنيمة الا بعد القسمة اما على القول بتوقف الملك عليها
كما من المتن فواضح واما على القول بحصول التملك بالحيازة فلعدم التمكن من التصرف قبل قسمة الامام وبعدها لعدم استقرار الملك لان للامام ان يقسم
بينهم بحكم فيعطي كل واحد من اي الاصناف شاء فلم يتم ملكه عليه كذا عن المنتهى لكن المحكي عن ظاهر كلام الشيخ في الخلاف منع ذلك وان لكل غانم نصيبا
من كل صنف من الغنيمة فليس للامام منعه مع ان منع الامام لعله بمنزلة المزيل للملك الحاصل بمجرد الحيازة فهو فيه مانع كالحجر وليس اسع انه مختص بصورة تعدد
اصناف الغنيمة واما مع اتحاد جنسها فالغانمون كالورثة يملك كل منهم نصيبا معينا منها واعتبار التمكن من التصرف لا يوجب الا اعتبار التمكن من القسمة
قسط البعض الغانمين فان قبضه ملك كالوارث ان كان غائبا فلا يجري الا بعد وصوله اليه او الى وكيله الا اذا قبض عنه الامام بالولاية ولذا كان حاضرا فاتفق
انه موقوف على قبض الغانم ايضا اذ لو قلنا بالتملك بالحيازة وكفاية عزل الامام في تعيين الملك ودفع الحجر عن التصرف لكنه مشكل لعموم ما دل على عدم جريان
الحول الا على ما وقع في يده وتمام الكلام في محله من كتاب الجهاد ولا يجري القرض ايضا الا بعد القبض بنا على ما عن الاكثر من انه وقت حصول الملك وعلى
قول الشيخ فيجري من حين التصرف وهو ضعيف يرد مضافا الى ما سيجيء في باب القرض ما في حسنة زرارة ان زكوة القرض على المقترض ان كان موضوعا عنده
حولا وظاهره وجوب الزكوة مع عدم التصرف ايضا واما المبيع ذو الخيار فانما يجري في الحول من حين البيع ولا يتوقف على انقضاء زمان الخيار بنا على القول المشهور
من عدم توقف الملك على انقضاء زمان الخيار ويشكل ذلك في خيار البايع لو قلنا بمنعه للمشتري من التصرفات المنافية للخيار وربما يحمل كلامهم هنا على ارادة
مجرد بيان عدم توقف جريان المبيع في الحول من حيث الملكية حين العقد وان كان له مانع اخر في مدة الخيار من حيث عدم تمامية الملك وهو محمل بعيد في نفسه
مضافا الى ما قيل انه حكي عن غير واحد وجوب الزكوة بعد الحول وان كان الخيار باقيا فيسقط البايع في الثمن بنسبة ما اخرجه المشتري من الزكوة ومثله
في البعد حمل هذا الكلام على تجويز تصرف المشتري في زمان خيار البايع فيرجع البايع بعد الفسخ الى قيمة المبيع او يبطل ما وقع من التصرف كالشفيع وقد اطلق
المصنف قده هنا الجريان في الحول من حين العقد مع حكمه بعدم جواز المنافي لخيار البايع والشهيد قده في البيان عد خيار البايع من الاموال التي انها
مانعة عن الزكوة وليس مانعه مع تردده في الدروس في جواز تصرف المشتري بما ينافي خيار البايع فيحتمل ان المنع من التصرف المنافي خط النقل والاتلاف
لا ينافي وجوب الزكوة عندهم لانه يصدق على المبيع انه مال حال عليه الحول في يد مالكه بخلاف مال الرهن فان الراهن لا يستقل في التصرف فيه وان لم يكن
تاملا فيه فان الفرق بين منذور التصدق بعينه نذرا مشروطا بما يحتمل الحصول فضلا عما يقطع بحصوله وبين المبيع في ايام الخيار والحكم بمانعية النذر دون
الخيار اشكالا بل تحكما ولا زكوة في المغصوب بلا خلاف في الجملة لعموم ما دل على اعتبار حولان الحول مع المال مع وقوعه في يد المالك وكونه عنده بروحوى
سقوطها عن مال الغائب مقتضى اطلاق النص والفتوى عدم الفرق بين ما لو تمكن من اخراج مقدار الزكوة من المغصوب باستيذان الغاصب او مع عدم
اطلاعه وبين غيره بل يحكم الحكم لما اذا اذن الغاصب للمالك في التصرف في المغصوب مع بقائها لعدوان عليه وهو قوي نعم ربما يوهم الاختصاص الاستدلال
بانه لو كلف الزكوة مع عدم التمكن من التصرف لكان مكلفا باخراجها من غير ذلك المال وهو معلوم البطلان لكن التحقيق ان هذا الاستدلال لا يفي باصل
المطلب فضلا عن عمومه وذلك انه يقتضي اعتبار التمكن وقت الاخراج لا في تمام الحول مع امكان المناقشة في الملازمة بمنع التنافي بين ثبوت الزكوة
في العين وعدم وجوب الاخراج منها ولا من غيرها كما سيجيء من ان التمكن من الاداء شرط الضمان لا الوجوب بل المناقشة في بطلان التكليف بالاخراج
من غير النصاب كيف وحكي عن الشيخ في احد قوليه وجوب الزكوة في المال المرهون وتكليف المالك بالاخراج من غيره وحكي ذلك عن الجامع ايضا وابن حمزة
في المعتبر وكيف كان فالعمدة في اطلاق النص ومعاقد الاجماعات نعم قيده بما اذا لم يتمكن تخليصه ولو ببعضه ولو بالاستعانة بظالم والايتاء الى علي
الغد ولعله لتحقق الشرط الذي هو التمكن من التصرف ولموثقة زرارة في رجل ماله عنه غائب ولا يقدر على اخذه قال فلا زكوة عليه حتى يخرج فاذا خرج زكاه
لعام واحد وان كان يدعه متعمدا وهو يقدر على اخذه فعليه الزكوة لكل ما مر من السنين دلت الرواية بمنطوقها على تفريع نفي الزكوة على عدم القدرة على اخذ
المال الغائب ويدل بها على ثبوت الزكوة مع ثبوت القدرة وح فيحمل الروايات الظاهرة في اعتبار الحضور الفعلي واليد الحالية على مجرد القدرة على الا
والتصرف ولو بواسطة امر مقدور في مقابل ما لم يقع تحت القدرة ويؤيده ورود بعض تلك الاخبار في مقام نفي الزكوة عن المال الذي لم يملك في تمام الحول
وقد قوى الشيخ في الخلاف وجوب الزكوة في المال المرهون مستدلا بان الراهن قادر على التصرف فيها بان يفك رهنها والمال الغائب اذا كان متمكنا منه
يلزم زكوته بلا خلاف انتهى وكلامه صريح الا ان هذا ليس باولى من بقاء تلك على ظاهرها من اعتبار الوقوع في اليد بالفعل سيما مثل قوله في صحيحة ابن
سنان ليس على الدين صدقة ولا على المال الغائب حتى يقع في يديك الظاهر بل الصريح في اليد الفعلية فيحمل الموثقة على القدرة على الاخذ على القدرة
الحاصلة على النحو المتعارف مثل الوكيل في القبض ونحوه لا ايجاد اسباب التمكن كتخليص المغصوب ببعضه ونحو ذلك نعم التمكن من اخذه وحضه
لا يبعد عده من التمكن فيكون العبرة بالتمكن والتسلط فعلا لا القدرة على ذلك ويؤيد هذا الحمل ان تقييد المال الغائب في ادلة نفي الزكوة بما
لا يقدر على التسلط عليه والتمكن ولو ببذل بعضه لدفع المانع تقييد بالفرد النادر ولو قيل ان المال الغائب عنوان مستقل في نفسه لا يلحق به المغصوب
لعدم تنقيح المناط سقط التمسك بالاخبار من الطرفين لان مورد الكل في المال الغائب لكن الظاهر ان المعيار في الكل واحد وهو العجز عن الاخذ ولذا

استدل لذلك الاخبار لاشتراط التمكن بالعرف في شرح الروضة فاستدل له بما ورد من وجوب الزكوة في الدين اذا قدر صاحبه عليه وتركه متعمدا مع عدم علمه بمعمولها
من ثبوت الزكوة في الدين المقدور على اخذه هذا ولكن التحقيق الرجوع في معنى القدرة على الاخذ الواردة في النص والتمكن من التصرف الوارد في معقد الاجماع الى العرف
لانه المحكم في مثله والظاهر منهما القدرة على الاخذ بمجرد القدرة على الاسباب ولو كانت بعيدة واما التمكن فهو وان كان فيه صدق على التمكن من اسباب التمكن ايضا
بل ومعنا الا ان الذي يظهر من ملاحظة فتاويهم ومعاقد اجماعهم هو ما يعم هذا المعنى ولا اقل من ان يحصل الشك في ارادة الكل او البعض فيجب الرجوع في
الا القدر المتيقن من تخصيص العمومات الموجبة للزكوة وخصوصا اوجهها بمجرد القدرة على الاخذ والمتيقن هو اعتبار التمكن بالمعنى الاعم المساوي للقدرة التي يبطلها
الحكم فيما عرفت من الموثقة وغيرها كيف وسيجيء في المرهون ما يدل على ان مراد اكثرهم من التمكن هو المعنى الاعم مضافا الى ان ادلتهم على اعتبار التمكن من الروايات
وغيرها لا تدل على اعتبار ازيد منه ويلحق بالمغصوب المجحود اذا لم يتمكن من استنقاذه قال في البيان ولو امكن الاستنقاذ وجب ولو بمصانعة ببعضه وجب في المقبوض وفي
اجزاء امكان المصانعة مجرى التمكن نظر وكذا في الاستنقاذ بظالم اما الاستنقاذ بالعادل فتمكن انتهى وفي شرح الروضة وجه النظر هو ان تخليص المغصوب
بالمال بمنزلة ابتياع ما يجب فيه الزكوة وكما ان تحصيل الملكية لا يجب كذلك تحصيل التمكن الذي هو شرط وجوب الزكوة ويعلم بما في هذا في استشكال
المحقق الثاني في كفاية التمكن من استنقاذ المجحود بالبينة مما ذكرنا من انه لا دليل على اعتبار ازيد من القدرة على الاخذ والتمكن من التصرف ولو بواسطة الاسباب
الا ان في انصراف اطلاقها الى ما احتاج الى صرف بعضه او صرف مال غيره تاملا ولو كان الفداء كثيرا مساويا للمفتك او ازيد فالاشكال واضح بل منع الزكوة اقوى
وكيف كان ففيما ذكره الشهيد من الفرق بين الظالم والعادل نظر ولئن امكن توجيهه بان العادل حيث انه من الاسباب التي شرعها الله لرد المظالم واوجب عليه
ذلك فهو بمنزلة الوكيل الامين من طرف المالك بل اولى من طرف الغاصب والمالك فقدرته بمنزلة قدرة المالك بخلاف الظالم الذي ليس التوسل به الا من حيث
الاضطرار فهو من قبيل تسبيب التمكن بخلاف الاول ومما ذكرنا يظهر الكلام في مال الغائب عن المالك وانه لا زكوة فيه اجماعا نصا وفتوى الا ان يقدر
على اخذه فيجب وان لم يكن بالفعل في يده او يد وكيله نعم اطلاق المتن وغيره اعتبار فعلية اليد لكن لا يبعد ارادة ما ذكرنا من التقييد في المدارك ان عبارات
الاصحاب ناطقة بوجوب الزكوة في المال الغائب اذا كان صاحبه متمكنا منه وهو المعتمد لما تقدم من الموثقة المخصصة لعموم ادلة النفي عن مال الغائب حتى يقع في يده
بحمل الوقوع في اليد على كونه تحت القدرة وان كان هذا الحمل بعيدا في صحيحة ابن سنان المتقدمة نعم قيل باشتراط مضي زمان يمكن فيه قبضه او قبض وكيله ولا باس وتعلم
انه الحق جماعة من المتأخرين منهم المصنف قده بالمالك وكيله فاوجبوا الزكوة الغائب عن المالك اذا كان في يد وكيله وظاهرهم ذلك وان لم يتمكن المالك على التصرف
فيه واخذه والمحكي عن جماعة الاقتصار على المالك فقط ولعله الاوفق باطلاق الاخبار واشتراط التمكن من التصرف الا ان يدعى صدق التمكن على المالك عرفا
بتمكن وكيله وفي اطراد هذه الدعوى اشكال نعم لو اريد عدم الفرق في التمكن بين ان يتمكن بنفسه او بوكيله فلا اشكال في التعميم ولو غاب الرجل عن ماله
فان كان في يد وكيله فكما سبق وان كان مدفونا في بيته فالظاهر ايضا وجوب الزكوة لصدق كونه متمكنا منه عرفا بل كونه عنده بتحريره وان كان عاجزا عن بعض
التصرفات فيها وكلها لبعض العوارض نعم لو انقطع عن ماله بالكلية بحيث لا يصدق عليه ما ذكر اتجه سقوط الزكوة قال في المنتهى انه لو اسر في بلاد الشرك
وله مال في بلاد الاسلام لم يجب عليه زكوة محتجا بانه غائب عن ماله والغيبة يتحقق من الطرفين ونحوه عن القاضي عن جواهر الفقه وفي البيان وحبس
عن ماله من غير اثبات اليد عليه وجبت زكوته لنفوذ تصرفه فيه نعم لو كان سائمة لا راعي لها ولا حافظ احتمل السقوط لاشتراطهم في الغائب كونه في يد
الوكيل انتهى ولا يبعد ان يقال ان الظاهر من الادلة هو اعتبار عدم قصور في المال اما لعدم تحقق تمام التمكن فيه كالارث الذي لم يصل الى الوارث واما لحدوث
مانع فيه اما لتعلق حق شرعي به او بعد عرفي او غيبته منقطعة لا لامد قصور المالك عن التصرف فيه لمرض وحبس وغيرهما قال في كشف الغطاء ولا يخرج عن
التمكن لعروض شيء من قبله كعمى وجنون او نذر او عهد ونحوهما من الموانع الشرعية الاختيارية المانعة من التصرف في وجه قوي اما ما تعلق بالمخلوق
كان يشترط عليه في عقد لازم ان لا يتصرف فيه بحيث يصح فالظ الحكم بانقطاع الحول واستينافه بعد ارتفاع الموانع انتهى ونظر فيما ذكره
بعض المعاصرين والانصاف ان المسئلة لا تخلو من اشكال فالتحقيق ان يحكم بنفي الزكوة في جميع موارد النص بنفي الزكوة عنه كالارث الغير الواصل
الى صاحبه والمال المفقود ونحوهما ويرجع في غير موارده الى صدق التمكن من التصرف المصرح باعتباره في الفتاوى فان صدق فلا اشكال في وجوب الزكوة لدلالة
على عدم اشتراط ازيد منه في تمامية الملك وان لم يتحقق صدق التمكن من التصرف لاشتباه المجمعين كلا او بعضا فان تحقق القدرة على الاخذ
المصرح باعتبارها في الموثقة المتقدمة فيحكم بوجوب الزكوة ايضا كما يحكم بنفيه لو علم تحقق عدمها وان اشتبه التحقق فالواجب الرجوع الى عمومات
الوجوب لعدم العلم بتخصيصها بازيد من القدر المتيقن ويحتمل ضعيفا الرجوع الى الاصل لسراية اجمال العنوان المخصص الى العمومات وعلى اي تقدير
فلا اشكال ولو علم ان التمكن من التصرف معتبر في جميع الحول فيما يعتبر فيه الحول من الاجناس الزكوية واما في الغلات فظاهر اتحاد سياقها مع سائر الشروط
اعتباره في زمان تعلق الوجوب وتبعا لما جماعة من المتأخرين الى كفاية تحققه بعد ذلك لاطلاق الادلة واختصاص ادلة اعتبار التمكن بما يعتبر فيه الحول
وفيه نظر الا ان المسئلة لا تخلو عن اشكال ولا زكوة في عين الوقف بلا خلاف ظاهرا كما عن الكفاية لعدم جواز التصرف فيها الا بالاستنماء بل لعدم
الملكية في الوقف العام وتعلق حق البطون اللاحقة في الخاص لكن المحكي عن وقف المبسوط ذكره بعد نقل الخلاف في انتقال الملكية الوقف الى الموقوف

عليه به يظهر فائدة الملكية في وجوب الزكوة في الغنم الموقوفة وكيف كان فلو نتجت الانعام الموقوفة وملك الموقوف عليه منه نصابا وحال عليه الحول
وجبت الزكوة بلا اشكال ظاهرا وكذا لا اشكال في نفي الزكوة من الحيوان الضال والمال المفقود بالنص والاجماع ثم حكى عن غير واحد انه يعتبر في مدة الضلال
اطلاق الاسم فلو حصل لحظة او يوما لم ينقطع وفي البيان بل اللحظة اذا حصل الياس والفرق بين الضلال والخروج عن الملك اشكال واشكل منه اطلاق ما
في الوسيلة من انه لو ضلت واحدة من النصاب قبل الحول وعادت لم تسقط الزكوة ولو بعد سقطت وعلى الاشكال في تخلل مدة الفقد والضلال اثناء
ايام الحول فلو تقدمت عليها لم يحسب من الحول بلا اشكال وكيف كان فان عاد بعد سنين استحب زكوة سنة بلا خلاف كما عن جماعة المنصوص بل عن حاكي عن
ظاهر جملة الاستحباب مع خلال سنة واحدة وعن المنتهى انه اذا عاد المغصوب او الضال الى ربه استحب ان يزكيه لسنة ولمدة ذهب اليه علمائنا وعن
ظاهر النهاية اطلاق الامر بالاخراج والظاهر ارادة الوجوب وعن الرياض حكايته عن نادر من المتاخرين ولا تجب الزكوة في الدين حتى يقبضه ويصير عينا
وان كان تاخره من جهة مالكه على المشهور بين المتاخرين بل قيل انه اجماعهم لعموم نفيها عن الدين واختصاص موجباتها بالعين وخصوص رواية الحميري
عن علي بن جعفر انه سئل اخاه من الدين يكون على القوم المياسير اذا شاء قبضه صاحبه هل عليه زكوة قال لا حتى يقبضه ويحول عليه الحول خلافا للمحكي عن
جماعة من القدماء فاوجبوها في الدين مع كون التاخير من جهة الدين لظواهر اخبار كثيرة محمولة على الاستحباب وما للقرض ان تركه المقرض بحاله حولا
فالزكوة عليه بلا خلاف ظاهرا كما عن المحكي الخلاف والسرائر وعن التنقيح انه مذهب الاصحاب ووجهه واضح بناء على عدم توقف تملك القرض على التصرف
كما هو المشهور والا بان تركه بحاله سقطت عنه لعدم حلول الحول عليه وعن المقرض ولو اشترط المقرض الزكوة على المقترض فالظاهر صحة الشرط وفاقا للمصرح به
في باب القرض من المختلف بعد ان حكاه عن الشيخ والقاضي ومعهم جماعة من المتاخرين منهم الشهيد في المسالك لان التبرع باداء الزكوة عن الغير سائغ
فاشتراطه صحيح اما الصغرى فالظاهر عدم الخلاف فيه كما استظهره سيد مشايخنا في المناهل حاكيا له عن الرياض ولان المانع ان كان هو تكليف الزكوة بما
يجب فيه المباشرة فبطلانه واضح لجواز التوكيل في الاخراج اتفاقا وان كان المانع كونه ما لا يتعلق بذمة المالك او بعين ماله فيدفعه جواز تبرع
الانسان باداء ما في ذمة غيره مما لا يجوز له ضمانا بالبذل من الاعيان مضافا الى عموم المنزلة فيما ورد من ان الزكوة دين وخصوص صحيحة ابن حازم عن رجل
استقرض مالا وحال عليه الحول وهو عنده فقال ان كان الذي اقرضه يؤدي زكوته فلا زكوة عليه وان كان لا يؤدي ادى المستقرض واما الكبرى فلعموم ادلة الشرط
وليس هذا منافيا للكتاب والسنة من وجه عدا ما عن جماعة من انه اشتراط للعبادة على غير من وجبت عليه وما عن بعضهم من ان اطلاق النص والفتوى ان زكوة
القرض على المقترض يدل على اختصاص وجوبها عليه وعدم وجوبها على احد ويرد على الاول ان اشتراط اداء العبادة عمن وجبت عليه لا باس به وليس هو الا
كالاستيجار على فعلها عنه وكاشتراط الولي في ضمن عقد لازم قضاء عبادة فائتة وعلى الثاني ان اطلاق النصوص والفتاوى في مقام بيان الوجوب الاصلي الذاتي
كما في قولهم يجب على الولي قضاء ما فات الميت لو هو لا ينافي وجوبها على الغير تحملا باجارة او شرط على انا لا نقول ببرائة ذمة المالك بمجرد الاشتراط بل ذمة
المقترض مشغولة ما دام لم يؤد المقرض ولا منافاة بين وجوبها على المقرض بمقتضى الشرط وعدم سقوطها عن المقترض كما لو نذر ان يؤدي دين غيره وعلى هذا
فالزكوة على المقترض ثابتة مطلقا بعد الاشتراط ولا يسقط الا بفعل الغير كما هو ظاهر صحيحة ابن حازم المتقدمة والحاصل انه لا وجه لمخالفة اشتراط اداء
الشخص لزكوة غيره للكتاب بعد تسليم كون الاداء عن الغير غير مخالف للكتاب ووجوب الاداء بعد الاشتراط مضافا الى عدم منافاته للوجوب على المالك
لا يوجب المخالفة اما لان مقتضى الكتاب والسنة تعلق الوجوب الاصلي الابتدائي بالمالك والمفروض انه لم ينقل عنه الى غيره واما لان المعتبر في المخالفة
والموافقة للكتاب والسنة بما قبل الاشتراط فتم نعم لو اشترط عدم تعلق الزكوة ابتداء بالمديون وثبوتها ابتداء على المقرض اتجه فساد الشرط بل القرض
بناء على فساد الشرط الفاسد اذ الظاهر مخالفة هذا الشرط للكتاب والسنة كما لا يخفى ولا يبعد حمل كلام من اطلق صحة الاشتراط على هذا التفصيل
وان جعل بعضهم التفصيل ثالث الاقوال واعلم ان للمصنف لم يذكر عدم وجوب الزكوة في المرهون ولا منذور الصدقة ولعله اكتفى بذكر قاعدة اعتبار
تمامية الملك المفقودة فيهما في الجملة اما المرهون فعند عدم التمكن من فكه مطلقا بل مطلقا كما حكي عن صريح جامع المقاصد وظاهر اطلاق اخرين لان المال
غير متمكن من التصرف فيه والتمكن من الفك تمكن من التمكن كما سبق نظيره في التمكن من استنقاذ المغصوب وهو ضعيف بما تقدم هناك من ان الشرط
اما القدرة على الاخذ الوارد في النص واما صدق التمكن من التصرف الوارد في الفتاوى ومعاقد الاجماعات ولا ريب في عموم الاول لما هو بواسطة الاسباب
وكذا الثاني سيما بملاحظة ذهاب جماعة من اهل الفك ونقل الاجماع على اعتبار ذلك بعنوان الوجوب الزكوة من الفك فان الشيخ والمحقق في المعتبر والعلامة
تدبرهم مع دعويهم الاتفاق على اعتبار التمكن قد اختاروا في الخلاف والمعتبر والتلخيص والنهاية على ما حكي عنهم الوجوب مع التمكن عن الفك وليس
مستندهم الا تحقق التمكن من التصرف وما ابعد ما بين ما ذكره من القول باطلاق نفي الزكوة وبين القول باطلاق ثبوتها والاقوال الثلثة محكية
عن الشيخ ولكن تفرد به بالاخير ومما ذكرنا يظهر عدم وجوب الزكوة في مال المفلس بعد الحجر دون السفيه لقدرته على ازالته كما اشار اليهما الشهيد
في محكي حواشي القواعد من ان الحجر له لا عليه وقد استظهر بعض مشايخنا الاتفاق على الوجوب عليه نحو الحجر بالارتداد عن ملة ثم لا فرق في التمكن
من فك الرهن بين ان يكون ببيعه او بفكه من غيره كما صرح به في البيان والروضة وشرحها ويشكل بان التمكن من البيع ليس تمكنا من التصرف في المرهون

فهو

فهو نظير التمكن من بيع المغصوب لا موثا له حتى يكون كاستنقاذ المغصوب فلا يبعد عدم الوجوب مطلقا حيث تعلق الزكوة بالمرهون فمقتضى القاعدة تقديم حق الفقراء
لتعلقه بالعين بل بخروجه عن ملك المالك وتعلق حق المرتهن بالذمة فما عن المبسوط والجامع من انه يكلف باخراجها من غيره لا يظهر له وجه الا الجمع بين الحقين وهو
حسن على عدم القول بتعلق الشركة وح فيشكل اخراجها بتقديم حق الفقراء مع الاعسار الا ان يكون كتعلق ارش الجناية واما النصاب المنذور التصدق
به فهو على اقسام لان النذر اما ان يتعلق بجميعه واما ان يتعلق ببعضه وعلى التقديرين فاما ان يتعلق النذر بتصدقه او بكونه صدقة وعلى التقادير فاما ان يكون
النذر منجزا او معلقا على شرط وعلى التقادير فاما ان يكون المنذور موقتا بما قبل الحول او بما بعده واما ان يكون مطلقا والشرط المعلق عليه اما ان يعلم بحصوله
قبل الحول او بعده او يعلم عدمه او يشك في ذلك وهذه الاقسام كلها فيما اذا كان النذر قبل تمام الحول فان كان بعده فلا شبهة في تقديم تعلق الزكوة على
النذر بالقدر الخارج من المقدار الواجب في الزكوة لزمه الاخراج وان تعلق النذر بالجميع وجب اخراج الزكوة اولا ثم التصدق بالباقي بناء على ان ما لا يدرك
كله في مقام لا يترك كله ويحتمل وجوب ضمان الزكوة من غير النصاب والتصدق بالجميع لامكان الايفاء بالنذر ويحتمل في الصورتين كفاية التصدق المنذور عن
الزكوة لو لم ينصرف اطلاقه الى غيرها واما حكم الاقسام المتقدمة فهو ان النذر ان كان منجزا مطلقا سقطت الزكوة اما في صورة تعلق النذر بكونها كلا او بعضا صدقة
فلخروج المنذور عن الملكية فيما قطع به الاصحاب على ما في المدارك وهو مبني اما على صحة نذر الغايات مطلقا والحكم بحصولها بمجرد النذر كما صرح به بعضهم فيما لو
نذر كون المال ملكا لزيد مثلا واما على صحة خصوص التصدق كنذر كون الحيوان هديا او اضحية مما يمكن ان يلتزم بعدم احتياجها الى الصيغة وقد حكي عن بعضهم الاجماع على
خروج الحيوان عن الملكية اذا نذر كونه هديا ومن بعضهم اذا نذر كونه اضحية بل حكي عن المنتهى والتذكرة الاتفاق على الخروج من الملك اذا قال لله علي ان اهدي كذا
انه نذر للفعل لا الغاية وان كان الكل محل تامل بل التحقيق ان الغايات التي نيطت بالقواعد توقفها على اسبابها اذا وقعت في حيز النذر فاذا انعقد وجب ايجاد
تلك الاسباب لان الوفاء بالنذر موقوف على ذلك لا يفيد تحقق الغاية من دون السبب بل ربما يقال هنا ببطلان النذر من حيث ان ظاهر النذر تحقق الغاية
بنفسها من غير توسط سبب وهو غير مقدور شرعا الا ان ظاهر ادلة الوفاء بالنذر الاختصاص بما اذا كان متعلقه فعلا اختياريا ليصح فيه البر والحنث فلا بد من
الحكم ببطلان نذر الغاية لو اريد بنفسها من دون تاويل بارادة السبب من الغاية ولكنه ضعيف لما عرفت من امكان الوفاء بايجاد اسبابها الا ان الامر بالوفاء
راجع الى ايجاد السبب بل لتوقفه عليه وبالجملة فالمسئلة من المشكلات وربما يمكن ان يستدل لصحة هذا النذر المستلزمة لوقوع مضمونه من غير حاجة الى توسط سبب
ببعض عمومات وجوب الوفاء بالنذر من غير تخصيص بكون متعلقه فعلا اختياريا مثل قوله ما جعلته لله فف به ونحوه وفيه تامل بل نظر ويمكن ان يستدل لها
بعموم ادلة الشرط حيث ان النذر شرط لغة وليس هنا محلها واما لو نذر التصدق بالنصاب كلا او بعضا فلصيرورته ممنوعا من التصرف فيه بغير النذر وان
لم يخرج عن ملكه بل ربما قيل بالخروج في هذه الصورة ايضا اذا قصد بالتصدق معناه العرفي وهو الاعطاء والتصرف بقصد القربة لا جعلها صدقة المتوقف على
ايجاد ما يحتمل صدقة من الاسباب المعهودة في الشرع مستدلا بانه يصير كالزكوة يجب صرفها الى مستحقها ولعل منشأ هذا التفصيل ان النذر ان تعلق
بالتصدق بمعنى التمليك على قصد القربة فلا بد من عدم حصوله بالنذر ليتحقق طلبه بعد النذر وان تعلق بالتصدق بمعنى الدفع الى المستحق فيكون امرا بالدفع
من المالك الحقيقي يدل على خروج ما امر بدفعه عن ملكية الناذر وعدم تقرير الشارع له على الملكية واستحقاق المدفوع اليه له ولذا استفيد خروج الزكوة
والخمس عن ملك المالك الى ملك الفقراء من الامر بدفع بعض النصاب اليهم والا فلم يرد في ادلة تشريع الزكوة حكم وضعي في تملك الفقراء لحصتهم من النصاب
وما ورد من ان الله تعالى شرك بين الاغنياء والفقراء في اموالهم وجعل للفقراء في اموال الاغنياء ما يكفيهم فليس الا ماخوذا عن الحكم التكليفي الصادر في اول
التشريع لا انه ملك الفقراء اولا ثم امر الاغنياء بدفع ملكهم اليه على حد التكليف باداء الامانة بل الظاهر العكس واستفادة التملك من الامر بالدفع وقد استدل
المفصل على ما ذكر زيادة على جعله كالزكوة بما رواه الكليني في اواخر الكافي في باب النذور عن الخثعمي فيمن نذر ان يتصدق بجميع ما يملك ان عافاه الله
تعالى مما هو فيه فخرج من داره وما يملكه ليبيعها ويتصدق بثمنها فلما سئل الامام امره بان يقوم جميع ذلك على نفسه ويتصدق بقيمتها تدريجا حتى يؤدي ما عليه
وبما رواه علي بن جعفر عن اخيه قال وسئلته عن الصدقة يجعلها لله مثوبة هل له ان يرجع فيها قال اذا جعلها لله فهي للمساكين وابن السبيل فليس له ان يرجع فيها
ولا دلالة للروايتين على مذهبه بوجه اما رواية الخثعمي فلان الخروج عن ملكه وارادة بيعها انما هو لاجل ارادة الوفاء بالنذر بالدفع الى الفقراء على وجه القربة الذي
هو المراد من التصدق وهو التمليك للفقير لا لخروجها عن ملكه بمجرد النذر ولم يقومها على نفسه لا يدل على الخروج ايضا لكونه من جانب الامام الذي هو ولي الفقراء
والا فهو مخالف للقاعدة المقتضية لوجوب التصدق بالعين وعدم جواز التقويم والتصدق بالقيمة تدريجا المنافي لمصلحة الفقراء وكيف كان فالرواية
ليس لها دلالة على الخروج عن الملك واما رواية علي بن جعفر فلان الظاهر من الصدقة المثوبة ولو بقرينة السؤال عن الرجوع فيها ما اخرجه من ملكه بالوقف
او بغيره ولا ينافيه قوله هي للمساكين بناء على ان الوقف لا ينتقل عنه الى الموقوف لان المراد بيان الاختصاص في مقابلة عدم دخل المالك فيها واما ما ذكرنا من تعلق
الامر بالدفع ابتداء كما في الزكوة والخمس فان الانصاف ظهور ذلك في استحقاق المدفوع اليه بل مالكيته له واما اذا امر بالدفع من جهة الزام المامور به
على نفسه والمفروض انه لم يلتزم الا بالتصدق بمعنى احداث ملكية الفقير له ونقله اليه بقصد القربة حيث انه في ملك الناذر قبل النذر فيجب عليه بمقتضى لزوم
الوفاء بما التزم على نفسه ان يدفعه الى الفقير على وجه التمليك ولازم وجوب الدفع على هذا الوجه هو بقاؤه في ملكه [illegible]

اذ الحاصل لا يطلع لتحقق ان نذر الصدقة انما يفيد وجوب التمليك لا حصول التملك نعم الظ منع الناذر من التصرف فيه بما ينافي النذر ووقوع التصرف المنافي باطلا
لا لاقتضاء النهي للفساد ولذا لا نقول لو نذر ترك البيع بل لعموم الامر بالوفاء الشامل لما بعد التصرف المنافي فيلزم بطلانه مثلا اذا باع المال المنذور فمقتضى عموم
الامر بالوفاء بالنذر وجوب التصدق بما باعه الناذر ولا يتحقق ذلك الا ببطلان البيع ودعوى ان وجوب الوفاء مشروط ببقاء محله وهو بقاء العين في ملك الناذر فاذا
باع والمفروض صحة البيع لاجل العموم لم يبق محل للوفاء مدفوع بان اطلاق وجوب الوفاء بالنذر المنعقد على البيع او عموم الشامل لما بعد البيع كاشف عن عدم
نفوذ البيع فالشامل وان شئت فتوضيح ذلك نص على اثبات بطلان العقود النافلة بادلة الوفاء بالنذر على اثبات لزوم العقود وبطلان العقود
النافلة الحاصلة من البائع مثلا بادلة الوفاء بالعقود وكان وجوب الوفاء بما انشأ البائع وحرمة نقضه على الاطلاق يدل على بطلان النقض وما يوجبه
من النواقل بعد النقض والا فمجرد الامر التكليفي بالوفاء وحرمة النقض غايته ثبوت الاثم على ايقاع المنافي لا بطلانه فكذا فيما نحن فيه فتدبر ويؤيد ما ذكرنا اتفاقهم ظاهرا
على ان هذا المال المنذور لا يورث بموت الناذر فعدم قابليته للتمليكات الاختيارية اولى وايضا فالنذر سواء كان منجزا او معلقا شرط لانه التزام فيشمله ادلة لزوم كل شرط
وقد ثبت في محله بطلان ما ينافي الشرط من التصرفات ثم وعلى اي تقدير فالمنع عن التصرف متفق عليه في المال المنذور وان اختلف في صحة التصرف المذكور
ولا فرق في ذلك بين تعلق النذر بكل النصاب او بعضه بالاخلاف نظيره ولا يرد من احد منهم في شرح الروضة مع ان في صورة تعلقه بالكل يحتمل التكليف بالزكوة
انه لا يجتمع في مال واحد حقان يحط احدهما بالاخر وان كان النذر منجزا موقتا كان ينذر التصدق به في وقت معين فان كان الوقت قبل تمام الحول فلا اشكال
في سقوط الزكوة سواء وفى بالنذر في وقته او لم يف وسواء قلنا بوجوب القضاء مع فوات الوقت ام لا لرجوع الموقت بعد خروج وقته الى المطلق وقد عرفت الحال
وفي شرح الروضة انه لا شبهة في وجوب الزكوة هنا لو لم يف بالنذر في وقته ولم يوجب القضاء وفيه ان مجرد التكليف بالتصدق يوجب انقطاع الحول من غير توقف
على الوفاء الا ان الظ ابتناء ما ذكره على ان عدم التمكن من التصرف انما يقدح لو منع من التكليف باخراج الزكوة لا مط وان كان الوقت بعد الحول او نفس الحول
لا مط وان كان بطلان الوجوب في النذر الموقت يتنجز عند الصيغة او عند حضور الوقت والظ الاول فينقطع الحول بتنجز التكليف وان لم يحضر وقته ودعوى
انه لا ان الحول سبب لوجوب الزكوة فيرجع النذر الى ايجاب التصرف في مال الفقراء وهو غير مشروع مدفوعة بمنع كون الحول سببا مع تحقق التكليف قبله
بالتصدق الذي هو راجح قابل للنذر وعلى القول بتنجز التكليف بحضور وقت المنذور فان كان بعد الحول وجب التصدق بما بقي بعد الزكوة وان كان نفس الحول
اجتمع في المال الزكوة والتصدق فان وسعهما وجب الجميع والا فيمكن القول بوجوب اخراج الزكوة بالقيمة وصرف المال في النذر ويحتمل بطلان النذر في قدر الزكوة
ويحتمل صحته فيه وصرفه الى الذمة ويحتمل القرعة والاول لا يخ عن قوة الا ان يعلم من الناذر التنجز جواز العدول الى القيمة فلا يبعد التنجز فان كان زمان الشرط
مقدما على الحول وعلم بحصوله فيمنع من التصرف من حين الصيغة بناء على انه زمان الوجوب وان لم يكن زمان الواجب وح فينقطع الحول وان تبين بعد ذلك خطاه
لعدم حصول الشرط وان قلنا بالوجوب من حين تحقق الشرط انتظر زمانه نعم لو كان النذر المشروط متعلقا بالغايات كنذر كونه صدقة ان وجد كذا بناء على صحة
نذر الغايات وكفاية النذر في وقوعها فالمنع من التصرف ثابت من حين النذر لان كونه صدقة عند وقوع ذلك الامر المعلوم وقوعه ينافي صحة التصرف الناقل فيه
كالبيع ونحوه كما لا يخفى نعم يظهر من الشهيد الثاني في الروضة جواز التصرف في النذر المعلق على الوفاة كبيع المنذور حريته بعد الوفاة مع الحنث اذا لم يكن نشأ
لكن حكى عدم الصحة في المسئلة المذكورة بل عن السيد الاجماع على صحة البيع وان علم عدمه فكالعدم واحتمالها في المنع عن التصرف من حين الصيغة وعدمه على ما
سيجئ من مسئلة النذر المشروط وان كان زمان الشرط بعد الحول وعلم بتحققه بني على ما تقدم من تحقق الوجوب بالصيغة وان علم عدمه فكالعدم وان احتملها
بني عليه وعلى جواز الفعل منهما في النذر اذا كان مشروطا بالشرط مترقب فان قلنا بالجواز ان لم يمنع النذر من وجوب الزكوة والا منع والاقوى المنع اما في نذر
الغايات بناء على صحته كان ينذر كونه صدقة فلما تقدم من ان مقتضى صحة النذر كونها صدقة عند الشرط وهو ينافي اخراجها في الزكوة ودعوى ان لا بعد
تحقق الشرط والمشروط لا يمنع لان المنافي هو كونه صدقة عند الشرط وهذا امر منجز مقطوع به لا مطلق كونه صدقة حتى يقال انه تعلق على شرط محتمل فان قلنا
وهذا نظير ما يقال من انه لا يجوز لمن باع ماله من الفضولي ان يتصرف فيه بناء على الكشف للاجازة نعم لو فهم من النذر كونه مشروطا بتحقق الشرط في حال
كون المنذور باقيا على ملكه فلا اشكال في جواز تصرفات المخرجة عن الملك لانه انما نذر الفعل اذا تحقق الشرط واتفق بقاؤه في ملكه فبقاؤه شرط اختياري
لحصول الغاية المنذورة ولا يجب تحصيل الشرط الاختياري ومثله ما لو كان الشرط نفس من الامور الاختيارية كان ينذر كون النصاب صدقة اذا فعل كذا
فان الظاهر انه لا اشكال في جواز التصرف وان لم يعلم ان يحرم عليه بعد ذلك فعل ذلك الشرط الموجب للحنث فضابط جواز التصرف في نذر الغاية المشروط
ما ثبت توقفه على ما يرجع الى اختيار الناذر اما في نذر الافعال كان ينذر عند تحقق شرط محتمل الوقوع فان كان الشرط راجعا الى اختيار المكلف كدخول الدار
ووطي الجارية او فهم من النذر وجوب التصدق عند الشرط لو اتفق كونه مالكا له فقد عرفت جوازه في الصورة الاولى المستلزم لجوازه هنا بطريق اولى وان لم يكن
كذلك فان قلنا بان الوجوب في النذر المشروط كالوجوب الاصلي المشروط لا يحصل الا بعد حصول الشرط فلا يبعد الجواز ايضا لان المانع هو الوجوب ولم يتحقق
قبل شرطه وان قلنا بتنجز الوجوب بالصيغة فان كان زمان الواجب بعد الشرط فلا يجوز التصرف كان فصلنا في الشرط بين ما خالف الاصل وبين ما وافقه
كان حكم الاول الجواز وحكم الثاني المنع ثم ان ما ذكرنا من الشروط انما هي شروط الوجوب بمعنى ان انتفائها يقتضي الوجوب راسا واما شروط الضمان الحاصل

بعد

بعد الوجوب بمعنى وجوب البدل لو تلف فهو امران الاسلام وامكان الاداء فلو تلفت بعد الوجوب وامكان الاداء وان لم يفرط في التلف على ما يقتضيه
اطلاق النص والفتوى والاتفاق المحكي عن التذكرة ضمن المسلم لا الكافر اما ضمان المسلم فعن التذكرة ان عليه علمائنا اجمع لان الاهمال مع التمكن تفريط
يوجب الضمان عند التلف مط وحسنة بن مسلم بابن هاشم قال قلت لابي عبد الله رجل بعث بزكوة ماله ليقسم فضاعت هل عليه ضمانها حتى يقسم قال اذا وجد
لها موضعا فلم يدفعها اليه فهو لها ضامن حتى يدفعها وان لم يجد لها من يدفعها اليه فبعث بها الى اهلها فليس عليه ضمان لانها قد خرجت عن يده وكذا الوصي الذي
يوصى اليه يكون ضامنا لما دفع اليه اذا وجد ربه الذي امر بدفعه اليه وان لم يجد فليس عليه ضمان وحسنة زرارة بابن هاشم قال سئلت ابا عبد الله عن رجل بعث
اليه اخ له زكوة ليقسمها فضاعت فقال ليس على الرسول ولا على المؤدي ضمان قلت فانه لم يجد لها اهلا ففسدت وتغيرت ايضمنها قال لا ولكن ان عرف لها اهلا فعطبت
او فسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها واما عدم ضمان الكافر وان فرط في الاتلاف فلاشتراط الاسلام في الضمان على ما ذكره المص والشهيدان قدهم والحكم فيه غير
واضح وربما يتخيل ان وجهه عدم تمكن الكافر من الاداء لعدم صحته منه حال الكفر وسقوطه عنه حال الاسلام وفيه مع ان ظاهر الجماعة بل صريح ثم
والشهيد في البيان كون الاسلام شرطا مستقلا بل صرح المحقق الاردبيلي بانهم اشترطوا في الضمان شرطين منع عدم تمكن الكافر من الاداء وان لم يكن مكلفا
به ولم يعاقب عليه ويقوى ان صحة التكليف لا يستلزم التمكن في الحال بل يكفي فيه تمكنه من عدم الكفر بقاء حتى لا يتعذر عليه الفعل في الحال فاسقة لان
التكليف لا بد فيه من التمكن الحالي كما لا يخفى والامتناع ولو كان بالاختيار كاف في قبح التكليف حال الامتناع مع انه لو كان الامتناع الاختياري كافيا
في صحة التكليف المشروط بالتمكن يكفي في الضمان المشروط بطريق اولى فالتجشم في تصحيح تكليف الكافر احق في تصحيح تكليفه بقضاء العبادات وربما
يتوهم ذلك في الغنائم الفاضل القمي ره بان التلف يوجب الانتقال الى الذمة ولا مؤاخذة على اهل الذمة بما في ذممهم ومداينتهم وفيه نظر فانه لا يبلغ الا
في انهم لو اتلفوا عينا للمسلم يجب مؤاخذتهم بمثله او قيمته فالاشكال في القيمي بالعين اي كون التالف وهي مال اخر للمسلم نعم يمكن ان يفرق بان الكافر
ما دام كافرا لا يجبر على اداء العبادات لكن مع بقاء العين يكون مالا للمسلمين بيد الذي يؤخذ منه وان لم يمتثل بالدفع واما القيمة فلا تصير مالا للمسلمين
الا اذا نوى اداء الزكوة به والمفروض انه لا ينوي ولا يجب على امثاله هذا التكليف كما يجب الممتنع من المسلمين حتى لا يحتاج هذا الفعل الى النية كاداء الزكوة
التي يجبر بها المسلم الممتنع واما اجبار الكافر على اداء ما في ذمته من المسلمين وان لم يقصد فلعدم اعتبار النية في الممتنع فيما يمتنع منه والحاصل ان الممتنع
اذا اجبر على ما امتنع عنه يسقط النية فيه فان اجبر على عبادة كالمسلم المجبور على الصلوة والزكوة سقطت النية المعتبرة فيهما المتوقف عليها اما
وان اجبر على ما هو من قبيل المعاملات كاداء الدين سقط النية فيه ايضا كالكافر والمسلم المجبورين على اداء الدين فان تلفت الزكوة بعد تلفها بتفريط
المكلف بها يصير دينا قلت في وجوب الوفاء ما دام حيا ومن ماله بعد الموت لا في سقوط النية فيها بل تصير كالكفارة التي لا تؤاخذ بها الكافر حال
الكفر ويبقى الكلام في دليل ما ذكروه من اشتراط الاسلام في الضمان وليس بواضح كما اعترف به غير واحد وثمرة عدم الضمان في المسالك يظهر في عدم جواز اخذ الساعي
لبدل التالف والاما الاسلام لسقط مع بقاء العين وتلفها لحديث الجب المنجبر بعدم ظهور الخلاف ولولاه لاشكل الحكم بالسقوط مط ولذا مال الى عدم السقوط جماعة
من متأخري المتأخرين ولو تلفت من المسلم قبل الامكان فلا ضمان للاصل والاجماع نصا وفتوى ومعنى الوجوب قبل امكان الاداء هو الاستقرار في المال لتعلق
بل لا وجوب التسليم كما صرح به في المعتبر او وجوب التسليم بمعنى تحقق التكليف المنجز بالتسليم المعتبر بحال الامكان لا التكليف المشروط بالتمكن حتى يكون
منفيا قبله ولا يجمع بين ملكي شخصين وان امتزجا اجماعا لان خطابات الزكوة مختصة بكل واحد ولذا لا يفرق بين ملكي شخص واحد ولو تباعدا فان
العبرة بوحدة المكلف لا المال والدين لا يمنع الزكوة بلا خلاف لاطلاق الادلة وخصوص ما رواه الكليني في الحسن بابراهيم بن هاشم عن زرارة عن ابي جعفر ع و
عن ابي عبد الله انهما قالا ايما رجل كان له مال موضوع حتى يحول عليه الحول فانه يزكيه وان كان عليه من الدين مثله واكثر منه فليزك مما في يده ووقت
وجوبها في الغلات الاربع بدو الصلاح باشتداد الحب في الحنطة والشعير واحمرار الثمر او اصفراره وانعقاد الحصرم في الزبيب على المش كما صرح به جماعة لاطلاق
الحنطة والشعير على الحبين بعد الاشتداد فيثبت في البسر والحصرم بما ادعى من عدم القائل بالفرق بل قيل في البسر باطلاق التمر عليه حقيقة مستشهدا بكلام
بعض اهل اللغة وفيه نظر بل الظ من العرف واللغة خلافه وان التمر لا يسمى تمرا الا بعد الجفاف بمعنى الخروج عن الرطبية بل عن الاصباح ان عليه اجماع اللغات
وبه يوهن ما عن المص قده في المنتهى من اجماع اهل اللغة على ان البسر نوع من التمر ونفي ثبوت الاجماع المركب ايض تامل لان المحكي عن بعض الفرقة الاول.
في ذلك بصحيحة سليمان بن خالد ليس في النخل صدقة حتى تبلغ خمسة اوساق والعنب مثل ذلك حتى تبلغ خمسة اوساق زبيبا فان الظ ان الزبيب حال مقدرة
وان كان تقدير الحال لخلاف الظاهر ونحوها صحيحة سعد بن سعد عن مولانا الرضا هل على العنب زكوة او انما تجب اذا صيره زبيبا قال نعم اذا خرصه اخرج
زكوته فان زمان الخرص على ما صرح به في المعتبر وغيره متاخر عن بلوغ التمر والزبيب بمدة واحتمال كون خرصه بالحاء المهملة من حرص الزرع اذا لم يترك شيء فيكون
كناية عن صيرورة العنب زبيبا بالكلية مع انه خلاف المضبوط في كتب الرواية والفتوى على ما يظهر ان هذه الكناية في غاية البعد عند الطبع السليم واما الصحيحة
الاخرى لسعد عن مولانا الرضا عن الزكوة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب متى تجب على صاحبها الزكوة قال اذا صرم واذا خرص فعلى تقدير اجمالها لظهورها
في اتحاد زمان الصرام والخرص مع ظهور اختلاف زمانهما فلا بد من التصرف في الصرام او في الخرص لفظا او معنى لا يوجب اجمالا في الصحيحة الاولى مع ان الظهر

الاحتمال الاول في الصحيحة حمل قوله صرم على قابلية الصرام للاكل لا بجعله زبيبا فيقطع زمان الخرص ويكون من ادلة المشهور وهذا هو اولى من قرائن الخرص بالحنا
المهملة بالمعنى المتقدم فيكون كناية عن الصرام بالكلية وان كان هذا المعنى هنا اقرب منه في الصحيحة السابقة ومما ذكر ظهر وجه التمسك في المقام بادلة الخرص فان ما
ذكروا في فائدته وصفته صريح في القول المشهور قال في المعتبر بعد ذكر جواز الخرص في الكرم والنخل على وجه يستفاد منه عدم المخالف في المسئلة الا من ابي حنيفة ان
زمان الخرص حين يبدو صلاح الثمرة لانه وقت الامن على الثمرة من الجائحة ثم ذكر ان صفة الخرص ان يقدر الثمرة لو صارت تمرا والعنب لو صار زبيبا فان بلغ الاوساق
وجبت الزكوة ثم خيرهم بين تركه امانة في يدهم وبين تضمينهم حق الفقراء او يضمن لهم حقهم فان اختاروا كان لهم التصرف كيف شاؤوا وان ابوا جعله امانة ولم يجز
لهم التصرف بالاكل والبيع والهبة انتهى وهذا الكلام من المحقق في النخل والكرم الا عند صيرورتهما تمرا وزبيبا ولو لم يكن على سبيل التفريع على فتوى كلمة منهما
قوله بعد وجوب الزكوة في الغلات الاربع الا بعد صدق التمر والزبيب والحنطة والشعير وفاقا للمحكي عن الاسكافي والشيخ في النهاية وسلار وابن الجنيد المتقدم
اليه بعض من تاخر بل عن ابن ... لظاهر كثير مما تقدم حيث اطلقوا القول بوجوب الزكوة في الغلات الاربع الحنطة والشعير والتمر والزبيب عند جوابهما عدا ما
وفي العتبة بمجرد هذا الاطلاق نظر لاشتراك الكل في هذا التعبير المراد به جنس هذه الاربعة في مقابل غيرها من الاجناس ويظهر ضعف التمسك بما دل على وجوب
الزكوة في مسمى الاجناس الاربعة ونفيها عن غيرها الشامل لما قبل بدو الصلاح في هذه الاربعة فلم يبق لهذا القول ما يركن اليه عدا الاصل المندفع بما تقدم
للمشهور هذا في الغلات واما في غيرها فوقت الوجوب اذا اهل اي دخل الشهر الثاني عشر عند علمائنا اذ به يتم الحول الذي يجيء انه احد عشر شهرا لحسنة زرارة
عن الباقر اذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال الحول ووجبت الزكوة وظاهر النص والفتوى استقرار الوجوب كما في الغلات عند بدو صلاحها خلافا للمحكي
عن جماعة منهم الشهيد الثاني في الروضة فلا يستقر الا باكمال الثاني عشر جمعا بين اطلاق النص والفتوى بالوجوب بدخول الثاني عشر وما ثبت من الاجماع نصا
وفتوى على وجوب مضي الحول والسنة والعام الذي هو موضوع لغة وعرفا الاثني عشر شهرا كاملا فيجعلوا الوجوب بدخول الاخير وجوبا متزلزلا فان تلف مع بقاء شرائط
المال والمكلف والا كشف عن عدمه اولا فيسترد ما دفع مع بقاء العين او علم القابض الحال كما في كل دفع متزلزل وفيه انه طرح لظاهر ادلة من الطرفين فان ظاهر
الحسنة المتقدمة بل صريحها بملاحظة صدرها المانع من نقل النصاب بعد هلال الثاني عشر لاشتماله على مال الفقراء هو استقرار الزكوة وتعلق حق الفقراء بل صريح كثير منهم
بمجرد دخول الثاني عشر وكذا ظاهر ادلة اشتراط الحول بل صريح المانع عن الدفع قبله الا قرضا هو توقف اصل الوجوب على ذلك لا استقراره مع ان الوجوب المتزلزل
ليس معنى مجازيا للفظ الوجوب بل هو وجوب مقيد بصورة تحقق ما به يستقر فاستعماله فيه على وجه التقييد دون المجاز وظاهر انه لا يمكن ارتكاب التقييد
في الحسنة المتقدمة بان يقال ان قوله فوجبت الزكوة مقيدة بما اذا كمل الشهر الاخير لاجل مراجعة الكلام في كناية دخوله فالتحقيق ان هذه الحسنة من حيث تضمنها
لكون الدخول في الثاني عشر موجبا للحول لان الحول الذي جعل مناطا لوجوب الزكوة في ادلة اعتبار الحول حاكمة على تلك الادلة فلا معنى للجمع نعم يشهد لهذا
القول رواية اسحق بن عمار عن السخلة متى تجب فيها الصدقة قال اذا اجذع والجذع المعز ما دخل في السنة الثانية ولما في البيان فقد اختلف فيه الا ان المحكي
عن حيوة الحيوان ان اصحابنا واكثر اهل اللغة انه ما مضى عليه سنة مع انه لا ينافي هنا ارادة غيره لعل الوجوب فيما دون الاحد عشر اجماعا فيضعف الرواية دلالة على توقف
الوجوب على مضي اثني عشر فيحمل على استقراره بذلك بدليل الاجماعات المستفيضة على تحقق اصل الوجوب بمضي احد عشر شهرا لكن حيث عرفت ظهور الحسنة بل
صراحتها في الوجوب المستقر سيما بعد الاعتضاد بظاهر الفتاوى ومعاقد الاجماعات بل صريحها حيث انهم يستدلون على كفاية الاستهلال الثاني عشر في ادلة اعتبار
الحول فينكشف ذلك عن ارادتهم الوجوب المستقر ولذا اعترف في المسالك بان مقتضى الاجماع والرواية استقرار الوجوب بدخول الشهر وظاهره ارادة الاجماعات
الحكية والا فكيف يعدل عن مقتضى الاجماع المحصل ويمكن ان يريد به الاجماع المحقق وكيف كان فيتعين حمل رواية اسحق على السؤال عن زمان قابلية السخلة
لاخراجها في الصدقة فيصير مفادها اعتبار الجذع في الفريضة وسيجيء تحقيق معنى الشاة واما الكلام في سند الحسنة فان كان من جهة ابن هاشم فقد عدت في المسالك
رواياته صحيحة في مسئلة مبدء حول السخال وان كان من جهة حريز فلا يخفى انه ليس محل الكلام وان عد فيه بعض الكلام مع انها لا تقصر عن الصحيح المنجبر بالاجماعات
المنقولة فلا محيص من التصرف في ادلة اعتبار الحول وان كثرت وتقدم في مقام البيان اما بحمل الحول فيها على الاحد عشر شهرا باثبات الحقيقة الشرعية في خصوصه كما
يظهر من بعضهم او المجاز اللغوي واما بالتصرف في حولان الحول بارادة الدخول في الشهر الاخير منه ويحقق الحقيقة الشرعية في غاية البعد مع ان الوارد في
الادلة ليس منحصرا في لفظ الحول بل في بعضها العام وفي بعضها السنة وادعاء الحقيقة في الكل كما ترى مع انه مخالف للاصل ولم يثبت وتوجه الضعف
التجوز في الالفاظ المذكورة فالاحسن التصرف في حولان الحول ومضيه فانه كثيرا ما يستعمل مضي الحول اذا دخل الجزء الاول من الشهر الاخير كما يستعمل مضي الاسبوع
والشهر بدخول اليوم الاخير ونحوه مضي عشرة ايام او خمسة ايام لو عبر بذلك بدخول اليوم الاخير وهذا وان كان مبنيا على المسامحة الا انه لا بأس به بعد قيام الدليل
ومما ذكر ظهر انا وان قلنا بتنجز الوجوب بدخول الشهر الاخير الا ان الظاهر انه محسوب من الحول الاول ولا يستانف الحول الا بعد انقضائه ولم يثبت التلازم بين
القول باستقرار الوجوب بما ذكر والقول بعد الاخير من الحول الثاني كما يظهر من غير واحد ولذا فرق بينهما جماعة من متاخري المتاخرين نعم لو جعلنا المراد بالحول
في الاخبار الحول الشرعي حقيقة او مجازا فلا مناص مما اختاره جماعة كالمصنف وولده في الايضاح
وشارح الروضة من عد الشهر الاخير من الحول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلم على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **مسئلة** لا خلاف ولا اشكال في اعتبار
البلوغ في زكوة النقدين والفتوى به كدعوى الاجماع مستفيضة نعم في المختلف عن ابن حمزة الاطلاق بثبوت الزكوة في مال اليتيم فان اراد به ما يعم النقدين كان شاذا
وقد يستدل على ذلك ايضا بادلة رفع التكليف عن الصبي وفيه نظر لان عدم تكليف الصبي بها لا يستلزم عدم ثبوتها في ماله بحكم امثال قوله ان الله جعل للفقراء
في اموال الاغنياء ما يكفيهم مما يدل على ثبوت الزكوة في عين مال الاغنياء المستلزم لوجوب اخراجها على من له ولاية المال والظاهر اعتبار البلوغ من ابتداء الحول فلا يكفي
تجدده في الجزء الاخير واستدل له بقوله في رواية ابي بصير الموثقة ليس في مال اليتيم زكوة وليس عليه صلوة وليس على جميع غلاته من نخل وزرع او غلة زكوة وان
بلغ فليس عليه لما مضى زكوة ولا عليه لما يستقبل زكوة حتى يدرك فاذا ادرك كانت عليه زكوة واحدة ثم كان عليه مثل ما على غيره من الناس بناء على ان الموصول
في قوله لما مضى يشمل الاحوال المتعددة والحول الواحد الا اياما قليلة وبما دل على اعتبار حول الحول بشرط كون المال في يده طول الحول وعنده بناء على ظهورها
في اعتبار تمكنه من التصرف حول الحول والصغير والمجنون في بعض الحول ليسا متمكنين من التصرف في المال طول الحول وفيه نظر لان الظاهر من هذه الاخبار
اعتبار التمكن من التصرف في مقابل الدين والمغصوب والغائب لا في مقابل قصور المالك عن التصرف لصغر او جنون ولهذا لا يسقط عن السفيه والحاصل ان الصغر
مانع اخر لا دخل له بعدم تمكنه من التصرف وعدم تمكنه من التصرف مانع اخر وليس منع الاول من جهته ولذا عد كل منهما شرطا مستقلا نعم يمكن ان يقال ان الظ
من قوله ليس في مال اليتيم ان مال اليتيم ما دام كذلك ليس محلا للزكوة ولا تكون الزكوة متعلقة به حتى يجري في الحول ويلاحظ فيه الحول نظير قوله لا زكوة على مال
الغائب حتى يقع في يدك اذ ليس معناه الا انه اذا وقع في اليد يتعلق به الزكوة بمعنى انه يجري في الحول ويلاحظ فيه الشروط الا انه بمجرد الوقوع في اليد يجب فيه الزكوة
والحاصل ان المراد من هذه الاخبار نفي كونه متعلقا للزكوة لا نفي تنجز الزكوة منه فتدبر **مسئلة** اذا اتجر بمال الطفل فاما ان يتجر له الولي نظرا له
فالمرجح استحباب اخراج زكوة التجارة عن الطفل وعن المفيد وجوبه كما هو صريح رواية محمد بن الفضيل وظاهر غيرها من المستفيضة الا انه لا قائل ظاهرا به من
الاصحاب قال الشيخ الذي كالمترجم لكلام شيخه المفيد ولكلامه بارادة الاستحباب ويحتمل ايضا حمل تلك الاخبار على التقية حيث ان المحكي عن ابي حنيفة والشافعي
واحمد وجوب زكوة التجارة الا ان الظ ان حمل تلك الاخبار على الاستحباب اولى من حملها على التقية لانه طرح في الحقيقة مضافا الى ما في المعتبر والمنتهى والغنية
والنهاية من الاجماع على الاستحباب ثم ان الظاهر عدم الضمان على الولي خلافا للمحكي من ظاهر جماعة لاطلاق غير واحد من الاخبار في ضمان العامل بمال اليتيم وحمل
على صورة التقصير او على غير الولي لعموم قوله ما على المحسنين من سبيل ولرواية ابي الربيع المصرحة بعدم الضمان اذا كان العامل ناظرا للصغير وجواز جعل الربح
بينهما ومن هنا يظهر ايضا جواز اخذ الاجرة لصريح الرواية بجواز المضاربة واذا اتجر غير الولي للطفل فلا اشكال في تحقق المعصية فان اجاز الولي كان
الربح لليتيم وعليه ضمان المال كما في الاخبار المستفيضة ولو لم يجز الولي فمقتضى قاعدة البطلان كما هو المحكي عن الشهيدين والمحقق الثاني ومقتضى اطلاقات
نصوص الباب الصحة وكون الربح لليتيم الا ان تحمل على صورة الاجازة او على وجوب الاجازة مع ظهور الربح فان لم يجز الولي الخاص وجب على الولي العام منه
حتى ينتهي الى الامام او الشارع المجيز له كما يكشف عنه هذه الاخبار ولا يبعد كون اجازة الشارع مقتضى هذه الاخبار بمنزلة اجازة الولي الثابت ولايته
باذن الشارع ايضا واذا اتجر الولي به لنفسه فان اتجر بما في الذمة ثم دفع مال الصغير عوضا عما في ذمته فالظ ان الربح للولي وعليه زكوة التجارة سواء ضمن مال
الصغير باقتراضه فلا معه او دفعه عصيانا ويدل على الصورة الاولى ما سيجيء من الاخبار وان اتجر بالعين او بالكلي من حيث يجوز له الاقتراض فربما يقال بان العقد يقع للطفل
لو وقع على عين ماله وقصد الولي نفسه لغو ولم يقع القصد من الغير حتى يحتاج الى اجازة الولي كما لو اشترى بعين مال زيد شيئا لنفسه وكان وكيلا له او
اجازة زيد فالولي هنا كالوكيل القاصد لنفسه في الشراء بالعين حيث ان صحة البيع لا يحتاج الى اجازة الموكل في وجه قوي **مسئلة** لا اشكال في جواز
اقتراض الولي واقتراضه مال الطفل مع المصلحة بلا خلاف فيه ولا اشكال ايضا في عدم جواز ذلك مع المفسدة له الا ان في خصوص الاب والجد كلاما سيجيء وهل يجوز
الاقتراض مع عدم المصلحة ومفسدة زائدة على ما يحتمل ترتبه على نفس الاقتراض ام لا المعروف الجواز بشرط ملاءة المقترض وهو ان يكون عنده ما يمكن ان يفي
به مال الصغير اما اصل الجواز فلصحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله في رجل ولي مال يتيم ليستقرض منه قال كان علي بن الحسين صلوات الله عليهما يستقرض
من مال ايتام كانوا في حجره فلا باس بذلك ونحوه رواية اخرى حاكية لاستقراضه ظاهرة في ارادة بيان الجواز لا ارادة الحكاية خلافا للمحكي فمنع من ذلك
ولعله لاعتبار المصلحة في التصرف في مال الصغير واما لترتب المفسدة على نقل مال الصغير الى الذمم لكونه معرضا للتلف بالاعسار او الانكار او الموت وغير ذلك
مما يغلب على الاحتمالات القائمة مع بقاء العين وهو حسن لولا النص المعتضد بالشهرة واما اعتبار الملاءة فالظ انه مما لا خلاف فيه في غير الاب والجد
ويدل عليه الاخبار المستفيضة واما استثناء الاب والجد من اعتبار هذا الشرط فنسبه غير واحد الى المتاخرين وفي الحدائق الى الاصحاب من غير خلاف يعرف
فيه وعن مجمع الفائدة كانه مما لا خلاف فيه نعم في كلام بعض انه حكي عن المبسوط انه قال من يلي امر الصغير والمجنون خمسة الاب والجد ومن يأمره الوصي والحاكم فكل هؤلاء الخمسة
لا يصح تصرفهم الا على وجه الاحتياط والحظ للصغير المولى عليه لانهم نصبوا لذلك فاذا تصرف على وجه لا حظ فيه كان باطلا وحكي عنه ايضا انه نص على المنع
من اقتراض الاب المعسر المنع وان اجازه للمعسر الواجد في مقام اخر ولعله لرواية سعيد بن يسار الاتية والظ انه مستند المتاخرين ما دل على ان الولد وماله

٢ فيه تنظير قوله لا زكوة الغائب حتى يقع في يده اذ ليس معناه الا انه اذا وقع في اليد يتعلق به الزكوة بمعنى التجري في الحول ويلاحظ فيه

لو الده مثل ما ذكر ان النبي ص قال لرجل انت ومالك لابيك وقوله ع في رواية سعيد بن يسار ان الوالد يحج من مال ولده حجة الاسلام وينفق منه ان مال الو
لوالده وفي اخرى ان الوالد ليأخذ من مال ولده ما شاء الى غير ذلك والانصاف ان استفادة المطلب منها مشكل سيما مع ما روي في المعتبر من انه لا يؤخذ لا ما
اضطر اليه مما لابد منه ان الله لا يحب الفساد واي فساد اشد من ان يستقرض ماله مع الاعسار فانه عرفا اتلاف له وكيف كان فالمسئلة على الاشكال سيما في الجد
المندرج في عموم قوله تع ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن ودعوى صدق الاب عليه فيشمله الاخبار ممنوعة بلا مقدميته **مسئلة** الاقوى عدم وجوب
الزكوة في غلات الطفل وفاقا لاكثر اصحابنا كما عن التحرير ولعامة المتاخرين كما في المدارك وكلام بعض مشايخنا انه حكى عن المختلف نسبته الى اصحابنا
وعن كشف الحق ان الزكوة لا تجب على الطفل للاصل واطلاق قوله ع الزكوة على يتيم بل جميع ما دل على انه ليس في مال اليتيم شئ على منع دعوى انصرافه الى النقدين
وخصوص موثقة ابي بصير عن ابي عبد الله ع ليس على مال اليتيم زكوة ولا عليه صلوة ولا على جميع غلاته من نخل او زرع او غلة زكوة خلافا للمحكي عن الشيخين واتباعهما
فاوجبوها وعن الناصريات نسبته الى اكثر اصحابنا لكن الانصاف ان عبارته ليست صريحة لانه قال ذهب اكثر اصحابنا الى ان الامام ياخذ الصدقة من الزرع والضرع
لليتيم وهو غير صريح بل ولا ظاهر في الوجوب لاحتمال كونه مستحبا فاخذ الامام اياها بالنسبة الى الطفل والفقير كليهما ولو كان فالمستند صحيحة زرارة ومحمد بن
مسلم حيث قال بعد نفي الزكوة عن مال اليتيم واما الغلات فعليها الزكوة واجبة وحملت على الاستحباب ان لم يحمل على التقية حيث ان القول بالوجوب محكي عن فقهائهم
الجمهور لرواية ابي بصير الموثقة الطفل ليس على جميع غلاته من نخل او زرع او غلة زكوة وحمل النفي على سلب العموم كما فعله الشيخ بعيد جدا واما في المواشي فلا دليل
عليه الا الاجماع المركب المحكي عن ابن حمزة عن الموجبين واولى بعدم الوجوب غلات المجنون وهو اشبه فان الحكم بالاستحباب فيها مشكل فضلا عن الوجوب **مسئلة**
لا زكوة في مال العبد ان قلنا بتملكه لانصراف الاخبار الدالة على وضع الزكوة على الاغنياء الى غير العبد المحجور في تصرفاته اجماعا المستفاد من الاخبار مثل قوله
ليس على المملوك زكوة ولو كان له الف الف درهم ولو احتاج لم يعط من الزكوة شيئا اذ لا عبرة بغناه وفقره اذ لا يعد غنيا غنى لاجل الحجر ولا فقره فقرا لان مؤنته
على غيره وهو كل على مولاه فمن تامله وما ورد من وجوب الزكوة على الاغنياء للفقراء يجد ان العبد لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء مع ان ظاهر ما دل على اعتبار كون
المال في يد المالك هو كون المالك مسلطا عليه لان المراد منها ليس الجارحة المخصوصة بل هي كناية عن التصرف والتسلط والعبد غير مستقل في شئ من التصرفات
كتابا وسنة واجماعا بل وعقلا مع ان وجوب الزكوة على المملوك تعلقه بعين ماله كما هو مقتضى ادلة الزكوة من ثبوت الشركة بين الفقراء والاغنياء ومقتضى
ذلك انه ليس لاذن المولى مدخل في ذلك وهذا موجب لجواز استقلال العبد في الاخراج وان لم يرض المولى وهو منفي بالادلة الدالة على ان العبد وما في يده لمولاه
وما ادعى في الخلاف وكشف الغطاء من ان للمولى انتزاع ما في يده اجماعا وما في الكتاب من ان العبد لا يقدر على شئ انه ليس له من الامر شئ وقد ورد في المكاتب
مع تشبيهه بالحر انه لا يصلح له ان يحدث في ماله الا الاكلة من الطعام ومكاتب المشروط لا يجوز له عتق ولا هبة ولا نكاح ولا شهادة يعني اقرار ولا حج حتى يؤدي
ما عليه والظاهر ارادة التمثيل الا ان يق انه لا منافاة بين تعلق الزكوة في العين والشركة الا ان العبد محجور عن تعيين الزكوة وتميزها فيكون ذلك الى المولى
الا ان اذن العبد في ذلك واليه يرجع قوله ع في رواية قرب الاسناد ليس على العبد زكوة الا باذن مولاه فالعمدة في الاستدلال التمسك بصحيحة ابن سنان
ليس في مال المملوك زكوة ولو كان له الف الف درهم ولو احتاج لم يعط من الزكوة شيئا وتخصيصها برواية قرب الاسناد غير صحيح مع ضعف المستدل في
الدلالة وعدم ظهور قائل به الا ما حكاه في الحدائق بلفظ قيل **مسئلة** الاشهر ان العبد لا يملك شيئا وعن التذكرة نسبته الى اكثر علمائنا وعن نهج
الحق وتذكرة الخلاف الاجماع عليه وعن السرائر بلفظ عندنا وعن شرح القواعد لبعض مشايخ المعاصرين انه المشتهر غاية الاشتهار بين المتقدمين والمتأخرين
المدعى عليه الاجماع معبرا عنه بلفظه الصريح عن جماعة وبما يفيده بظاهره بعبارات مختلفة عن نقلة متعددين كمذهب الامامية ومذهب اصحابنا وعندنا
وعن الرياض انه الاشهر بين اصحابنا وانه الظاهر من تتبع كلماتهم حيث لم اجد لهم مخالفا الا نادرا ويمكن ان يستدل لهم بوجوه الاول الاصل فان الملكية امر
شرعي موقوف على حكم الشرع بثبوته وفيه ان الخروج عنه لازم بمقتضى عموم اسباب الملك الاختيارية والاضطرارية الا ما خرج كالارث الثاني الكتاب
وهو قوله تع عبدا مملوكا لا يقدر على شئ فان التمسك بعمومه لا اشكال فيه سيما بعد تمسك الامام به في خبر واحد من الروايات الواردة في طلاق المملوك فيدل
على نفي القدرة على الملك الناشي عن الاسباب الاختيارية فيكون كذلك في الملك الاضطراري لعدم القول بالفصل بالاجماع كما عن المصابيح للعلامة الطباطبائي
وفيه ان المراد بالقدرة الاستقلال او معنى القدرة على الشئ ان له ان يتركه وهذا المعنى مفقود في العبد لانه محجور عليه اجماعا في انفاذ من التصرفات ومما
يؤيد ان المراد الاستقلال انه في صحيحة زرارة المتقدمة ان المملوك لا يجوز طلاقه ولا نكاحه الا باذن سيده قلت فان السيد كان زوجه بيد من الطلاق
قال بيد السيد قال الله تعالى عبدا مملوكا لا يقدر على شئ افشئ الطلاق وقوله تعالى هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فان الاستفهام انكاري
دل على نفي الشركة بين الاحرار ومماليكهم في جنس الاموال التي رزقهم الله لا خصوص الاعيان المختصة بالاحرار لان ليس هذا رفعة لشان الاحرار وضعة
لشان المماليك وفي الاستدلال به ايضا نظر لا يخفى الثالث السنة وهي كثيرة منها صحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر ع في المملوك ما دام عبدا فانه وماله
لاهله لا يجوز له تحرير ولا كثير عطاء ولا وصية الا ان يشاء سيده ومنها ان دلالته على الملك له لكن مع الحجر عليه واستقلال اهله عليه ما له اظهر كما يدل
عليه اضافة المال اليه وثبوت جواز التحرير والوصية له فان الظاهر انه مع مشية السيد يقع التحرير له لا انه يكون كالوكيل في التحرير عن مولاه وفي الوصية

للغير

للغير واعن المفاتيح من انه صريح في المطلوب كما ترى ومنها قوله في صحيحة ابن مسلم ليس للعبد شئ من الامر والكلام فيه نظير الكلام في الاول حيث ان ظاهرها نفي اختصاص
امره به واستقلاله فيه ومنها الروايات الدالة على ان العبد اذا بيع فماله للبايع الا ان يشترط عليه المشتري او الا ان يعلم البايع حين البيع ان ماله فهو ح
للمشتري فلو كان العبد مالكا لاستمر عليه ملكه بعد بيع البيع ولم يبق للبايع بل ولا دخل في ملك المشتري وفيه ان القائل بالملك عد لا ينكر سلطنة المولى عليه
وان له ان يتملكه وح فله بيع ماله كما ان له بيع نفسه وله ابقاء المال لدى بيع نفسه وبالجملة فان سلطنة المولى على تملك ماله او نقله الى الغير مما لا ينكره غير المخالف
الاجماع على جواز انتزاع ماله فتأمل وعن شرح القواعد لبعض المشايخ المعاصرين من التابعين ومنها ما دل على ان العبد اذا اعتق فان علم المولى ان له مالا تبعه
ماله والا فللمولى او غير ذلك مما ومنه نظير ما في سابقه من ان تبعية المال له مع علم المولى لنا يدل على تملكه والا لاحتيج الى نقله اليه بأحد النواقل ومنها ان العبد
لو كان مالكا لكان مستحقا للسبيل بعد موت العبد ان ثاو الحر لا يرث العبد بالاجماع والفرض وفيه ان تملكه له لا يستلزم ان يكون على وجه الارث لا عقلا ولا نقلا
ومنها صحيحة ابن مسلم عن رجل يأخذ من ام ولده شيئا وهبه لها بغير طيب نفسها من خدم او متاع ايجوز ذلك قال نعم اذا كان ام ولده وفيها ان جواز الاسترداد
من جهة عدم لزوم الهبة مع ان في تغيره على الهبة دليلا على جواز تملكها ما ملكه مولى وغير ذلك من الاخبار ومنها ما حكى عن بعض ان تتبع المقامات المتفرقة في
الفقه المسلمة بين الجميع كعدم جواز الزكوة بل استحبابها مع استحبابها او وجوبها في مال الطفل والمجنون في الجملة والخمس والحج والكفارات ونفقة القريب ومن
في يده من العبيد ومنعه من التصرفات وان لم يكن هؤلاء قابلا للولاية وعدم بقاء ما في يده مع بيعه واعتاقه وعدم ضمان السلطان لا يعد العبد وعدم استحقاقه
للارث الا بعد عتقه وانتقال ماله بموت المولى وعدم جواز الوصية له والوقف عليه وعدم عموم التصرف في ماله لاصرته حتى التملك مع تسلط الناس على
وعدم حل مال مسلم الا عن طيب نفسه وصحة الوصية له من المالك لعتقه كصرف الوصية لام الولد الى اعتاقها من الثلث ثم اعطاء الوصية الى غير ذلك
مما يورث للفقيه القطع بعدم قابليته للملك فيه ان جميع ذلك اما من جهة العبد الشرعي او من جهة الحجر على العبد في تصرفاته الثالث من الادلة العقل
هو ان المملوك والتسلط عليه من جميع الجهات لا يعقل ان يملك شيئا لان مالكيته لغيره تمنع مالكيته لنفسه لانه لو ملك لزم جواز تملك كل من العبد
صاحبه في بعض الصور واجيب عن الاول بمنع الملازمة لجواز كون المالكية والمملوكية متضايفين وعن الثاني بعد التسليم عدم الجواز بان المنع مانع لا يوجب المنع
مع عدم في يد العبد سلطنة مطلقة والحاصل ان المستفاد من الكتاب والسنة ليس الا حجر العبد واستقلال المولى واما انتفاء الملكية فلا بل ظاهر كثير من
الاخبار ما ذكر ولم يذكر ثبوت الملك للمملوك لصحيحة ابن سنان ليس على مال المملوك زكوة ولو كان له الف الف درهم ولو احتاج لم يعط من الزكوة شيئا فانها
ظاهرة سيما بقرينة المقابلة بالاحتياج في كون المال لنفس المملوك مع ان المال لو كان لمولاه كان نفي ذلك المال الزكوة على المشتري بل المنسوب الى الاصحاب كما عندهم
في مسئلة زكوة مال المملوك ومنها ما دل على جواز مكاتبة العبد على نفسه وماله وولده وفيها انه لا يصح للمكاتب الا الاكل من طعام وهو ظاهر في الملكية
مع الحجر ومنها صحيحة عمر بن يزيد في فاضل الضريبة ان له ان يعتق ويتصدق وله اجر ذلك حمله على العتق والتصدق من مال المولى باذنه مضافا الى منافاته
لاختصاص الاجر انه ذيل الرواية يدل على ان المعتق ليس له ولاء المعتق معللا بان العبد لا يرث الحر فلو كان من مال المولى لم يحتج الى هذا التعليل بل نفي الولاء
للمعتق ح من جهة عدم كونه مولى ومنها ما دل على جواز هبة العبد لمولاه كما في صحيحة ابن مسلم المتقدمة ورواية اسحق بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول
لرجل وهب لعبده الف درهم او اقل او اكثر فيقول له حللني من ضربي اياك ومن كل ما كان مني اليك ومما اخفتك وارهبتك فيحلله ويجعله في حل رغبة
فيما اعطاه ثم ان المولى لما اصاب الدراهم التي اعطاه في موضع قد وضعها فيه فاخذها المولى احلال هي له قال لا يحل له لانه افتدى بها نفسه من العبد
مخافة العقوبة والقصاص يوم القيمة قلت له فعلى العبد ان يزكيها اذا حال عليه الحول قال لا الا ان يعمل له بها ولا يعطي العبد من الزكوة شيئا الخبر وفي دلالة ما
ما تضمنه الخبر من حرمة الاسترداد لما سبق من جواز الانتزاع اجماعا لان ما اعطاه هنا انما كان لاجل استرضائه وتحليله مما له عليه من الحقوق الاخروية
فاسترداده يوجب لرجوع الحقوق الى العبد فالنهي عن اخذ الشئ ليس من جهة عدم تملك المولى لها بل من جهة ان مقتضاه رجوع المبذول له
الى ما كان له اذا رجع الباذل في البذل نظير رجوع المختلعة في البذل ومنها ما دل على انه لا ربا بين السيد وعبده فان معناه تجويز المعاملة الربوية
بينهما ولا يتحقق الا على تقدير مالكية العبد وكيف كان فالاخبار الدالة بظاهرها على ثبوت المال للعبد اكثر من ان يحصى فالتحقيق ان الثابت من الادلة
من غير معارض هو تسلط المولى على جميع ما في يد العبد في انواع التصرفات وليس هذا منافيا لملكية العبد بان يترتب على ما في يده احكام الملك من جواز
العتق عن نفسه وجواز الصدقة لنفسه ونحو ذلك بعد الاذن من المولى فيجمع بين الاخبار ويحكم بان ما في يد العبد ملك حقيقي لنفسه في حكم
في السلطنة عليه لمولاه ويمكن العكس بان يحكم بالملك الحقيقي للمولى وان ما في يده بعد الاذن عموما في التصرف في حكم الملك للعبد ويمكن ترجيح الثاني
من وجهين احدهما انا لا نعقل من الملك عرفا وشرعا الا كون الشئ بحيث يكون للشخص التسلط على الانتفاع به وبيده له وهذا المعنى موجود في المولى وبعد
الاذن منه للعبد وان كان موجودا في العبد ايضا الا ان ملاحظة نسبته ذلك عن رخصة الغير ووروده مداره يوجب سلب الملك حقيقة عنه الثاني
عموم ما دل على تسلط الناس على اموالهم وانه لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفسه والحجر على الصغير والمجنون والسفيه لمصلحة لا التسلط الغير عليه بحجرهم
تقوية لتملكهم بحفظ اموالهم من معارض التلف وموارد الخسارة فالولي نائب عن هؤلاء في السلطنة لانه قائم لهم ورافع لسلطنتهم ولا تضعيف ومنع

لسلطنتهم

لسلطنتهم فالعمومات المذكورة ان يدل على ان ما في يد العبد ليس ملكا له لانتفاء لازمه الذي هو التسلط وحرمته للغير بغير طيب النفس وادلة استقلال المولى
لا يخصص هذه العمومات الا بعد ثبوت الملكية للعبد من الخارج وادلة ثبوت الملكية له ان كان ما الملوقية المال على ما في يد العبد فهو معارض بالاخبار الكثيرة الدالة على
ان ما في يده لمولاه ويمكن حمل الاضافة على ملك الاصطلاح التصرف بعد الاذن وحمل الاختصاص على الاستقلال في قرار يد العبد وبعقبه لكن الانصاف ان الترجيح لادلة
الملكية من جهة عمومات اقتضاء اسباب الملك كالبيع والصلح والحيازة للحر والعبد غاية الامر عدم تسببها في حق العبد الا باذن المولى فيكون ادلة تسلط الناس على اموالهم
مخصصة بادلة حجر العبد بواسطة العمومات المقتضية للملك عند حصول اسبابها الا ان يقال ان ظاهرها الاستقلال المنفي في حق العبد اجماعا مثل قوله من سبق
الى ما لم يسبق اليه احد من المسلمين فهو اولى به فان ظاهره التسلط المنفي في حق العبد والحاصل انه يمكن ان يحكم ان المملوك لا يملك لانه لا يجوز له جميع التصرفات
التي تملكها الملاك في املاكهم فيحمل ادلة اضافة الملك الى العبد على المجاز من جهة وجود عمدة خواص الملك فيه ودعوى ان مجرد الاذن والاباحة من المولى لا يوجب
جواز جميع التصرفات المتوقفة على الملك كالعتق والوطي بعد الشراء والتصدق ونحو ذلك فيه اولا ان ذلك معلوم من متفرقات الفتاوى والنصوص ولو
في غير العبد ومن هنا قيل ان المعاطاة تفيد الاباحة دون الملك مع عدم استثنائهم التصرفات المحتاجة الى الملك ويمكن ان يستفاد ذلك من قوله لا يحل مال امرء
مسلم الا عن طيب نفسه ولا يجوز لاحد ان يتصرف في مال غيره الا باذنه كما في التوقيع بل وعموم قوله الناس مسلطون على اموالهم بناء على ان اباحة جميع التصرفات
معاملة بجعل المالك ايقاعها على ماله وثانيا ان ذلك ثابت في خصوص العبد المأذون بحكم ما يظهر من الاخبار من جواز تحريره وتصدقه الفتاوى وثالثا ان هذا
وان كان مخالفا للقاعدة الا ان القول بملك العبد مع تسلط المولى على ملكه وجواز اخذه منه قهرا عليه وجواز ايقاع تصرفات الملاك عليه من البيع والعتق
ونحو ذلك ايضا مخالف للقاعدة توقف هذه التصرفات على الملك فالحاصل ان لكل من المولى والعبد تصرفات الملاك اما المولى فبالاستقلال واما العبد فباذن
السيد فعلى اي حال يلزم مخالفة القاعدة في احد الطرفين اذا قلنا بالملك في الطرف الاخر والاخبار من الطرفين قابلة للحمل على الملك المجازي لعلاقة وجود
عمدة خواص الملك في المولى مستقلا وفي العبد بعد الاذن نعم ادلة نفي الربا بينهما وادلة نفي الزكوة على مال المملوك مع ما اشتهر بينهم ان الملك لو كان
للمولى يتعلق به الزكوة يأبى عن ذلك لكن يمكن حمل اطلاق الاول على صورة المعاملة كما بين الحربي والمسلم وعلى خصوص المكاتب الذي يجوز له المعاملة مع
السيد وحمل الثاني على ثبوت الزكوة في مال المملوك كثبوته في غيره بان تعلق بالعين وتخير صاحب المال في اداءها من مال اخر فان الوجوب بهذا المعنى منفي
عن المملوك بل المولى يتخير بين الاخراج من العين وبين ان يؤدي من نفسه ولا يتعلق على العبد شيء واما القواعد الخارجية فبعض منها بناء في الملكية
مثل قاعدة تسلط الناس على اموالهم وحرمة التصرف فيها بغير طيب النفس ومثل قاعدة ان الملك لا يخرج عن ملك مالكه الا بالاسباب النواقل الاختيارية
او القهرية مع ان مال العبد ملك المولى بعد موته او بيعه او عتقه اللهم الا ان يدعى انصراف الاختصاص المستفاد من الاضافة في مثل اموالهم وقوله مال
امرء مسلم على الاختصاص المستفاد الذاتي الابتدائي دون الاختصاص المستفاد المتوقف على مشية الغير والمراد من اثبات التسلط ليس اثباته بهذا المعنى
حتى يلزم اللغوية بل المراد ان المال المختص ذاتا بالمالك من غير مراعاته وجودا وعدما برضا احد الا كان ان يفعل به ما شاء من التصرفات فانه لم يمضها عليهم و
في حكم الشارع فالرواية في مقام امضاء التصرفات التي يفعلها فيما اختص ملكيته بهم اختصاصا تاما بمعنى عدم تبعيته لرضا غيرهم وعدم دورانه معه وجودا
وعدما وكذا الكلام في قوله لا يحل مال مسلم الا عن طيب فهذه القاعدة لا تنافي الملكية الناقصة للعبد الثابتة بتوسط رضا المولى الدائرة معه وجودا
وعدما واما القاعدة الثانية فهي غير نافية ولا مثبتة لان الملكية قد ترتفع من غير ناقل كرجوع ملك الواقف اليه بعد انقضاء الموقوف عليهم في منقطع
الاخر على بعض الاقوال وانتقال الملك من البطن الاول بعد انقضائهم الى البطن الثاني فاذا قلنا ان ملكية العبد دائرة مدار رضا مولاه بالتملك
فلا يقبل البقاء بعد موته وبيعه او اعتاقه مع عدم شهادة الحال وانتقال بابقائه على مالكية ذلك المال وملكية المولى له من باب رجوع ملكه اليه لا من
باب الانتقال اليه بناقل حتى يقال بان الجميع مفروض الانتفاء فيكون ميراثا مع ان التوارث منفي بين الحر والعبد وهذا المعنى فيما ملكه مولاه واضح
بان يقال كان المولى مالكا له ونقل الملك على هذا الوجه وانه ملكه ما دام كونه ملكه عبدا له وما دام المولى راضيا فبعد موت العبد او عتقه او رجوع المولى
يرتفع سبب الملكية كما ذكرنا في الوقف وحاصله ان الملكية مستمرة باستمرار موضوعها اعني الملك والمالك ومع ارتفاع احدهما يرتفع الملكية باستعدادها لا
الى الناقل واما فيما لم يملكه المولى بل اذن له في اسباب التملك فيشكل الامر من حيث ان الحاصل من تلك الاسباب هو الملكية المطلقة التي لا تنتقل الى الغير
الا بالناقل بل الملك مط ولو كان مثل الوقف المذكور في المال السابق لا ينتقل الى غير المالك الاول الا بناقل فان انتقال المال الى البطن الثاني بجعل
الواقف وعوده الى الواقف في المال الاخر انما هو بامضاء السبب القديم بحيث لم يخرج الملك عن نفسه الا على وجه خاص يرتفع بارتفاعه مع انه
محل الخلاف وقابل للمنع لمخالفته للاصل ومن هنا يمكن التفصيل بين ما ملكه مولاه فيملكه وبين غيره فلا يملكه الا ان ملكية ما يملكه ان كان
بعقد من العقود كالهبة مثلا فهي لا يقتضي الا الملكية المطلقة وليس كالوقف على حسب ما يوقفها اهلها والمفروض ان الملكية المطلقة غير مقصودة
وغير واقعة شرعا لان المفروض عدم القول بها حتى لا يتحقق انتقال المال الى المولى بعد الرجوع او الموت او العتق والبيع ومنع اقتضاء الهبة للملكية
المطلقة يكذبه ما يستفاد منها من خواص الهبة عدم جواز الرجوع بعد التصرف او مع قصد القربة ونحو ذلك والحاصل ان تطبيق القول بملكية العبد

على القواعد لكلينا صعب من تطبيق القول بعدم الملكية على بعض القواعد المنافية له لو سلم ثبوت ذلك كما ان امر التصرف في اخبار الطرفين على العكس فان
التصرفات في ادلة ملكية المولى اسهل من التصرف في ادلة ملكيته ثم ان الثمرة بين القولين يظهر في مواضع منها انفاق قريب المولى اذا اشتراه العبد ومنها
اذا زوجه المولى مملوكة فاشتراها فهل يبطل النكاح او لا يبطل ومنها اذا وطى ما اشتراها فحملت منه فهل يكون ام ولد ام لا ومنها جواز معاملته مع السيد هذا
اذا قلنا باتفاق الاقوال على جواز جميع التصرفات للعبد بعد اذن المولى حتى التصرفات المتوقفة على الملكية نحو العتق والتصدق واما اذا قلنا بعدم كون
ذلك اتفاقيا كما يظهر من المحكي عن المهذب البارع فالثمرة اظهر من ان يخفى في التصرفات المالكية قال في المهذب الاقوال في ملكية العبد ثلثة الاول ملك
الرقبة ويتسلط الى التصدق والاسكان وملك التصرف نسبه الى الشيخ في النهاية واباحة التصرف قاله ولم يمنع من الثالث بل هو اجماع والفرق بينه و
بين الثاني من وجهين الاول ان ملك التصرف يوجب مزاحمته ما احتماله من اباحته فان في الاباحة لو ظهر ما هو حال بالكراهة لم يجز التصرف الثاني ان في
ملك التصرف له ان يتصدق منه ويطعم غيره وليس له ذلك في الاباحة مسألة الملك شرط في وجوب الزكوة اجماعا وللاخبار المستفيضة وفي غير واحد منها ان
الزكوة على صاحب المال ويشترط في التملك التام فلا يكون في الملك المتزلزل فلا يكون في البيع فضولا قبل الاجازة بل يجري البيع والحول من حين الاجازة لا العقد
وان قلنا بالكشف ولا في الموهوب قبل القبول وان قلنا ايضا بالكشف ولا في الموهوب قبل القبض ان قلنا بانه شرط اللزوم بمعنى تمامية الملك واستقراره والحكم
بالملكية من حين العقد لا اللزوم بمعنى عدم جواز الرجوع للواهب نعم لو جعلنا اللزوم بهذا المعنى لم يجر البيع بان المال في الحول من حين العقد لكن ارادة
اللزوم بهذا المعنى بعيد حكي عن شرح شيخ الفقهاء في عصره انه قد صرح المحققون بان مرادهم من كون القبض شرطا في اللزوم في الهبة ليس المعنى المعروف
بل قالوا ان العقد توجب ملكية مراعاة بتحقق القبض فان تحقق ثم من حين العقد وصرحوا ايضا بان الاجماع واقع على انه ما لم يتحقق القبض لا يتحقق
الثمرة فجعلوا لمحل النزاع ثمرات ناشئة ولم يجعل احد الثمرة انه بمجرد العقد يتحقق الملكية التامة غاية الامر انه يجوز ان يفسخ وانه الا من الفسخ
كان ملكا تاما وان القبض يرفع جواز الفسخ وان الهبة بعد القبض من العقود اللازمة انتهى ومن هنا يظهر صحة ما في المسالك في هذا المقام من انه
لا فرق في عدم جريان الموهوب في الحول قبل القبض بين ان نقول ان القبض ناقل او كاشف عن سبقه بالعقد لمنع المتهب عن التصرف على التقديرين ولا
لا اعتراض صاحب المدارك بان القول بالكشف غير محكي في الهبة وبما ذكرنا ايضا يظهر ان معنى تمامية الملك التي اخذها المحقق وغيره شرطا غير اشتراط
اصل الملك هو اخراج الملك المتزلزل في مقابل المستقر لا ما يقابل اللازم بمعنى عدم جواز الرجوع للناقل حتى يعترض عليه بانه لا ريب في خروج البيع في
ايام الخيار بل الموهوب بعد القبض لتزلزل الملك بمعنى جواز رجوع الناقل وليس بمعنى التمكن من التصرف حتى يقال بانه لا يصح ممن جعل التمكن شرطا اخر
كالمحقق في الشرائع وليس بمعنى تمام اسباب الملك حتى يغني عنه بقيد الملك ودعوى ان التزلزل بالمعنى الذي ذكر يغني عن قيد التمكن من التصرف مسلمة
لكن ذكر الخاص بعد العام اذا كان القيدان متغايرين من حيث المفهوم غير عزيز في مقام بيان الشرائط بل في الحدود ايضا فتدبر مسألة التمكن
من التصرف شرط وجوب الزكوة اجماعا محققا في الجملة ومستفيضا ويظهر من الاخبار مثل ما دل على اعتبار ان يحول الحول على المال وهو في يده
او عنده او عند ربه وما دل على انه اذا لم يقدر على اخذ الغائب فليس عليه زكوة ونحو ذلك تدل ويشكل اعتبار هذا الشرط من غير الاخبار [illegible]
كمال الغائب ونحوه بانه ان اريد التمكن من جميع التصرفات فلا ريب في انتقاض ذلك بما اذا لم يقدر على تصرف خاص لاجل التزام شرعي كنذر عدم البيع او
قاهر كاكراه على عدم البيع بالخصوص بل ومثل التصرف في زمن خيار البائع على القول بانه لا يمنع من الزكوة وان اريد التمكن من التصرف في الجملة
فاكثر ما مثلوا به لغير التمكن منه يدخل فان المغصوب يمكن نقله الى الغاصب بل الى غيره في الجملة وكذا الغائب والمرهون بل الموقوف والتحقيق ان يقال
ان المراد بالتمكن من التصرف في معاقد الاجماعات الذي يظهر اعتباره من النصوص اعتباره هو كون المال بحيث يتمكن صاحبه عقلا وشرعا من التصرف فيه على وجه الاخذ
والتسليم والدفع الى الغير بحيث يكون من شأنه بعد حول الحول ان يكلف بدفع حصة منه الى المستحقين فان قوله في الصحيح الى اسحق بن عمار في المال المورث
الغائب انه لا يجب عليه الزكوة حتى يحول عليه في يده او وهو عنده وقوله انما زكاة كان له موضوع وحال عليه الحول فانه زكيه وقوله في حسنة زرارة في مال القرض
ان زكوته اذا كانت موضوعة عنده حولا على المقرض ونحو ذلك يدل على تعلق الوجوب اذا حال الحول على المال في يده وعنده من غير مدخلية شيء في الوجوب
ولا يكون ذلك الا اذا كان المال في تمام الحول بحيث يتمكن من الاخراج لان هذا التمكن شرط في اخر الحول الذي هو اول وقت الوجوب قطعا فلو لم يكن
معتبرا في تمامه لزم توقف الوجوب مضافا الى كونه في يده تمام الحول الى شيء اخر والحاصل ان الشرط بمجرد حلول الحول على المال في يد المالك يقتضي ان يكون في
يد المالك بحيث يكون في يده تمام الحول علة مستقلة لوجوب الزكوة فلو كان المراد من كونه في يده هو ما ذكرنا من تسلطه على التصرف في العين بالدفع والاقباض
ثبت المط وهو اعتبار كونه كذلك تمام الحول وان كان المراد منه ما يؤذن بذلك اعني التسلط في الجملة ولو لم يكن مسلطا على الدفع والاقباض لزم توقف الوجوب بعد
حلول الحول على المال في يده الى شيء اخر وهو كون المال بحيث يتمكن من دفع بعضه الى المستحق ويلزم منه عدم استقلال ما فرضنا مستقلا في العلية ولعله
الى هذا ينظر ما استدل به في المعتبر والمنتهى لاعتبار هذا الشرط من ان المال الغير المتمكن من التصرف فيه مال تعذر التصرف فيه فلا يجب الزكوة فيه كمال المكاتب
ومما استدل به في المنتهى على ما حكي من انه لو وجبت الزكوة في ذلك المال لوجب من غيره وهو باطل لان الزكوة تتعلق بالعين ولا يرد عليها ما قيل من انه

يقتضي

يقتضي اعتبار التمكن وقت الوجوب فقط لا وجوب كونه كذلك تمام الحول وجه اندفاع هذا الايراد ان المستفاد من الاخبار ومن استقرار حكم شرط النصاب بل شرط
المزكى استمرار هذا الشرط طول الحول وجه هذه الاستفادة من الاخبار ما عرفت ان المستفاد منها وجوب الزكوة فيما كان في اليد طول الحول فلو كان المراد من كونها
في اليد امرا اخر غير التمكن من التصرف فيها بالدفع لزم عدم الزكوة فيها بمجرد كونها في اليد طول الحول بل لا بد من امر اخر وهو التمكن من التصرف وقت الوجوب ايضا فلا يكون
حلول الحول علة تامة في اليد علة مستقلة في وجوب الزكوة الا ان يقال ان المستفاد من الاخبار سببية حلول الحول على ما في اليد لوجوب الزكوة ولا ينافيه توقف
الوجوب على اجتماع شرائط التكليف التي منها التمكن من دفع العين ويضعفه ان المستفاد من اطلاق وجوب الزكوة اذا حال الحول على النصاب الموضوع عنده او على
ما وجد فيه العلة التامة كما صرحوا به في الجمل الشرطية نعم لو ثبت توقف الوجوب على شرط اخر من قدرة المالك على الدفع بحيث لا يمنعه مانع عن اعطاء الزكوة مثل
قهر ظالم او خوف مخوف وهذا الايراد انما يتجه علية الوجوب من جهة نفس الملك فهنا امران احدهما النقص من جهة الملك بان يكون بحيث المكلف لا يتمكن من التصرف
فيه كالمغصوب والمجحود والمفقود والمرهون ونحو ذلك والثاني العجز من طرف المالك عن مباشرة الدفع او عن مطلق الدفع ولو بالتوكيل مجرد كون المال في يد المالك
طول الحول بحيث لا قصور في طرف المالك من التصرف فيه بالدفع سبب لتعلق الزكوة فهو سبب مستقل وعلة تامة لتعلق الزكوة بالمال فان اجتمع شرائط المكلف وجب
والا فلا هذا كله مع الاخبار المتقدمة الدالة على اعتبار كونه في يد المالك طول الحول بنفسها ظاهر في كون المراد من اليد التسلط على التصرف بالدفع وبتحقق
التسلط بان يكون المال حاضرا او لم يرد عليه ما يمنع المالك عن التصرف فيه منعا حقا او صلة تلك الجرحات عن اليد بالمعنى المذكور مثله الغيبة وفي معناها الفقد
شرعي المنع العدولة ولا بد ان يعلم ان الخروج من اليد باحد الثلثة فعلا مع التمكن من ازالة الخروج واثبات اليد بمنزلة اليد الفعلية ولذا كان ظاهر الاخبار
علية اليد كما تقدم منها صحيحة ابن سنان الاتية على الدين كالمال الغائب عنك حتى يقع في يدك الا انه لا بد من الخروج عن ظاهرها اما بارادة قوة التسلط
من الاطلاق اليد واما من جعل التمكن من اثبات مكان اليد الفعلي للدليل الخارجي وهو قوله ع في موثقة زرارة عن ابي عبد الله ع في رجل ماله عنه غائب وهو لا
يقدر على اخذه فليس عليه الزكوة لكن بامر من السنين ونحوها مرسلة اخرى لزرارة وفي رواية دعائم الاسلام في الدين يكون للرجل على الاجل اذا كان غير ممنوع يأخذه متى
شاء بلا خصومة ولا مدافعة فهو كسائر ما في يده من ماله يزكيه وان كان الذي هو بيده يدافعه ولا يصل اليه الا بخصومة فزكوته على من هو في يده وكذلك مال الغائب وكذلك مهر المرأة
على زوجها الا ان المسئلة لا تخلو من اشكال من جهة كثرة ما يدل على اعتبار اليد الفعلية مثل صحيحة ابن سنان المتقدمة وقوله ع في صحيحة الفضلاء كلما لم يحل
عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه فيه ومرسلة زرارة ليس في صغار الابل والبقر والغنم شيء الا ما حال عليه الحول عند الرجل ونحوها صحيحة حسنة ابن يقطين
كلما لم يحل عندك عليه الحول فليس عليك فيه زكوة الى غير ذلك مما يدل على اشتراط ثبوت اليد الفعلية واما الموثقة فلا يبعد حملها على الدين وستعرف
عدم وجوب الزكوة فيه الا استحبابا واما رواية الدعائم فضعيفة الدلالة جدا واما المرسلة فالظاهر انها عين الموثقة هذا كله مضافا الى عموم ما نفى الزكوة في المال
الغائب بقول مطلق فيما مر في من خلف لاهله نفقة ان كان شاهدا فعليه الزكوة وان كان غائبا فليس عليه وقد يتوهم ان العمومات الموجبة لثبوت الزكوة
في مال اذا حال عليه الحول بعد تخصيصها بغير المتمكن من التصرف تصير اعم من وجه من عموم ما نفى الزكوة في مال الغائب وهو توهم محض لان العام اذا ورد عليه
خاصان فلا بد ان يخصص بكليهما الا ان يخصص باحدهما ثم يؤخذ النسبة بينه بعد التخصيص وبين الخاص وكيف كان فالاخبار النافية عن الزكوة في مال الغائب سليمة
عما يرد عليها ما عدا الموثقة المتقدمة وقد عرفت ضعفها من تخصيص العمومات الكثيرة مع احتمال ارادة الدين هنا سيما بقرينة قوله ع يخرج مع انه لا يبعد ان يبقى
على تقدير اختصاصها بالعين ان المراد من الفقد على الاخذ كونه تحت اليد بالفعل عرفا وان كان غائبا كما اذا كان في منزله محفوظا او في يد وكيله ونحو ذلك فلا يشمل
ما لو لم يتمكن بعد لاوكان قادرا على تحصيل التمكن نعم يمكن ان يقال ان اقصى ما ثبت من الادلة اعتبار التمكن من التصرف في العين وما يدل على اعتبار الحول في اليد
على اعتبار الحضور عند المالك في مقابلة قصور يده عنها وبعضها ظاهر بقرينة السياق في ان المراد باليد ما يقابل يدا لما للناس ابق والحاصل ان في اثبات دلالتها
على اعتبار ازيد من التصرف في العين اشكالا والمرجع الى عموم ما دل على وجوب الزكوة فيما حال عليه الحول قال الشيخ فيما خلاف على ما حكي في مسئلة ما لو استقرض
الفا ورهن عليه الفا انه لو قيل بوجوب زكوة الالفين عليه كان قويا لان الالف القرض لا خلاف بين الطائفة في انه يلزمه زكوتها والالف المرهونة هو قادر
على التصرف فيها بان يفك رهنها والمال الغائب اذا كان متمكنا منه يلزم زكوته بلا خلاف انتهى وظاهر هذا الكلام كفاية التمكن من تحصيل التسلط الفعلي وعدم
اعتبار حصول التسلط بالفعل والا فالرهن ما دام رهنا غير متسلط عليه فهو كالمغصوب القادر على استنقاذه بما لا نعم التمكن من فكه ببيعه ليس ممكنا
ظاهرا فالروضة واما المحجور فان كان لسفه فالظاهر عدم السقوط واستظهر في المناهل الاتفاق عليه وان كان لردة عن ملة فكذلك كما صرح به في البيان والتذكرة
وعلله في الاول بقدرته على ازالته بعد الاسلام وان كان للتفليس فصرح في البيان بمنعه وحكاه في الذخيرة عن المبسوط **مسئلة** المشهور بين المتاخرين انه
لا زكوة على الدين حتى يقبضه فاما المحكي عن القديمين وابن زهرة وابن ادريس والمحقق والفاضل في ولده وظاهر العموم لاشيء على الدين ولا على المال
الغائب عنك حتى يقع في يدك ونحوه من العمومات الدالة على عدم الزكوة في الدين حتى يقبضه والعمومات المتقدمة كلما لم يحل عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه
فيه وعن الشيخين والمرتضى وجوبها في الدين اذا تمكن صاحبه من اخذه متى شاء للعموم الموثقة المتقدمة في مال الغائب اذا قدر صاحبه على اخذه وخصوص ما ورد في الدين
من الاخبار منها ان كل دين يدعه هو اذا اراد اخذه فعليه زكوته وما لا يقدر على اخذه فليس عليه زكوة وهذه وان كان اخص من الاول الا ان كثرة تلك الاخبار وموافقتها

للاخبار الكثيرة الظاهرة في ان الزكوة انما وضعت على الاعيان الخارجية من الاموال واعتضادها بالشهرة المطلقة ومخالفة الجمهور كما نظهر من المعتبر يوجب حمل
الاخبار الخاصة على الاستحباب مع شهادة رواية علي بن جعفر عن اخيه قال سئلته عن الدين يكون على القوم المياسير اذا شاء قبضه صاحبه هل عليه زكوة قال لا حتى
يقبضه ويحول عليه الحول **واعلم** ان اعتبار التمكن من التصرف فيما يعتبر فيه الحول لا اشكال فيه واما ما لا يعتبر الحول كالغلات فهل يعتبر التمكن حال تعلق
الوجوب او لا بل يكفي التمكن من الاخراج ولو كان بعد زمان تعلق الوجوب ظاهر كلامهم والمصرح به في المسالك هو الاول لان ظاهر هذا الشرط كونه شرطا كسائر
الشروط فكما ان الملك وتماميته والبلوغ والعقل والحرية كلها تعتبر في الغلات في ذلك الوقت فكذلك التمكن من التصرف اللهم الا ان يدعى عدم كونه شرطا في غير
الغلات لاختصاص ادلته بما يعتبر فيه الحول من الاخبار لكنه خلاف فتاوى الاصحاب بل ظاهرها يستفاد من الاخبار بعد التامل فيها فان قوله ع في رواية سدير المسؤل
فيها عن المال الذي فقد بعد الحول ووجده بعد ثلث سنين انه يزكيه سنة واحدة يعني السنة الاولى قبل الفقدان لانه كان غائبا عنه يدل بمقتضى التعليل على
ان كل مال غائب لا يجب عليه الزكوة والمراد من الغائب ما يعم المفقود فيدل على ان الزكوة لا تتعلق بعين مال المفقود ولا شك في عدم القول بالفصل بينه وبين
مطلق غير المتمكن منه كالمغصوب والمجحود ونحوهما فدل الخبر على ان الزكوة لا تتعلق بالعين التي لا يتمكن مالكه من التصرف فيها كما اذا فرضنا الزرع حال انعقاد
حبه او تسميته حنطة او شعيرا مغصوبا فالزكوة لا تتعلق بعينها بمقتضى الرواية المتقدمة الى عدم القول بالفصل فاذا لم يتعلق به ح زكوة فلا يتعلق به بعد ذلك لان
الزكوة انما تتعلق بالغلات بمجرد صدق الاسم او بمجرد انعقاد الحب في ملك المكلف كما يدل عليه جميع ما دل على بيان وقت الوجوب ودعوى دلالة العمومات على وجوب الزكوة
في الغلات في صورة عدم التمكن من الاخراج فاسدة جدا اذ تلك العمومات الدالة على تعلق الزكوة في الاجناس الاربعة فاذا فرض عدم تعلقها بها حين تحقق
مفهوم الاجناس في الخارج فلا تقتضي ثبوتها فيها بعد ذلك لا ترى انه لو دخلت في ملك المكلف بعد ذلك او تجدد شرط لم يكن قبل ذلك نفي الزكوة اجماعا
ولا يمكن التمسك في وجوبها بعموم ما دل على وجوبها في هذه الاجناس فعلم من ذلك ان تعلق الزكوة بعين الغلات وقتا مخصوصا ولو لم يتعلق فيه بها لم يتعلق بعد
ذلك **مسئلة** المعروف بين الاصحاب عدم وجوب الزكوة فيما سوى التسعة الاصناف وعن الشيخين في المقنعة والخلاف والسيدين في الناصريات والغنية
دعوى الاجماع وعن المنتهى ان عليه علمائنا اجمع ومثله عن المعتبر باستثناء الاسكافي والروايات بالعفو عما سوى ذلك لا يبعد لحوقها بالتواتر فقد عد منها
على اثنى عشر رواية فيها ان رسول الله صلى الله عليه وآله عفى عما سوى ذلك نعم في كثير من الاخبار وجوبها في الحبوب كلها مثل صحيحة زرارة ما كيل بالصاع فبلغ الاوساق فعليه
الزكوة وقال جعل رسول الله صلى الله عليه وآله الزكوة في كل شيء انبتت الارض الا ما كان من الخضر والبقول وكل شيء يفسد من يومه وقريب منه رواية محمد بن اسماعيل وفي رواية
لابي بصير بعد التصريح بوجوبها في الارز نقال وكيف لا يكون كذلك وعامة خراج العراق منه فيحمل على مطلق الرجحان لترجيح الاخبار الكثيرة عليه فيما عدا الاربعة و يمكن
ايضا حملها على التقية لموافقة كثير من العامة على ما قيل وعن الذخيرة نسبته الى جمهور العامة وفي بعض الاخبار دلالة على ذلك فاذن عليه فلا وجه للاستحباب الا
فتوى الجماعة وظاهر لفظ العفو في الاخبار وكيف كان فظهر ضعف ما عن الاسكافي في وجوب الزكوة في كل ما يدخل في القفيز وحكي ايضا عن يونس بن عبد الرحمن
وعن الانتصار التصريح بشذوذهما وتقدمهما اجماع الامامية وتأخر عنهما في وجوب الزكوة في العلس بفتحتين والسلت بضم السين وسكون اللام قولان
من ان الاول نوع من الحنطة والثاني نوع من الشعير ومن منع ذلك لغة او عرفا او انصراف اطلاق الاخبار ويؤيد ذلك مقابلتهما السلت للحنطة والشعير في الروايات
كحسنتي زرارة ومحمد بن مسلم وابن هاشم ورواية ابي مريم **مسئلة** اذا زاد الابل على مائة وعشرين فهل يتخير بين عدها بالخمسين والاربعين مطلقا فله
ان يعد المائة والواحدة والعشرين بخمسين فيكون فيه حقتان وان يعد المائة والخمسين باربعين فيكون فيه ثلث بنات لبون ام لا يتخير الا اذا امكن العد بكل
من العددين كالمائتين مثلا والا ففي المثال الاول يتعين العد بالاربعين وفي الثاني بالخمسين وفي المائة والثلثين بكليهما فيعطى حقة وابنتي لبون ظاهر
الفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني بل المشهور كما في الحدائق الثاني بل عن المنتهى ان في المائة وواحدة والعشرين ثلث بنات لبون عند علمائنا وكذا ظاهر المحكي عن
الناصريات سيما بملاحظة ما ذكرنا لا الانتصار بل هو ظاهر عبارة المعتبر ايضا كما سيظهر وعن شرح الروضة انه صريح الاصحاب وعن الشهيد في قواعد الاول وحكي
عنه نسبته الى ظاهر الاصحاب والاخبار واختاره سبطه في المدارك وتبعه جملة ممن تأخر منه صاحب الحدائق والرياض والمعتمد ما عليه الشيخ ونسب هذا القول الى ظاهر الاصحاب
غير مهرون بالصحوا وكذا نسبتها الى ظاهر الاخبار اما الاول فلانه ظاهر الوسيلة والشرايع والقواعد والبيان وصريح المحقق والشهيد الثانيين بل حكي عن المبسوط
والسرائر ايضا مدعيا ثانيهما عليه الاتفاق وفي جمع الناصريات والمنتهى والتذكرة دعوى الاجماع ايضا والظاهر ان منشأ النسبة اشتهار التعبير في كلام الاصحاب عن النصاب
الاخير للابل بان في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون تبعا للاخبار المعبرة بهذا التعبير ونسبة في المختلف الى المشهور وفي محكي المنتهى الى علمائنا وفي محكي الناصريات
الى الاجماع والتخيير بان هذه العبارة لا يريدون منها التخيير المطلق ولا دلالة فيها على ذلك مع انهم لا يريدون ويدل على ذلك ان جماعتهم عبروا بهذا التعبير في النسبة الى المشهور
كالعلامة في المختلف او الى علمائنا كالمحقق في المعتبر او الى الاجماع كالسيد في الناصريات مع ان كلامهم كالصريح في تعيين ثلث بنات لبون في المائة وواحدة والعشرين بل اكثر
هؤلاء القائلين صرحوا بالمسئلة المذكورة فلاحظ كلماتهم في هذا المقام ففي الناصريات ادعى الاجماع على المسئلة المذكورة وذكر موافقة الشافعي له من العامة وحكي
عن الشافعي في الانتصار تعيين ثلث بنات لبون في المائة والواحدة والعشرين وا... وذكره في وجوب ثلث بنات لبون الى علمائنا الا السيد في الانتصار وحكي
عن الناصريات موافقته وذكر موافقة الشافعي ايضا وكيف كان فلا ريب لاحد في كون هذا القول هو المشهور وانه لم يعرف القول الاول ممن تقدم على الشهيد الثاني

في فوائد القواعد وقد ذكره في الروضة احتمالا لا غير منسوبا الى بعض غيره والواجب صرف الكلام الى بيان دلالة الفقرة المشهورة في الفتوى والمصير في قوله في كل خمسين
حقة وفي كل اربعين بنت لبون مفروق مقتضى ظاهر اللفظان المراد من الخمسين والاربعين وهذا الكلام هو نظير الواحد في قولنا كل واحد من هذا العدد ابل به العدد
الخامل المنتشر فكل فرد حصل في الخارج من الخمسين بافرانه مفرز من هذا الابل المجتمع ففيه الحقة وكذا كل اربعين افرز منه ففيه بنت لبون ولا يتوهم من ذلك لزوم
وجوب حقوق كثيرة في المائتين مثلا باعتبار كثرة افراد الخمسين المتصورة فيه بسبب ضم بعضها الى البعض كما لا يخفى ضرورة ان المراد العام هنا ليس القطعات المفرزة من
عدد الابل وكثرة الافراد يحصل من تداخل الافراد من حيث ضم الاجزاء بعضها في بعض فالمائتان ليس فيها الا اربعة افراد من الخمسين فيها اربع حقق وان كان الافراد
المتداخلة اكثر بمراتب فح فقولنا اذا فرضنا مائة واربعين وعلمنا بقوله في كل خمسين حقة فيبقى بعد المائة اربعون وهي قطعة مفرزة من العدد داخلة في النصاب الاخر
وهو قوله في كل اربعين بنت لبون وهذا لا اشكال فيه ولا اظن القائلين بالتخيير المطلق ينكرون وجوب حقتين وبنت لبون ولذلك فصل بعض مشايخنا المعاصرين
بين ما لو بقي بعد العد باحدهما مصداق تام للاخر وبعض اخرى بحيث يمكن تطبيق مجموع العدد على احد النصابين كالمائة والاربعين او الثلثة فيجب في مثلها وغيرها
ما هو المنطبق على الكل وبين ما لا ينطبق تمام العدد على احدهما كالمائة والواحد العشرين فلا يجب العد بالاكثر ولو كانت مائة وثلثين فنقول مقتضى الفقرة
المذكورة وجوب بنت لبون في ثمانين منها ويبقى خمسون فيها حقة بمقتضى قوله في كل خمسين حقة ولو عزل ثمانين منها بجعل فيها حقتان واسقط الثلثين عفوا لزم طرح
قوله في كل اربعين بنت لبون من غير تخصيص اذ لو عمل به لم يكن الثلثون عفوا بل كان جزءا من النصاب وهو الاربعون ويظهر من كلام السيد في الانتصار ان ثبوت
الحقة وبنت لبون هنا مما لا خلاف فيه وكذا الكلام لو كانت مائة واحدى وعشرين فان مقتضى الفقرة المذكورة وجوب ثلث بنات لبون فيها ولا يلزم من ذلك طرح
قوله في كل خمسين حقة وانما ينفي مورده مع ملاحظة العدد ثلث مصاديق للاربعين لا يبقى محل الافراد بخلاف العكس والحاصل ان الخمسين والاربعين نصابان
متباينان لان المعروف من ان المراد ان كل قطعة افرزت من الابل اذا كانت خمسين فيها حقة واذا كانت اربعين فيها بنت لبون وبعد افراز القطعات الثلث التي
هي مصاديق للاربعين لا يبقى لا يفرز منه جملة يصدق عليها الخمسين حتى يكون فيها حقة والمعارضة بان العدد المذكور اذا قطع منه قطعتان خمسين خمسين فلا
يبقى جملة يصدق عليها الاربعين ليكون فيها شيء مدفوعة بانا لا نريد اثبات بنت لبون مضافا الى الحقتين حتى يحتاج الى قطعة اخرى تبلغ بنفسها اربعين
ويكون انضمام بعض المائة الى الجملة الباقية موجبا للتداخل في الافراد المفروضة بل نقول ان الجملة الباقية بعد انضمام ما اضيف اليها تصدق عليها اربعون
ففيها بنت لبون والباقي ايضا مصداقان للاربعين ففيهما بنتا لبون فمقتضى نصابية الاربعين عدم وجوب العفو هنا فمنافي العفو لا يكون الا مع هدمها
نصابية الاربعين وسببية الثابتة بمقتضى العموم وكذا لو كانت مائة وخمسين فاذا افرزنا منه قطعات ثلث كل منها اربعين يبقى ثلثون يمكن ان يضم
العشرين فيصير خمسين فيها حقة والباقي من القطعات بعد الضم قطعتان كل منهما اخس منهما حقتان فالعمل هنا بقوله كل خمسين حقة لا يلزم منه طرح
الفقرة الاخرى بل لا مورد له بخلاف ما لو عمل بقوله في كل اربعين بنت لبون فانه يلزم طرح الفقرة الاخرى بالنسبة الى الثلثين الباقي وجعله عفوا فحصل
من جميع ذلك انه لا تخصيص هنا اصلا لعمل بالخمسين كما لا تخصيص في سائر صور العمل بالاربعين نعم لو كان العدد قابلا لكليهما فلا ريب في التخيير كما لو كانت مائتين
فانه قابل لخمس مصاديق للاربعين واربع مصاديق للخمسين ففيها اربع حقق او خمس بنات لبون فالتخيير هنا عقلي نظرا الى انه اذا استقر في كل خمسين حقة
وفي كل اربعين بنت لبون وهذا يقال له اربع خمسينيات وخمس اربعينيات فهو مصداق لكل منهما ففيها احد الامرين اما اربع حقق وخمس بنات لبون ولا يتوهم
ان اللازم من كونه مصداقا لكل منهما ان يكون فيها اربع حقق وخمس بنات لبون معا لما عرفت من ان المراد من الفقرتين ثبوت الفريضة في القطعات المفرزة
ولا ريب انه لا يمكن هنا الا افراز قطعات احد النصابين فليس فيها الا احد الفريضتين والحاصل ان ثبوت الفريضة والعدد على نحو ثبوت مصاديق النصاب
فان تعددت بحسب الافراز تعددت الفريضة وان تعددت باعتبار القابلية واتحدت بحسب الوجود الفعلي فالفريضة كذلك واحدة بالاجزاء والاحد فعلا فعلم من ذلك
ان الفقرتين ليستا محمولتين على التخيير الشرعي حتى يرد ان التخيير فيه مطلق غير مقيد بصورة دون اخرى وانما التخيير في مقام التخيير يستفاد من حكم العقل والا
فكل فقرة في هذا النصاب تستقر هذه الفريضة ومن هنا يتبين انه لا وجه للاستدلال على التخيير المطلق بقوله في صحيحة عبد الرحمن وابي بصير فاذا كثرت
الابل ففي كل خمسين حقة لان هذه الرواية غير باقية على ظاهرها قطعا لان ظاهرها تدل على انحصار النصاب الاخير في الحقة وهو خلاف الاجماع فهي محمولة
على بيان احد النصابين وهو ان استلزم تأخير البيان في موارد تعلم امكان تعدد الخمسين الا انه عن وقت الخطاب لا الحاجة ودعوى انه يحمل على ارادة الوجوب
التخييري حيث تعذر الحمل على الاجماع على عدم صح فيكون حاصله انه يكفي في كل خمسين حقة فيستدل باطلاقه على اطلاق التخيير غلط اذ ليس هنا ما يكون ظاهرا
في الوجوب حتى يجعل الكلام صرفا الى التخيير لان ظاهر الكلام انه يستقر في كل خمسين حقة وهذا الوجوب المستفاد من الاستقرار لا يمكن ارادة التخيير منه
حتى يصير معناه انه يكفي في كل خمسين حقة لان الثابت في الخمسين ليس امرا تخييرا بين الحقة وغيرها بل الحقة بنفسه في كل خمسين اجماعا على طريقة مع انه لا داعي
الى صرف الكلام عن ظاهره بل يبقى على ظاهره وهو ان كل خمسين تفرز من الابل ففيه الحقة وكل اربعين تفرز منه ففيه بنت لبون غاية الامر انه في بعض المقامات
لا يجتمع افراد احدهما مع افراد الاخر وفي بعض المقامات يجتمع فعند الاجتماع يحكم بالتخيير عقلا لتحقق النصابين على البدل من حيث السببية لتحقق
الفريضة فيه تعالى الفريضتان ايضا على البدل وعند عدم الاجتماع تطرح ما لا يجتمع مع الاخر لعدم تحقق موضوعه لا لطرح حكمه ومما ذكرنا ظهر فساد ما

يتوهم من ان المتبادر لو الفقرتين على التخيير ثم خصوصا مكان لمعرفة النصابين فاورد عليهم ان هذه الادلة واردة في مقام بيان الواحدة على المائة والعشرين بحيث لا
يمكن هذا الحكم هنا بل الحكم هنا بتعيين الاربعين ونحوه مع ان قوله فاذا زادت واحدة ففي كل خمسين حقة الخ يدل على بيان نصاب اخر كلي وليس في مقام بيان الحكم
خصوص قوله فاذا زادت واحدة فلا يتعلق النصاب بخصوص عدد المجموع بل لا بد من ملاحظة العدد خمسين خمسين او اربعين اربعين فانهم فمما ذكرنا تبين
ان وجوب ثلث بنات لبون في المائة والواحد والعشرين ليس لاجل مراعاة مصلحة الفقراء لانه احوط لهم كما ذكره بعض ولا وجه لوجوب هذه المراعاة بل من جهة اقتضاء
سببية الاربعين لعدم العفو عن افراده واجزائها وان العفو عن فرد منه كما في المائة في الاربعين او عن جزء فرد منه كما في المائتين من السببية كل فرد منه ومما يؤيد ما ذكرنا
ما اتفق عليه في نصاب البقر من وجوب العد بما في النصابين عفوا كما ذهب المشهور مع ان الرواية الواردة فيه ايضا في كل خمسين تبيع حولي وفي كل اربعين مسنة
ومما يلزم ايضا على التخيير المطلق ان يكون في المائتين والخمسين خمس حقاق سيما في المائتين وستين يجوز اربع حقاق وبنت لبون فيكون زيادة العشرة موجبة لنقص
الفريضة ثم التخيير في مقام هل هو الى المالك او الى الساعي الاقوى الاول بل عن العلامة في التذكرة والمنتهى نسبته الى العلماء لان الساعي انما يستحق بعد تكليف المالك
بالاعطاء فاذا كان تكليفه تخييريا فله ان يدفع الى الساعي ما شاء اذ ليس للساعي الا ان يقول له ادفع الي ما امرك الله به وهو احدهما على سبيل التخيير والساعي انما يطالب
ما طلب الله هذا مضافا الى ما يظهر من اداب المصدق من سيد الاوصياء من تخيير المالك في غيرها الرفق الله تعالى والرفق معه القول بتخيير الساعي نظرا الى ما عن
الشافعي من تحقق سبب الفريضتين فليس للمالك الامتناع عنه كما عن الخلاف ضعيف ثم الواحد الزائد على المائة والعشرين لا ريب في اعتباره اذ لولاه لم يجب الا حقتان
بمقتضى النصاب الحادي عشر فوجوده مؤثر لا محالة لعدهما اعطاء ثلث بنات لبون ولم يجز قبله الثلث فجعل الزائد على الواحد والتسعين داخلا في النصاب موردا
للفريضة وقد كان قبل ذلك عفوا وهل هو بنفسه جزء من مورد الفريضة كالاحاد المنقلبة عليه او خارج شرط في تعلق الفريضة بما قبله وجهان بل قولان من
جعله النصاب ومورد الفريضة في هذا العدد وما بعده الاربعين والخمسين لقوله في كل اربعين كذا ولا ريب ان هذا الواحد خارج عن افراد الاربعين والا لكان
بنت لبون في كل اربعين وثلث ومن ان الزكوة في مجموع المال والواحد الزائد ليس عفوا اجماعا فهو مورد للفريضة واما قوله في كل اربعين كذا فهو حيث كان مسوقا
لبيان ضابطة كلية في جميع ما فوق المائة والعشرين فالمقصود بيان ما لا بد ان يخرج من غير تعلق غرض ببيان ما هو تمام المورد لهذا المخرج مع ان الاربعين ليس تمام
المورد في هذه الصورة الا فيما هو تام في غيرها والحاصل انه في مقام وجوب اخراج بنت لبون بحسب افراد الاربعين لا في مقام بيان المورد الحقيقي لبنت اللبون نظير ما
اتفق للشهيد في اللمعة حيث قال بعد النصاب الحادي عشر وهو الواحد والتسعون في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون فان ظاهر هذا الكلام ان الحقتين
ثابتتان في المائة فاجزائهما موزعة على احاد المائة وهي موردها حقيقة مع ان موردها الواحد والتسعون من المائة والتسعة الاخرى عفو وكذا الكلام في المائة والعشرين
فهذا الكلام لا ينافي الابهام ذكرنا من ان المراد بيان ضابطة الاخراج وتعيين المخرج فلا يقدح تركه التعرض للمورد الحقيقي للمخرج وكان فيه قال عدا الاربعينيات واخرج
بعدها بنات اللبون هذا ولكن الانصاف انه اذا كان ظاهر اللفظ المورد الحقيقي فورود الكلام في مقام بيان حكم اخر لا يمنع الاستدلال بظاهره مضافا الى ما رواه
وليس على النيف شيء ولا على الكسور شيء فان الحكم بجزئية الواحد الزائد مستلزم لثبوت الزكوة في النيف وهو ما بين العقدين بل وفي الكسور حيث ان بنت اللبون تكون
حينئذ على الاربعين وثلث والمراد من النيف هنا ما بين الاربعين والخمسين كما يشهد به ذكره بعد النصاب وليس المراد مطلق ما بين العقدين حتى ينتقض بثبوت الفريضة
في ست وعشرين وامثاله مع ان التخصيص ليس بعزيز في العمومات **مسئلة** النصب الثلثة الاولى للغنم وهي الاربعون والمائة والعشرون والمائتان وواحدة
مما لا خلاف فيها نصابا وكذا الخلاف في ان الثلثمائة وواحدة نصاب خامس فيها اربع شياة ثم بعده نصاب عام وهي المائة والواحد حتى جوزه بلا اشكال وان الثلثمائة داخل
في النصاب العام وهو ان في كل مائة شاة ففيها ثلث بمقتضى النصاب العام لا انه مخصوص حتى يلغى دخول الواحد في النصاب او كونها شرطا والخلاف المنعقد في الابل والاول
مشهور وان مروياته بالسند المعتبر لان الاول اشهر رواية ونحو وان كان ابن هاشم واصح لامكان التوجيه في الاخر ومخالف للعامة فقد حكى اتفاق الجمهور
على الثاني ومع ذلك فهو احوط وعليه فلا فرق بين الثلثمائة وواحدة وبين الاربعمائة في وجوب الاربع في كل منهما ومحل الاربع هو مجموع الاربعمائة فلو تلف منها
شيء بعد الحول سقط من الاربع شيئا مما يقابله اما لو نقص العدد عن الاربعمائة بواحد او اثنين فتلف منه شيء بعد الحول لم يسقط ما يقابله لان محل الفريضة هو
ثلثمائة وواحدة موجودة ما الحكم المترتب على كون المحل هو الاربعمائة فيتوقف على مقدمتين احديهما كون الفريضة شايعا في النصاب شياع الكسر في العدد الباقي
بعد لا شياع الفرد المنتشر في افراد الكلي والا فلا وجه لسقوط شيء من الفريضة بتلف شيء من النصاب والسر واضح وسياتي الكلام فيه في تعلق الزكوة بالعين والثانية
كون النصاب المتقدم بعد الوصول الى المتأخر ساقطا عن الاعتبار والا فبعد تلف شيء من الاربعمائة بحيث يبقى الثلثمائة وواحدة الذي هو سبب مستقل لوجوب الاربع
لا وجه لسقوط شيء من الاربع بقي في الحقيقة الثلثمائة وواحد مورد للاربعة الى خمسمائة فلا اذا حال الحول فان امكنه الاخراج وجب لصحيحة سعد بن سعيد في الكافي
بعد السؤال عن جواز تأخيرها عن زمان الحول قال متى حلت اخرجها وفي موثق يونس بن يعقوب في الكافي بعد السؤال عن حبسها عن وقت حلولها قال
اذا حال الحول فاخرجها من مالك لا تخلطها بشيء ثم اعطها كيف شئت ورواية ابي حمزة الثمالي في الكافي عن ابي جعفر عن الزكوة تجب
علي في موضع لا يمكنني ان اؤديها قال اعزلها فان اتجرت بها فانت لها ضامن ولها الربح وان نويت في حال ما عزلتها من غير ان تشغلها في تجارة فليس عليك فان لم
تعزلها فاتجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها من الربح ولا وضيعة عليها وفي رواية ابي بصير المحكية عن السرائر وليس لك ان تؤخرها بعد حلها ولكن في صحيحة معتب

عمار الحكية عن التهذيب انه لا باس بتأخيرها من رمضان الى المحرم وفي رواية حماد بن عثمان تأخيرها الى شهرين ويمكن حملها على ما لو لعذر لو على تاخيرها مع العزل
ولو لم يخرجها اختيارا ضمن عن التذكرة انه لو تلف المال بعد الحول وامكان الاداء وجبت الزكوة عند علمائنا اجمع **مسئلة** لا خلاف بين الخاصة في اعتبار
السوم في وجوب الزكوة في الانعام وعليه جمهور العامة الا مالكا وللاخبار المستفيضة مثل قوله في صحيحة زرارة ليس على ما يعلف انما الصدقة على السائمة المرسلة
في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه وصحيحة الفضلاء ليس على العوامل من الابل والبقر شيء انما الصدقة على السائمة الراعية وهل يعتبر حول السخال من حين النتاج كما
عن الشيخ والاسكافي وجماعة منهم المحقق في ظاهر عبارته في المعتبر في فرع مسئلة تعلق الزكوة بالعين بل في الخلاف والمسالك انه المشهور ام من حين الاستغناء بالرعي
عن اللبن كما في المعتبر والمختلف واللمعة وبعض اخر ام يفرق بين المرتضع من لبن السائمة والمرتضع من المعلوفة فيلحق كل حكمه باللبن كما عليه في البيان اقوال الاول
الاول للعموم مثل قوله في كل اربعين شاة شاة وقوله يعد صغيرها وكبيرها وقوله لا يوخذ من صغار الابل شيء حتى يحول عليها الحول ودعوى تخصيص هذه الاخبار
بما ورد من اختصاص الزكوة بالسائمة مع تسليم كون النسبة بين ادلة خصوص الصغار عموما مطلقا ممنوعة بان الظاهر من ادلة اعتبار السوم هو اختصاصها بما شأنه ان يعلف
ويسوم وقوله انما الصدقة على السائمة الراعية حصرها بالنسبة الى المعلوفة التي من شأنها ان تسام في مقابلة ما اخذ للعمل كالفرس للركوب والابل للحمل والصغار وال
النتاج ليس من شأنها السوم ولا الاعلاف ولا العمل كما يفهم ذلك من اخبار اعتبار السوم بعد التامل وعليه يحمل ما ذكرنا للمحقق وغيره في الصائم الا انه حمل
للاجمال المطلق بالنسبة الى غير المنتبه تامل فيه فلا يمكن التمسك فيه بالعموم فيرجع الى اصالة البراءة وفيه نظر من وجوه كما لا يخفى هذا كله مضافا الى حسنة زرارة بابن هاشم
بل في المسالك صحيحة ليس في صغار الابل شيء حتى يحول عليه الحول من يوم ينتج ونحوها روايات معتبرة اخرى لزرارة ومما ذكرنا في مقام ادلة اعتبار السوم يظهر ان السوم يعتبر في
السخال عند الاستغناء عن اللبن لا تماع من شأنها السوم والعلف وليس عموم ادلة السوم مخصصة بما ورد في السخال من اعتبار حولها من يوم ينتج حتى لا يعتبر في السخال
هذا الشرط بل السوم معتبر في كل ما من شأنه الاتصاف به وبمقابله ثم انهم اختلفوا فيما يتحقق به السوم وما ينقطع به فعن الشيخ انه يتحقق بمجرد كونها سائمة اغلب عليه من العلف
وظاهر المحقق اعتبار استمراره طول الحول نعم لا يقدح مثل اللحظة وعن العلامة في التذكرة والشهيد والمحقق الثاني احالة ذلك الى العرف وفي الحدائق ان الظاهر كونه
المشهور بين المتأخرين وهو الاقوى تحقيقه ان الحكم مرتب على السائمة لا السوم وبعد ملاحظة اعتبار حلول الحول على الملك الخاص الواجد للشرط المرتبة للمال الزكوي يعتبر ان يكون
في تمام الحول سائمة لا يكفي ان يتلبس بالسوم في طول الحول كما يعتبر تلبسه بالمملوكية طول الحول كيف وهو بيّن ولكن يترتب غير ذلك بل يعتبر ان يكون من المصاديق الحقيقية
للسائمة التي من المشتقات التي لا يشترط في صدقها تلبس المبدء بها بالفعل فان الغنم ذات الحد يصدق عليه عرفا انها سائمة كما يصدق عليه حال السوم انها سائمة فكل حال اشتغالها
بالاعلاف ويصدق عليها انها سائمة الا انه يبلغ الاعلاف حدا يصدق انها غير سائمة والحد الموجب لصدق السائمة المعلوفة موكول الى العرف والظاهر تحقق الاول بمجرد ان يبني المالك
على ان يعلفها ما تحتاج اليه ويكفي عن ذلك برعيها في المرعى ويمضي على ذلك مدة اذا اتفق بعد ذلك السوم لا يرعيها المانع من الرعي فاعلفها يوم فانها سائمة ملف وهذا اليوم
ولا يبعد صدق هذا المشتق بمجرد يوم او يومين بل اكثر ومما يؤيد ذلك اطلاق الروايات مثل قوله انما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه
ارسالها في مرجها اي مرعاها عام اقتنائها لا ينفك غالبا من ان يتفق مانع في بعض الايام عن ارسالها الى المرعى فحاصل ما ذكرنا هو اعتبار صدق السائمة طول الحول لا
استمرار السوم اما الملك فحيث ان عنوانه لا يتحقق السوم المطلق الا بالتلبس فهذا يقدح انقطاعه لحظة وقد يتوهم ان المعتبر هو ان يصدق عليها انها سائمة في الحول
بان يكون الشرط هو تحقق السوم المضاف الى الحول لا ان يتحقق السوم المطلق بان يصدق السائمة في كل جزء جزء من الحول وفيه ان الحول ليس من قيود السوم بان يقيد السوم
مقيدا بالحول ثم يشترط في المال وليس كذلك بل صدق السائمة عرفا وتحقق السوم على القول الاخر معتبر في المال ثم يعتبر حلول الحول على المال المقيد بهذا القيد ثم يحتمل لذلك
ان يكون الحول قيدا للسوم ما في خبر زرارة انما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيها وحيث عرفت ان المعيار ان يصدق عليه تمام الحول انها سائمة
يظهر انه لا يقدح في ذلك علفها بنفسها من مال المالك وغيره مدة لو اعلفها المالك سلب عنها عنوان السائمة نعم لو اشترى لها المالك مرعى او كان له قصيل او زرعا
من محصول المسائل بعد الحصاد فاعلفها اياه مدة يسلب الاسم وكذا لو صانع المبتغى المباح ما علفها اياه وحكى بعض المعاصرين عن بعض مشايخه انه لو اشترى مرعى او استاجر
بينه فهي سائمة لصدق الرعي لغة وعرفا بل لا فرق بينه وبين الاستيجار مع ان نعتل في اعتبار الحول نص في عدم جواز التقديم عليه مع تعلق الوجوب اصلا قبل الحول مثل
وقوله في حسنة عمر بن يزيد بابن هاشم الرجل يكون عنده المال ايزكيه اذا مضى نصف السنة قال لا حتى يحول عليه الحول ويحل عليه انه ليس لاحد ان يصلي صلوة الا لوقتها
وكذا الزكوة ولا يصوم احد شهرا الا في شهره الا قضاء وكل فريضة انما تؤدى اذا حلت فانها صريحة في نفي الوجوب قبل حولان الحول فلا يجمع بينه وبين الحسنة
المتقدمة بما ذكر بل يتعين بما سيجيء من التصرف في حولان الحول **مسئلة** لا اشكال في اعتبار الحول في وجوب زكوة النقدين والانعام ومال التجارة ولا
خلاف في تحقق الوجوب بمضي احد عشر شهرا واستهلال الثاني عشر بل في المعتبر وعن المنتهى نسبته الى علمائنا وفي المسالك وعن التذكرة وعن الايضاح الاجماع
عليه ويدل عليه حسنة زرارة بابن هاشم في المنع عن هبة المال اذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال الحول ووجبت الزكوة انما الاشكال والخلاف في انه هل يستقر
الوجوب ببلوغ الثاني عشر او يبقى متزلزلا الى ان يكمل الثاني عشر وان بقي المال على الشرائط كشف عن استقرار الوجوب بالاول وان اختلت كلها او بعضها كشف عن عدم
الوجوب اولا ظاهر الحسنة والفقهاء الاول وقال الشهيدان والكركي والميسي وغيرهم على ما حكي عن بعضهم الى الثاني ولعله للجمع بين ما ظاهره اعتبار كمال الحول
وتمام السنة والعام في المال مستجمعا لجميع الشرائط والحسنة المعتضدة بالفتاوى بحمل الاول على اعتبار ذلك في الاستقرار وحمل الثانية على مجرد تعلق الوجوب

و اعتبار السوم
في الانعام

الاربعين والاقوى الاول لان الثلثين لا يزكى مرتين في سنة واحدة نعم ربما توهم ظاهر قوله وكل شيء عندنا او وهب لك فاستقبل به الزمان المراد استيناف
الحول له من زمان تم جملة الكلام في هذا المقام انه اما ان يكون الضميمة الحاصلة في اثناء الحول للامهات نصابا مستقلا منفردا او في ضمن الغير كما لو ولدت خمس من الابل خمسا
فان الخمسة الثانية ايضا نصاب بعد النصاب الاول ولا اشكال في حكمها واما ان لا يكون كذلك اما ان لا يكون نصابا ولا مكملا لنصاب كما لو ولدت خمس من الابل
اربعا وحكمه واضح واما ان يكون يبلغ النصاب اما اذا كان منفردا لا في ضمن غيره ولا يبلغ المجموع نصابا ثانيا كما لو ولدت الزائد على اربعين شاة اربعين بعد
اشهر فالظاهر انه لا يستقل نصاب للفرع فيجمع عند مرور السنة على الاصل شاة واحدة لا يجب بعد سنة اشهر فقط واحدة للفرع فيكون الواجب عليه شاة في كل
اشهر التي هي راس السنة لاحدهما واما قوله في كل اربعين شاة فعموم بالنسبة الى الافراد المتعددة باعتبار تعدد الملاك لا تعدد الاملاك لمالك فيكون ظاهره
وجوب شاتين في ثمانين وثلثة في مائة وعشرين وخمسة في مائتين وهكذا ودعوى ذلك مع التزام خروج ما خرج بالاجماع كما ترى مع ان قوله بعد ذلك ثم ليس فيها شيء
حتى يبلغ مائة وعشرين فاذا بلغت ذلك ففيه ايضا واحدة فاذا زادت واحدة ففيه شاتان الى اخر الرواية كالصريح في ان الاربعين نصاب شخصي لا يجتمع امثاله
منها في مال واحد كما يجتمع في النصب الكلية كنصاب البقر وبعض نصاب الغنم والابل وان بلغ المجموع نصابا ثانيا كما لو ولد الزائد على اربعين ما اكمله النصاب
الثاني كما لو ولدت ثمانين فالظاهر انه ينتظر حول الاصل فاذا حصل ينضم اليه الباقي ويستقل لهما حول لعدم الفرق بين هذا وبين ان الفرع في السابق لا يتعلق به زكوة
الا اذا صار جزءا من النصاب الاول بان ينقص عدد الاصل فيجب بالفرع بخلاف هذه الصورة فان الفرع يضم مع الاصل بعد اكمال سنة الاصل ويتعلق بالمجموع زكوة
وان كان الزائد نصابا في ضمن غيره لا منفردا كما اذا ولدت من ثلثمائة وخمسين وخمسة فان الخمسة نصاب في ضمن ما زاد على الثلثمائة وواحد لا مستقلا والظاهر لا اشكال
في انه لا يستقل حولها بل اذا حال حول الاصل يخرج زكوته ثم يضم اليه الفرع ويستقل بمجموعها الحول ولا يزكي الفرع وهو الخمس بعد حلول الحول المختص بها
وهو ما اذا مضى سنة اشهر من الحول الثاني للاصل لان الظاهر من قوله في كل اربعين بنت لبون هو الخمس والاربعون اذا حال عليه الحول
في ضمن ما زاد الى النصاب الحادي عشر لا مستقلا كما يظهر من قوله اذا كثرت الابل ففي كل خمسين حقة انه لو زاد على الست وعشرين من الابل خمس فهو من هذا
القسم لا القسم الثاني لان الخمس نصاب اما منفردا واما في ضمن ما دون الخمسة والعشرين وليس نصابا مستقلا في هذا الفرض بل هو عفو هنا هذا كله اذا كان
الزائد نصابا اما مطلقا كخمس من الابل او بشرط الانفراد كاربعين شاة او بشرط الانضمام كخمسين من الابل واما اذا لم يكن نصابا ولكن كان مكملا للنصاب بحيث يخرج
الاصل بانضمامها الى نصاب اخر كما لو ولدت ثلثون من البقر احد عشر بعد ستة اشهر من حولها فح فلا اشكال في وجوب تبيع اذا حال الحول للثلثين وانما الاشكال
في مبدء حول الاربعين هل هو من حين الزيادة فيجب المسنة في المثال المفروض بعد مضي ستة اشهر من حول الثلثين لحلول حول الاربعين او يصدق عليها انها
اربعون حال عليها الحول او هو من حين كمال حول الثلثين لان الثلثين في حولها متعلقة لزكوة ذلك الحول فالتبيع المخرج منها متعلق بها وشائع فيها فلا
يتعلق بها الزكوة الا بعد حلول الحول عليها فلو تعلق بها شيء بعد ستة اشهر لزم تعلق الزكوة بها في سنة مرتين ويرده قوله في رواية زكوة الغرض على المفروض انه لا
يزكي المال من وجهين في عام واحد وصدق انه حال الحول على اربعين مسلم لكن حلول الحول ليس سببا لوجوب الزكوة الا في ذلك الحول تعلق الزكوة بالثلثين
ولو في ضمن الاول من ذلك الحول فيلزم ان يكون مضافا الى هذا الحول موثرا في تعلق زكوتين بالثلثين زكوة في نفس الثلثين وزكوة في ضمن الاربعين
ومن الغريب ذهاب بعض مشايخنا المعاصرين الى هذا الاحتمال قال ولا ارى له مستندا ولا اجماع على خلافه وان لم يصرح احد باختياره واستدل له بعموم ما دل
على وجوب الزكوة بحلول الحول على النصاب وبما تقدم من صحيح ابي بصير المتقدمة في مسئلة الحول الواردة في السؤال عمن حال عليه الحول وتدارك لنصف ماله
سنة ولنصفه الاخر ستة اشهر قال يزكي الذي مرت عليه السنة ويدع الاخر حتى يمر عليه سنة **اقول** اما العموم فقد عرفت انه انما دل على وجوب الزكوة بحلول
الحول على المال الذي لم يجر في حول اخر والمفروض ان النصاب الاول تجري في النصف الاول من حول الضميمة فلا يجري في حول الضميمة مرة اخرى فيكون ستة
اشهر له محسوبا من حولين **واما** رواية ابي بصير فان ابقيت على ظاهرها من ارادة النصف فخارج عما نحن فيه لان موردها في النقدين والمفروض ان الذي
مرت عليه السنة لا يزكي حتى يكون بقدر النصاب الاول لاحد النقدين فيكون نصفه الاخر الذي مضى عليه ستة اشهر كذلك ايضا فيكون المسئلة مما اذا ضم الى
النصاب نصاب مستقل اخر كضم خمس من الابل الى خمس ولا اشكال في حكمه وان حمل النصف فيها على مطلق البعض فلا يكون في النقدين اذ لو فرضنا النصف الاخر
اقل من النصاب الثاني للنقدين لم يجب فيه شيء قطعا وان كان بقدره او اكثر اقل من النصاب الاول فهو خارج عن هذه المسئلة وهو ما اذا كان الزائد مكملا للاصل
وملحقا له بالنصاب الثاني بل داخل في المسئلة السابقة عليه وهو ما اذا كان الزائد نصابا في ضمن الغير لا منفردا وكيف كان فلا ريب في ضعف هذا الاحتمال و
ما ذكره العلامة من انه يعطي عند تمام حول الاصل فريضتها وعند تمام حول الفروع من زمن الزيادة ما يخص الفروع من فريضة النصاب الكامل بعد ضمها
فيعطي من ولدت ثمانون بقرة بعد نصف حولها اثنى عشر بقرة في راس حول الامهات تبيعا وفي راس حول الفروع ربع مسنة لانه يخص العشر لو وجبت المسنة على
الاربعين ولا يخفى ان هذا مجرد اعتبار لا تساعده الادلة حولان الحول على الاربعين لو شمل هذا فلا يختص عن وجوب المسنة والا فلا دليل على وجوب الربع والجمع
بهذا الوجه بين ما دل على وجوب التبيع في راس حول الثلثين ووجوب المسنة في راس حول الاربعين بعد تعارضهما بضميمة ما ثبت من عدم تعدد الزكوة في مال
واحد لمالك واحد حسن لو استفيد من ادلة الفريضة في النصاب كون حولان الحول على كل جزء من النصاب سببا لوجوب حصة من النصاب ولو لم يكن مثلها

في مخلّه وهو بعيد عن مدلول اللفظ وان كان قريبا الى الاعتبار بل الظاهر توقف الوجوب في كل جزء على مصاحبة الوجوب في جزء توقف بقية لا توقف دعدكا في الاولاج
ثم لو قلنا بربع المسنة عند كمال الحول الفرع فهل يجب بعد ستة اشهر حيث يتم حول الامهات ثلث تابع مسنة او يجب تبيع ثم ربع مسنة عند كمال الحول الثاني للفروع
فيكون دائما عند كمال حول الاصول تبيع وعند كمال حول الفروع ربع مسنة وجهان من تقدم حلول الحول على الثلثين ومن تقدم حلوله على الاربعين والاول اقوى
مسئلة اعلم ان البقر نصابا كلي وهو احد الامرين من الثلثين والاربعين جملة انصافا وفتوى والجاموس من جنس البقر في الزكوة للاتفاق كما في المعتبر عن
المنتهى ولعموم ذات عليه مثل ما على البقر ففي كل ثلثين تبيع ويجزيه البقيعة ايضا للاجماع المحكي بل الاولوية حيث ان البقيعة انفع كما قيل وفي كل اربعين
مسنة ولا يجزيه المسن لظاهر النص **مسئلة** يشترط في الانعام ان لا يكون عوامل للاجماع الظاهر المصرح به في محكي التذكرة والرياض والمدارك وعن
الذخيرة وغيرها نفي الخلاف لصحيحة الفضلاء في التهذيب ليس على العوامل من الابل والبقر شيء انما الصدقات على السائمة الراعية ونحوها الحسنة بابن هاشم وفي رواية
ابن ابي عمير كان امير المؤمنين لا يأخذ من جمال العمل شيئا وكانه لم يجب ان يؤخذ من الذكور شيء لانه ظهر يحمل عليها وروايات اسحق بن عمار بالوجوب محمولة او مطروحة للرجحان
ضد العوامل العرف فكلما صدق عليه انها عاملة خرج من الحول والفرق بين العمل والسوم في كفاية مسمى الاول في المنع ووجوب استمرار الثاني للحول ان الثاني شرط
فيجب استمراره طول الحول والاول مانع فيكفي وجوده في بعضه مع ان العمل مقابل للسوم كما في الصحيحة فمقتضى اعتبار السوم طول الحول كفاية العمل في بعضه ففي
الشرط ثم الظاهر ان الحيوان لا يصدق عليه العامل بمجرد اتفاق العمل له في اليوم واليومين من السنة بل من الشهر فان الظاهر من العوامل ما كان شغله الدائمي او الغالب
العمل ثم ان المحكي عن سلار اعتبار الانوثة في الانعام الثلثة لقوله في كل خمس من الابل —— **مسئلة** يجوز اخراج القيمة عن العين في زكوة الغلات
والنقدين اتفاقا ظاهرا كما في المعتبر وعن التذكرة والمفاتيح التصريح بالاجماع كما هو ظاهر المبسوط وايضاح النافع والرياض ثم في كلام بعض نسبته حكى هو لا مخالف
المنع مع انه حكي عن شرح الروضة التصريح بموافقة الاسكافي للمشهور لصحيحة البرقي كتبت الى ابي جعفر الثاني هل يجوز ان اخرج عما يجب في الحرث من الحنطة والشعير
وما يجب على الذهب دراهم قيمة ما يسوى ام لا يجوز الا ان يخرج عن كل شيء ما فيه فكتب ايما تيسر يخرج ونحوها صحيحة علي بن جعفر في اخراج احد النقدين في زكوة
الاخر مع تقريب لا استماع عن محمد بن الوليد عن يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله عيال المسلمين اعطيهم من الزكوة اشتري لهم منها ثيابا وطعاما وارى
ان ذلك خير لهم قال لا بأس ومقتضى اطلاق الاخير بل الاول حيث اطلق جواز اخراج كل ما تيسر في مقام مع توهم السائل وجوب ان يخرج عن كل شيء ما فيه هو جواز
اخراج القيمة في الانعام ايضا كما هو المشهور كما في الحدائق المحكي عن المرتضى والشيخ وابن زهرة والحلي والفاضل والشهيدين بل عن صريح الشيخ وابن زهرة كما
السيد والحلي دعوى الاجماع عليه وبذلك ينجبر ضعف سند رواية الاستيعاب وكذا التسامح بل ادعى كفاية الصحيحة ويؤيدها ما دل على جواز احتساب الدين من الزكوة
باطلاقها لزكوة الانعام ويؤيدها ايضا ما يستفاد من الادلة من التسهيل الامر على المالك مثل تجويز اخراج الزكوة من غير العين خارج قيمة العين او في ما يجوز من اخراج
مثل العين اذ الانعام ليست من المثليات فالقيمة اقرب اليها من المماثل وايضا اذا جاز اخراج القيمة في المثليات ففي القيميات اولى وعن الصادق في صحيحة محمد
بن خالد بعد سماعه ان المأخوذ من الاغنام الزكوة فاذا قامت على ثمن فان اراد صاحبها فهو احق بها فان هذا الكلام منهم عليهم السلام لو اراد المالك لا اخراج القيمة
الى تقويم الفريضة عليه فله ذلك مثل ما تقدم في جواز اعطاء الاعلى من اسنان الابل واخذ التفاوت واعطاء الادنى من الاعلى مع دفع التفاوت فانه لو
كان مخصصا بموضعين لا انه لا يخرج عن التاب حيث انه من المسائل مع المالك على عدم الزامه بشراء الفريضة فمعنا التعدي الى غير المحل تقريب انه لو كان
القيمة لم يحتج الى تكلف الاخراج من الابل والجبر بالشاة ما لعدم بل مقتضى التسهيل هو الترخيص في المحاسبة بالقيمة وضعف ان كلام المجبر لضعف ما تقدم
سيما مع ان الشيخ نسب الحكم في الخلاف الى اجماع الفرقة واخبارهم فالاقوى ما عليه المشهور خلافا للمفيد والاسكافي من عدم جواز اخراج القيمة مع التمكن
وقال البيهقي في الحدائق وتوقف فيه في المعتبر لا صحاحه عن برائة الذمة وهو مثل قوله في كل اربعين شاة شاة وخصوص رواية سعيد بن عمر قال قلت لابي عبد الله
يشتري الرجل من الزكوة الثياب والسويق والدقيق والبطيخ والعنب فيقسمه قال لا يعطيهم الا الدراهم كما امر الله ولكن الرواية بعد تسليم سندها متروكة الظاهر
لان الحصر في الدراهم خلاف الاجماع حتى في زكوة الدراهم فلا بد من حمل النهي على المنع عن اعطاء القيمة من غير الدراهم واما حمله على الكراهة فيبعد فضلية
اخراج العين وحمل الزكوة على زكوة الدراهم او على افضلية اخراج القيمة من الدراهم لا من مثل البطيخ والعنب ونحوهما والاول ضعيف لما سيأتي من جواز اخراج
القيمة من كل شيء ولما العموم فهو ايضا متروك الظاهر لجواز اخراج الزكوة من غير العين اجماعا الا ان يقال ان ظاهرها استقرار التعلق بالعين وتعلق الوجوب
بالاخراج من العين وانما اجمع على سقوط الزكوة من العين اذا ضمن الزكوة بمماثل الفريضة فلا دليل على سقوطها عن العين اذا ضمنها بالقيمة وكيف كان
فالاصل والعموم الانفاق ما تقدم ثم انه لا فرق في التجويز والمنع بين دفع القيمة الى نفس الفقير او الى العامل للفقراء كالامام ووكيله العام او الخاص وما
يتوهم من ان منع دفع القيمة الى الولي العام في غاية الضعف لثبوت ولايته على الفقير فله المعاوضة بماله فاذا اراد قبض القيمة من اي جنس لم يكن اشكال في
الجواز فدعوى انه لا يجوز له ذلك فاحش الفساد فيبان الكلام في دفع المالك القيمة بان يقوم عند نفسه ويدفع القيمة لا في جواز معاوضته مع الولي العام
المتوقف على رضا الطرفين بعد معرفة قيمة ما في الذمة وقيمة المدفوع والذي يجوز للولي العام هو الثاني والذي هو محل الكلام الاول ولا فرق في ذلك بين
نفس الفقير ووليه فلا تفاوت في ضعف هذا القول وتوتر بين الصورتين ثم ان الظاهر المشهور جواز اخراج القيمة من اي جنس كان كما هو صريح معقد اجماع

ولو منع ذلك امكن ان يستشهد لهذا الجمع بموثقة اسحق بن عمار عن السخلة هل يجب فيها الصدقة قال اذا اجذع والجذع وان اختلف في معناه بالنسبة الى الضان فقيل
انها ما مضى من سنة اشهر وقيل سبعة وقيل ثمانية وقيل عشرة الا ان المحكي عن حيوة الحيوان ان الصحيح عند اصحابنا وكثر اهل اللغة انه ما مضى عليه سنة فيكون الجذع
في الضان مثله في المعز ومع منع المعارضة بين لاحد لانه لا يتعلق الزكوة بالسخال بمجرد الاكمال السنة الاولى اما كمالها للامهات فظهوره في الوجوب المستقر لا ينكر ولذا قال
المعتبر بعد دعوى الاتفاق على اعتبار الحول ومن المسلم عند الخصم اعتبار ذلك في الاستقرار ولهذا اعترف في المسالك بان مقتضى الاجماع والرواية هو الاول
والظاهر انه اراد الاجماع المنقول والا فكيف يدعي هذا المحصل واما الرواية فقد ذكر ان في سندها كلاما وليس الكلام الا في ابن هاشم وهو مشهور في الاعتماد على تدا
بل عدها في مسئلة مثل نصاب السخال من الصحيح كما هو مذهب جماعة من متاخري المتاخرين وعلى الضعف فلا يقصر عن الضعف المنجبر بالاجماع المنقول لا ان
يتأمل في دلالة الاجماع المنقول منجهة احتمال ارادتهم مطلق الوجوب الاعم من المستقر وهو بعيد بل الانصاف ان التصريح فيها دال على اعتبار ان الحول اقرب من التصريح
في الحسنة المتقدمة وفي الشافي وهل يضر في ذلك باثبات الحقيقة الشرعية للفظ الحول كما يظهر من بعضهم او بارادة الاحد عشر مجازا بقرينة الرواية
المعتضدة او تصرف في الحولان بان يراد منه الدخول في الشهر الاخير منه الاقرب الثالث وعلى الاولين فلا بد من عد الثاني عشر من الحول الثاني كما عن فخر الدين
في الايضاح اما بحمل الحول على احد عشر شهرا للحقيقة الشرعية او المجاز كما ذكرا او للتصرف في الحولان نظرا الى ان ظاهر قوله في الحسنة المتقدمة حال الحول انقضاء
الحولان لان كلمة حال فعل ماض ظاهر في الانقضاء والفاء ظاهرة في التعقيب فبمجرد دخول الثاني عشر يحصل انقضاء حولان الحول لكن الانصاف ان الحسنة غير ظاهرة في
انقضاء الحول وان سلم ظهورها في انقضاء الحولان لان الحولان يصدق بمجرد دخول جزء الشهر الاخير ولا ينافي تحقق الحولان شرعا وعدم انقضاء الحول ويضعف دعوى
الحقيقة الشرعية في الحول ان مورد الاخبار ليس مختصا بلفظ الحول حتى يتكلف فيه دعوى الحقيقة بل فيها لفظ السنة والعام وارتكاب الحقيقة فيهما او التجوز فيهما
بعيد جدا مع ان دعوى الحقيقة او المسامحة فيها في جميع ابواب الفقه مما لا يرضى احد وان كان في خصوص الزكوة كما ترى واما ارادة الاحد عشر مجازا من لفظ الحول
والسنة فاما المجاز المرسل فغير ثابت واما المجاز لعلاقة المشابهة او المجاز في ادعاء تنزيل المعدوم منزلة الموجود فهو وان كان احسن من دعوى الحقيقة الا ان ارادة
خصوص الاحد عشر من لفظ الحول او السنة او العام مجاز مهجور الا ان الانصاف ان التصرف في الحولان ايضا بعيد في الغاية لان حولان الحول كالنص في مضيه وانقضائه لان
الظاهر ان معنى حولان الحول دورانه باعتبار الشهور نعم لو امكن ان يراد منها بجريان هلال الاهلة الاثنى عشر ولو كان كتاسع وعشرين من ذي القعدة الى اليوم الاول من
شوال كان ذلك قريبا من الاطلاقات العرفية لكنه خلاف الاجماع ظاهرا مع ان في بعض الاخبار اعتبار بقاء المال سنة عند المالك ولا يمكن التصرف هنا في غير لفظ
السنة وكذا في بعضها ان كان موضوعا عنده حولا وفي بعضها ان في الحلي في كل سنة دينارا او دينارا وقوله في زكوة النقدين يلزم زكوة المال في كل سنة وفي بعض
الاخبار اعتبار مضي الحول وفي اخر مرور السنة الى غير ذلك مما يأبى هذا التصرف نعم يمكن ان يقال ان المراد من مضي الحول عرفا ما يعم الدخول في الشهر الثاني عشر مطلقون
بمجرد ذلك انه مضى سنة وحال الحول كما يقال مضى اسبوع بمجرد دخول اليوم السابع ومضى شهر بمجرد دخول اليوم الاخر والحاصل ان العرف كثيرا ما يطلقون مثل
هذا الاطلاق فيحكمون بتحقق الاسبوع بمجرد الدخول في السابع والشهر بمجرد الدخول في اليوم الاخر وان لم يمض ويتحقق السنة والحول والعام بمجرد الدخول في الشهر
الاخير ويحكمون بمضي عشرة ايام في اليوم العاشر وهكذا ويتأيد لذلك بصدق اتيان السنة ومرور السنة وحلول الحول بمجرد حلول الشهر الثاني عشر بصحيحة ابي بصير
عن الصادق عن رجل يكون نصف ماله عينا ونصفه دينا فيحل عليه الزكوة قال يزكي العين ويدع الدين قلت فانه اقتضاه بعد ستة اشهر قال يزكيه حين اقتضاه قلت فان
حال عليه الحول وحل الشهر الذي كان يزكي فيه وقد اتى لنصف ماله سنة ولنصفه ستة اشهر قال يزكي الذي مرت عليه السنة ويدع الاخر حتى يمر عليه السنة الحديث
فان السائل اطلق اتيان السنة بمجرد حلول الشهر الذي كان يزكي فيه مع انه يمكن ان يكون تزكي المال في اخر ذي القعدة فبمجرد هلال ذي القعدة اطلق اتيان السنة وحكم الامام
بوجوب تزكيته لانه مر عليه السنة ولم يمر على الاخر احد عشر شهرا ويوما او اقل واكثر وليس المراد بتعلق وجوب الزكوة بحلول الشهر الذي كان يزكي فيه حتى يقال انه ليس الوجوب
في الجملة موقوفا عليه اجماعا والاستقرار لا يتحقق بمجرده اجماعا بل المراد ان المكلف اذا ادى زكوته في اول حلول الشهر الذي كان يزكي في السنة السابقة فاخره او وسطه
فلم يقبل الصلوة على السنة وانما زكى بعد مرورها كما يفهم من الرواية نعم لا يطلقون ذلك قبل الدخول في الجزء الاخير لا في الاسبوع ولا في اخوته وهذه الاطلاقات وان
كانت مبنية على المسامحة في الحكم بالتحقيق والمضي والحولان والمرور والمسامحة غير معهودة في المقادير المتعلقة للاحكام الشرعية الا ان الدليل هنا لما قام على كون
مجرد الدخول في الثاني عشر موجبا لتعلق الزكوة كشف ذلك عن كون الاطلاقات الكثيرة في الاخبار اريد بها ذلك فهي مسامحة في التعبير ولعلها المسامحة في الاعتبار
بان تعلق الشارع حكما على موضوع قابل عرفا للمسامحة بالزيادة والنقصان كالشهر في المسافة المرددة عشرة ايام في المقيم وثمانية فراسخ للمقصر ثلثة ايام وعشرة للحيض
وغير ذلك الا ان الانصاف انه يلزم على ذلك تاخير البيان في جميع الاخبار سيما في بعضها مثل ما ذكر فيمن كان عنده مال الى نحو سنة او قريبا من راس الحول فانفقه
هل عليه صدقة قال لا او نحو ذلك الا انه لا محيص عن ارتكاب ذلك لتحقق الاجماع على ثبوت الوجوب في الجملة بدخول الثاني عشر الاما يحكى عن الكاشاني في الوافي
من احتمال كون الحسنة المتقدمة مختصة بحكم موردها وهو عدم جواز تلاقي المال بعد الوقت لا تعلق الزكوة وهو خلاف ظاهر الرواية وجميع الفتاوى وظاهر كاشانه
عليه في الحدائق ثم انك تعرف مما ذكرنا ان القول بالوجوب المستقر بمجرد الدخول في الثاني عشر لا يبتني على عد الثاني عشر من الحول بل هو اللازم على طريقة التجوز التي
ذكرنا هاهنا التصرف في الكلام بالحمل على المسامحة العرفية في مضي الحول وحولانه ومرور السنة ونحوها اذ الظاهر المقطوع ان الشهر الاخير من الحول الاول وانما

يصدق مضى الحول بالدخول فيه مسامحة لانه ينقطع الحول الاول بالدخول في الشهر الاخير فكما انه يصدق في اليوم الاول من الشهر الاخير انه قد مضى الحول او مرّ السنة كذلك يصدق في اليوم الثاني والثالث والرابع وهكذا الى اخر الشهر ولا يتوقف في اليوم الثاني انه قد زاد على الحول شهر كما انه لا يلزم من صدق مضى عشرة ايام مسامحة بمجرد دخول العاشر ان يصدق في اخر ذلك اليوم عشرة ايام ونصف مثلا فما دل على وجوب الزكوة المال في سنة مثل قوله ع في صحيحة ابن يقطين بعد السؤال عن المال الذي لا يعمل به ولم يقلب قال يلزمه زكوته في كل سنة وغيره ذلك على معناه الحقيقي وان بالدخول في الثاني عشر تجب زكوة السنة التي هي عبارة عن الكاملة فقد اعطى زكوة اثنى عشر شهرا فاذا الثاني عشر فلو بنى على التصرف في لفظ الحول بالحقيقة الشرعية او المجاز فلا انه لابد من جعل الثاني عشر من الحول الثاني اما مطلقا او باستثناء جزء منه بناء على ان الجزء الاول شرط للحول الاول لا شرط ومما يدل على ما ذكرنا من ان الشهر الثاني عشر معدود من الحول الاول ما تقدم في صحيحة ابي بصير من امر الامام ع بزكوة السنة التي في الشهر الذي كان يزكى فيه في الابتداء وقوله في صحيحة ابن يقطين عن المال الذي لا يعمل به ولا يقلب قال يلزمه الزكوة في كل سنة وقوله ع في الصحيحة المروية في العلل انه يؤخذ الفقير عنده قوة شهر ما يكفيه لسنة لانها انما هي من سنة الى سنة اعلم ان معنى اعتبار الحول في الانعام والنقدين هو اعتبار بقائها الحول لان الحول مجمعة للشرائط فمقتضاه سقوطه بتلف بعض النصاب في اثناء الحول واتلافه او معاوضته بغيره مجانسا او مغايرا سواء كان الاتلاف والمعاوضة بقصد الفرار من الزكوة ام لغرض اخر كل ذلك لعموم الاخبار مثل قوله لا زكوة على مال حتى يحول عليه فعموم ما دل على جواز انفاقه اذا اقام عليه نحو من سنة او قريب من حول وجواز هبة المال قبل حلول الحول لشهر او يوم وانه ليس عليه شيء كما في الحسنة المتقدمة في حولان الحول وفي اخبار التصريح بجواز ان يحدث في المال شيئا اراد او مثله في التصريح بعدم الزكوة ولو احدث فيها فرارا اخبار مستفيضة في خصوص النقدين ويتم بعدم القول بالفصل مع ان الحسنة مطلقة وعموم قوله ع في التسعة الاصناف اذا حولتها في السنة فليس عليك فيها شيء وصحيحة علي بن يقطين انه يجتمع عندك الشيء فيبقى نحوا من سنة انزكيه قال لا كل ما لم يحل عندك عليه الحول فليس عليك فيه زكوة وكل ما لم يكن ركازا فليس عليك فيه زكوة قلت وما الركاز قال الصامت المنقوش ثم قال اذا اردت ذلك فاسبكه فانه ليس في سبائك الذهب والفضة شيء من الزكوة فقد علم الامام طريق الفرار من الزكوة نعم في غير واحد من الاخبار ثبوت الزكوة اذا جعل بعض الدراهم دنانير لو فرارا كموثقة اسحق بن عمار او جعل المال حليا كصحيحة معوية بن عمار المحكية عن مستطرفات السرائر عن كتاب معاوية بن عمار ونحوها حسنة محمد بن مسلم بابن هاشم ويحمل على من فر بها بعد حلول الحول كما فسره الصادق ع كلام الباقر ع في الحسنة المتقدمة وفي حسنة حريز فيها قلت لابي عبد الله ع ان اباك قال من فر بها من الزكوة فعليه ان يؤديها فقال صدق ابي عليه ان يؤدي ما وجب عليه وما لم يجب عليه فلا شيء عليه الى ان قال بعد تنظيره بما نحن فيه لمن اغمي عليه ثم مات حيث انه لا قضاء عليه ومن مرض في رمضان ثم مات فيه قال وكذلك الرجل لا يؤدي عن ماله الا ما حل عليه الحول وهذا الحمل في تلك الاخبار وان كان بعيدا في نفسه الا انه يصير قريبا بملاحظة هاتين الحسنتين بابن هاشم لكن هذا الحمل ينافي رواية ابن عمار حيث ان فيها ان كان فر بها من الزكوة وان كان فعله ليتجمل به فليس عليه فان مورد التقسيم لابد ان يكون قبل الحول والا لم سقط عنه في القسم الثاني ويمكن حمل تلك الاخبار على التقية من مالك واحمد كما عن المنتهى وان كان القول بعدم الوجوب محكيا عن جميع المخالفين كما عن الانتصار او عن الشافعي وابي حنيفة المشهور الانتصار عنه في ذلك لو ماء ويمكن ايضا الحمل على الاستحباب وهو اوفق بقاعدة الجمع والاحتياط ولا ينافي ذلك زادة ما كلف الفرار من الزكوة لان المعنى انه يستحب في بعد الفرار لئلا يدل على ذلك في اخراج الزكوة لكنه كما ترى مخالف لسياق الروايات فان كان سياقها في انه هل ينفع الفرار في اسقاط الوجوب ام لا مع ان قوله ع في غير واحد من ادلة السقوط ان ما منع نفسه من فضله اكثر مما منع من حق الله الذي يكون فيه مشيرا الى صيرورته بالفرار محروما عن فضيلة الزكوة الا ان الحمل على الاستحباب اوسع من ان يبعد بهذه الوجوه ثم الظاهر كما في الرياض ان الخلاف انما هو في تبديل النصاب بقصد الفرار واما اتلافه كلا او بعضا فالظاهر عدم الخلاف في السقوط به بل لو اقتصر المخالف على مورد الاخبار الدالة على انه لا يجدي الفرار لزمه القول باختصاص ذلك بالنقدين اذا بدل احدهما بالاخر كما في رواية اسحق بن عمار او صيغها حليا كما في غيرها **مسئلة** لا خلاف ظاهرا كما عن صريح جماعة في ان للسخال حولا بانفراده يعني انه لا يكفي في تعلق الزكوة حولان الحول على امهاتها خلافا للمحكي عن اكثر الجمهور بشرط تولدها منها وبلوغ الامهات نصابا والاشتراك مع الامهات في جزء من الحول بان لا يولد بعد حولان الحول على الامهات واجماع الامامية واخبارهم المتقدم بعضها على خلاف ذلك كله ثم ان كانت السخال نصابا مستقلا بعد نصاب الامهات كما لو ولدت خمس من الابل خمسا فلا اشكال في ابتداء حولها وانه من حين النتاج او السوم على الخلاف المتقدم فيغاير حولاهما اذ ثمانون كانت ناقصة عن نصاب فمقتضى القاعدة انه مال متجدد ضم الى الامهات فلو ضم الى الاربعين فاتنا حولها اربعون فبعد الحول الاول للامهات لا يجب الا واحد لها ولا يجب بعد حلول الحول على السخال شيء فيها اذ لا فرق بين مجتمع وعموم قوله في اربعين شاة شاة انما هو في النصاب الابتدائي لان الاربعين ليس نصابا بالكلية في الغنم وانما هو نصاب شخصي نعم قال المحقق في المعتبر لو ملك اربعين شاة ثم ملك اخرى عند اثناء الحول فعند تمام الحول الاول يجب شاة فاذا تم حول الثانية ففي الزكوة فيها وجهان احدهما الوجوب لقوله ع في اربعين شاة شاة والثاني لا يجب لان الثمانين ملك لو اجتمعت لا يجب فيها اكثر من واحدة فلا يجب فيها اكثر من واحدة انتهى وعن المنتهى انه حكى الوجوب قولا ولو كان عدد السخال مما لا نصاب اخر للامهات كما لو ولدت احد وثلثون عشرا فصار بعد اخراج الفريضة اربعين وجب عند كمال حول الثلثين واحد ولا يعلم حولها ضم الزيادة لعدم الدليل على تخصيص ما دل على وجوب الزكوة في الثلثين بحول الحول عليه فحينئذ يصير الحول اربعين يبتدأ لها حول من هذا الزمان ويحتمل من زمان حول الزيادة فاذا مضى حول من زمان الزيادة وجبت بعضه

الاربعين

ارادة التسهيل على المالك فان هذه الاربعة كانه لم يتعلق بها الفريضة فتخرج اولا مما لا انعام ثم يقسم الباقي ويؤخذ منه الحق ولا يخفى ان ذلك ثبوت هذا التسلط للمالك بالنسبة الى شاة شاء اداؤها فانها قبل القسمة بل لان لا يدفع شيئا ويدفع الفريضة من الخارج لان بيان الخاص لا ينافيه بيان العام مع عدم العلم بسبق علم المخاطب بهذه الكلية فلعله بين له او لاحد التسلط على هذه بالخصوص للاهتمام بشأنه بين عموم نفي التسلط او لم يبينه لهذا الشخص لا العلم بعد احتياجه

مسئلة الظاهر انه لا خلاف بين الامامية في تعلق الزكوة بالعين وصرح في الايضاح باجماع الامامية على ذلك وحكى دعوى الوفاق من غيره نعم حكى في البيان عن ابن حمزة انه حكى عن بعض الاصحاب تعلقها بالذمة لكن المستفاد من الشهيد ره في البيان في ذكر تفريعات المسئلة ان هذا القائل لا ينكر ان لها تعلقا بالعين في الذمة حيث قال فيما لو باع المالك النصاب فعلى القول بالذمة يصح البيع قطعا فان ادى المالك لزم والا فللساعي تتبع العين فيتجدد البطلان ويتخير المشتري ولعل بهذا لم ينقل هذا الخلاف غير الشهيد ره من طائفة نقل الخلاف ويدل على المطلب نصا موثقة ابي المعزا عن الصادق ع ان الله شرك بين الفقراء والاغنياء في اموالهم فليس لهم ان يصرفوا الى غير شركائهم دل على الشركة ولا تمها هو على جواز التصرف فيها على غير وجه الدفع الى المستحقين وفي حسنة بريد العجلي بابن هاشم في باب الصدقات انه لا تدخل المال الا باذن صاحبه فان اكثره له ونحوها ما عن نهج البلاغة فيما كتب لمصدقه ويدل عليه بعض الامر فيها بتقسيم المال نصفين ثم يبقى ما فيه وفاء لحق الله ويدل عليه رواية ابن ابي حمزة عن الباقر ع عن الزكوة يجب علي في موضع لا يمكنني ان اؤديها قال اعزلها فان اتجرت بها فانت لها ضامن ولها الربح فان نويت في حال ما عزلتها من غير ان تشغلها في تجارة فليس عليك فان لم تعزلها واتجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها من الربح ولا وضيعة عليها بل يدل عليه جميع اخبار الاخراج والعزل فتامل ويدل عليه في الغلات والنقدين مثل قوله ع في زكوة الانعام في كل خمس من الابل شاة وقوله في كل خمسين حقة وفي كل ثلثين تبيع ونحوها مما ليس المخرج من النصاب فانه لابد من صرفها عن ظاهرها بناء على القول بالذمة وحملها على ارادة ان فيها جزءا شايعا نسبته الى الكل كنسبة قيمة الفريضة الى قيمة المجموع ولا ريب ان هذا معنى لا يفهم بدون القرينة الجلية بل المتبادر من ذلك وجوب شاة كلي في ذمة المكلف ثم يحمل على المعنى الذي ذكره بقرينة ما ذكرنا بل قوله في زكوة الغنم في كل اربعين شاة شاة ايضا لا يدل على ذلك وان كان في بادي النظر نظير قوله في كل اربعين درهما درهم الا ان استعمال الفرد من الافراد المماثلة في الكسر المنسوب الى المجموع شايع كما يقال رطل من عشرة ارطال ويراد العشر ولا يقال ذلك في غير المثليات وكيف كان فظاهر قوله في كل اربعين شاة شاة ثبوت واحد غير معين في المجموع فيكون الواجب كليا صادقا على كل واحدة لا جزءا مشاعا مع ان هذا ايضا غير مراد لجواز دفع شاة اخرى من غير النصاب على وجه الاصالة دون القيمة اتفاقا على الظاهر فليحمل الظرفية باقية على معناها الحقيقي اللهم الا ان يقال ان هذا الحكم وضعي بثبوت واحد في الاربعين على سبيل الظرفية الحقيقية ولا ينافي ذلك تجويز الشارع ضمان ذلك الواحد بمثله من غير النصاب من باب البدل لا القيمة ثم ان القول بتعلق الزكوة بالعين تعلق الشركة وان كان ظاهر عدة من الاخبار بل ظاهر معقد الاجماعات بل صرح في موضع من الايضاح بان اخبار الاصحاب تعلق الزكوة بالعين تعلق الشركة الا ان الذي يقتضيه ملاحظة احكام كثيرة للزكوة ما ينافي الشركة وهي كثيرة منها ظهور النص والفتوى في جواز اخراج الزكوة من غير العين ودعوى كونه من باب ضمان العين ببدله مع انه خلاف المعهود من ضمان القيمي بقيمته دون مثله تكلف خارج عن مدلول النصوص والفتاوى الا ان مراده يكون تعهد اخراج الزكوة من مال اخر كما هو ظاهر بعض الضمان الا انه الى نفسه بيدله بان يحصل شبه معاوضة وهذا ذلك كله تكلف واضح ففي حسنة عبد الرحمن البصري بابن هاشم في رجل لم يزك ابله او شاة عامين فباعها على من اشتراها ان يزكيها قال نعم يؤخذ منه زكوتها ويتبع بها البايع او يؤدي زكوتها البايع فان ظاهرها ان يؤديه البايع من غير المبيع محل الزكوة لا بدلها وان استدل بها على الشركة من جهة تتبع الساعي العين لا يستلزم الشركة كما سيجيء بل هي على ما ذكرنا ولما سيجيء على عدم الشركة ويدل على كون المخرج من غير العين نفس الزكوة لا بدلها بعد ضمان عينها ما دل على جواز اداء المريض زكوة الفرض وما دل على تعجيل الزكوة وما دل على احتساب الدين من الزكوة وما دل على اخراج الزكوة على المشهور على متقبل الارض وغير ذلك ومنها انه لو كان الشركة حقيقة لم يفد اداء البايع زكوة المبيع في صحة بيع النصاب مع انه ثابت بالصحيحة المتقدمة ضرورة ان الفريضة في النصاب اذا كان مال الغير فان صح للمالك بيعها لم يؤخذ من المشتري والا لم ينفع اداء الزكوة بعد البيع بل يكون نظير بيع مال الغير ثم اشترائه منه ودعوى ان تادية الزكوة يقوم مقام اجازة المالك مع انه لا يتم الا اذا كان التادية الى الامام او نائبه او الولي لا الى الفقير الذي ليس له ولاية على المال الا بعد القبض مدفوعة بان مقتضى مفهوم الاجازة رجوع حصته من الثمن الى المجيز والمفروض عدمه ودعوى ان المدفوع من المالك عوض الثمن كما ترى كيف كان فلا محيص على القول بالشركة عن القول ببطلان البيع في الفريضة وعدم نفع تادية الزكوة الا ان يجيز الامام او وكيله فيؤخذ حصته من الثمن كما هو مقتضى البيع الفضولي كما التزم به بعض المعاصرين القائلين بالشركة وقد عرفت ظهور النص في خلافه من جهة حصر الامر فيه بين اخذ الزكوة من المشتري وبين تادية البايع الزكوة وظاهره ايضا تخيير البايع ومنها ان الشركة لو كانت حقيقة لم يتصور ذلك في الزكوات المستحبة كزكوة ما عدا الغلات الاربع من المكيلات وزكوة مال اليتيم وزكوة الدين ولا ريب في اتحاد سياق تعلقهما بالعين مع سياق تعلق الزكوة الواجبة بل اشتمل بعض الروايات على بيان ثبوت الزكوة في الواجب والمستحب معا ولذا تقدم حمل مثل ذلك على مطلق الرجحان لا خصوص الوجوب والاستحباب ومنها انه لو كان الشركة حقيقة لكان نماء الفريضة تابعا لها وكان المالك ضامنا لمنفعتها اذا استوفاها ام لا مع ان الظاهر من النص والفتوى عدمه اما النص فصحيحة عبد الرحمن المتقدمة الواردة فيمن لم يزك ابله او غنمه عامين ثم باعها فان اقتصار الامام ع السائل على وجوب الزكوة ظاهر في عدم استحقاق الفقراء النماء كالولد والصوف واجرة الابل وان لم يستوف منافعها اذ لا يتوقف الضمان

على الاستيلاء معان الابل والغنم في العامين لا يخلو ان من نتاج كبير وحينئذ فان المقام مقام بيان ضمان الزكوة لا ضمان توابعها بل هي مستفادة من قاعدة ضمان المال المغصوب
بان قاعدة ضمان توابع المال ليس مدركها الا مجموع الاخبار الواردة في الجزئيات الخاصة مثل هذا المورد ونحوه وليس هل في النصوص باب مستقل يعرفها المسائل من ذلك الباب
ومن هنا يمكن دعوى ظهور كلام جماعة في عدم ضمان النماء حيث صرحوا بانه لو مضى على النصاب احوال لم يطرحه الا زكوة حول واحد فان ظاهرهم الاقتصار على اصل الزكوة
وعدم التعرض لحكم الفرع ظاهر في انه ليس عليه الا الاصل لان بنائهم على ذكر ضمان توابع المال عند ذكرهم انه خصوصا مثل هذا المال المشتبه المالية ومن هنا
في الايضاح واورد على الشركة عدم ملك الفقير لو نتجت الاربعون قبل اداء الزكوة وبعد الحول وظاهر كلام المورد انه اتفاقي ظاهر الحكم وان لم يشتبه بهذا المقدار الا انه
يصح مؤيدا للنص بعد تاييده بخلو كلمات الاصحاب عن التعرض لضمان النماء والمنافع عند حلول الاحوال على النصاب مع … عليه واما ما سبق في رواية ابي حمزة من
انه اذا اتجر به في جملة المال فلها الربح وليس عليها الوضيعة فهو مع انه خلاف القاعدة من جهة لزوم المعاملة بمال الغير من دون الاجازة ومن جهة وقوعها للغير حتى اذا
كانت بما في الذمة ثم دفع مال الغير معارضة بصحيحة عبد الرحمن المتقدمة الدالة على عدم لزوم الثمن وتتبع الساعي المال الا ان يؤدي بالجملة كل فمورد بطانه من عامل
بمال الغير ان الملح على عين بيعه الحبة الا لاتله الربح وعلى العامل الوضيعة كما تقدم في مال اليتيم وكما ورد في المال المغصوب من رواية مسمع المتقدمة في محلها وكيف كان فان
ان القول بالشركة الحقيقية مشكل ويمكن ان يقال ان يحمل تعلق الزكوة بالعين هو ان الله تعالى اوجب على المكلف اخراج الجزء المعين من المال فيكون شئ من العين حقا
للفقراء يجب استحقاقهم ان يدفع اليهم وعلى جواز التصرف فيه بوجه … لم يجز بحلول الحول الا ان الشارع اذن للمالك في اخراج هذا الحق من غير العين
وح فان اخرجه من غيره فلذلك وان لم يخرجه من العين ولا من غيرها … تتبع العين لان الحق متوجه ثابت في العين حق للفقراء … فلو لم يخرجه المالك
عن المال لا عن غيره اخرجها الساعي من المال لا من غيره اذ لا تسلط له على غيره فان حق الفقراء في النصاب ثم ان الظاهر ان هذا الحق على سبيل الاشاعة في مجموع النصاب
يجب اخراج الجزء الكسري في تمام اما في الغلات فلتصريح بثبوت العشر ونصف العشر فيهما واما النقدين فكذلك واما الابل والبقر فلانه لا يجزي فيها بعد القول
بالتعلق بالعين غير الاشاعة المذكورة واما الغنم فلانه وان امكن فيها كون الحق فردا بدليا من النصاب لمنافاته لظاهر قوله في كل اربعين شاة شاة الا ان الظاهر بعد
التامل خلافه اما اولا فلان المستفاد من ادلة وجوب الزكوة ومدح المال المزكى وذم غيره على وجه الظهور بل القطع جواز تعلق الزكوة بالمال تعلق الجزء بالكل بمعنى ان
كل جزء من المال يتعلق به الزكوة فيبقى لكل جزء منه بعد اخراج الفريضة انه مزكى لان الزكوة تعلق بالنصاب يعني حلولها فيه وكونه بعضا من مجموعه ويشهد لما ذكرنا ورود
كثير من الاخبار بدخول حرف الاستعلاء على المال الظاهر في كونه على وجه البسط والتوزيع واشتغال المجموع بالحق على سبيل الاستيعاب واما ثانيا فلان المراد بالشاة الموجودة
في الاربعين لو كان هو الفرد المنتشر فان اريد المنتشر في تمام العالم فهو لا يصح الا على تقدير الارجاع الى الاشاعة التي ذكرنا كما سيجيئ وان اريد به الفرد المنتشر
في النصاب وجب فيه التقييد بعدم الاخراج من غير النصاب مع ان ظاهرهم جواز اخراج الجذع من الضأن الا على وجه البدل مع ان النصاب لا يوجد فيها … ما له دون
احد عشر شهرا وكذا ظاهرهم عدم جواز اخراج اقل من الثني من المعز مع ان النصاب قد لا يبلغ الثني الا ان نلتزم بكون الجذع على وجه البدل وبعد وجوب اخراج
غير النصاب بل يجوز الاخراج منه وان لم يبلغ حد الثني فالتحقيق ان حاصل معنى قوله في كل اربعين شاة شاة هو ان في كل اربعين شاة جزء يعادل شاة من شياة
العالم متصفة بكونها جذعا من الضأن او ثنيا من المعز غير مريضة ولا كذا الى اخر ما يعتبر في الفريضة والظاهر من يقول بالفرد المنتشر لا ينكر لما ذكرناه اولا الا انه يقول
بان الشارع ضبط ذلك الجزء المشاع بواحد من المجموع فاوجب اخراج الواحد فالواحد من الاربعين نفس الفريضة الا انه معادل للفريضة ويرد … ملزم الروايات
المعتبرة المتقدم بعضها من امر المصدق بتقسيم المال … ثم يتخير … وفاء لحق الله تعالى اذ لو كان الفريضة الفرد المنتشر كان مقتضى القاعدة … تسلط الساعي
على دعوى القسمة … بالتقسيم مع كون معظم كلامه في بيان رعاية جانب المالك والتسهيل عليه والارفاق به كما يظهر لمن لاحظ ذلك اذا عرفت ان القائل بالواحد
الكلي ايضا لا ينكر ثبوت الحق في كل جزء الا ان الشارع اوجب … هو … لذلك الجزء ظهر انه لو تلف بعض النصاب بغير تفريط قبل تمكن من الاداء سقط من الفريضة
بحسابه عند هذا القائل ايضا الا انه انما يقول بوجوب دفع تمام الفريضة لحق المجموع فلا بد بتقسيطها على المجموع ولو تلف البعض بالتفريط لم يسقط من الفريضة شيء
بل يكون الفريضة في الباقي لبقاء القدرة على اداء الواجب … واحد للفرد المنتشر ولا ينتقل الى قيمة التالف ولا الى البدل الخارجي نعم للمالك اعطاء
القيمة او البدل من البعض التالف بل من البعض الباقي ايضا لكن ثمرة كون الفريضة في الباقي تظهر فيما لو باع الباقي فان الساعي يتتبع العين والظاهر ثبوت ذلك على
المختار من الاشاعة لان تفريطه لا يوجب الرجوع الى البدل مادام يمكنه اخراج الحصة الواجبة مما في يده وتوزيع الحصة على التالف والباقي انما يختص في غير الكسر المحرم
فيه اما اذا وجب اخراج مقدار كسر خاص مخير في جملة في ضمن اي جزء من الاجزاء الخارجية للعين فلا يرتفع التكليف باخراج ذلك المقدار الا اذا تلف لمعين
كلا انه في صورة الاشتراك بين شريكين حيث لا يميز حصة احدهما الا بالتراضي يلزم الحكم بحفوط جزء من نصيب كل منهما بحسبه التالف فتدبر **مسئلة**
لو مهرت امرأة نصابا وحال عليه الحول من حين تملكه مستجمعا للشروط وجب عليها الزكوة فان اخرجت الزكوة وطلقها الزوج قبل الدخول فللزوج نصف الكل
من الباقي لوجود المقتضي لتملك نصف الصداق وانتفاء المانع وليس لها اعطاء نصف الباقي وقيمة نصف المخرج لعدم المقتضي للعدول الى القيمة وفيه ان حقه
نصف المجموع على الكسر المشاع فيه فبانتفاء بعض المجموع يتبعض ذلك الكسر … نصف لكل من الباقي هو ثلث الباقي … للنصف الا انه نصف حقيقة …
فله نصف الباقي ونصف قيمة المخرج وفاقا للشهيد وخلافا للمحكي عن المبسوط وهو الظاهر من المحقق في المعتبر ولو طلقها قبل الاخراج فمقتضى القاعدة اشتراك

الخلاف بل صريح المنتهى ايضا بعد الملاحظة ويمكن ان يستدل له بعموم قوله في الصحيحة ايما شئ يخرج شاء اعطى اي على العموم المطلق الا العموم بالنسبة الى الجنس
الزكوي والدراهم ويؤيدها رواية قرب الاسناد المتقدمة المجبرة بكبرتهم الا القول بالاقتصار على الدراهم او على مطلق النقدين اقتصارا في مخالفة الاصل على مورد
اليقين ولا لغنا الرواية سعيد بن عمر المتقدم المحتمل لمحامل اخر لا تخرج عن نظر سيما بعد امكان دعوى عدم القول بالفصل فان ظاهر الاصحاب المجوزين لاخراج
القيمة عدم الفرق بين النقدين وغيرهما كما يظهر من اطلاق الاعتراف وكذا على التخيير في المسئلة لا يخرج من اشكال فلا ينبغي ترك الاحتياط في اصلها وفرعها ثم ان المراد
بالقيمة هو قيمة وقت الاخراج لانه وقت الانتقال اليها ولو ضمن القيمة قبل الاخراج فتغيرت القيمة وقت الاخراج فالظاهر ان العبرة بوقت الضمان فاما الحكم من الثلث
انه الضمان يستقر القيمة بالذمة ولذا يجوز للمالك التصرف في مجموع النصاب ثم لو لم يف بالضمان ولم يؤد ما ضمن رجع الساعي فوقوعها منزلة الابراء الا باستقرار الاداء
لا ابراء والحاصل ان التقويم اذا كان جائزا والضمان صحيحا فمقتضاه اشتغال الذمة بالقيمة في وقت التقويم وهو وقت الانتقال ويمكن المناقشة في تعيين القيمة
بمجرد التقويم بناء على ان الثابت من النصوص جواز اخراج القيمة لا اريد من ان القيمة بدل لا اصل في التكليف دائما ثابت بالبدل الى ان يتحقق المبدل وهو اخراج
القيمة وليس مجرد الضمان والتقويم بدلا ومقتضى الاستصحاب عدم الخروج عن العهدة الا باخراج القيمة وقت الاخراج نعم لو ثبت التقسيم بالاخبار وكان على وجه يعلم
منه شيئا في مقابلة مجموع جواز اخراج القيمة لا على اصل ترتبه لا اثر على التقويم امكن ما ذكره العلامة ولم يثبت وكيف كان فالقول باعتبار وقت الاخراج هو كما هو
ظاهر الحبل لا يخرج عن قوة **مسئلة** المشهور ان الواجب في الشاة التي تؤخذ في الزكوة في فريضة الابل والغنم وفي الشاة التي يجبر بها الناقص من اسنان الابل
الماخوذة في الزكوة لا بد ان يكون جذعا من الضأن او ثنيا من المعز بل في الغنية كما عن الخلاف الاجماع عليه واستدل عليه في المعتبر كما عن المنتهى برواية سويد
بن غفلة قال اتانا مصدق رسول الله وقال نهينا ان ناخذ الراضع وامرنا ان ناخذ الجذعة والثنية وطعن في الرواية بعض المتاخرين بكونه غير مروي في كتب الاخبار
للامامية فلا يجبر ضعفه بالشهرة وفيه ان تدوينها في كتب اصحابنا على وجه الاعتماد … فيما نحن فيه بمنزلة تدوينها في كتب اخبارهم فانه الامر انهم لم يحتاطوا
في الاصول لضابطتها الانتهى الى الائمة من الاخبار وان كان مسندا الاخرة الى النبي … وجعلها في كتاب … لكن قد رووا الطريق على وجه
يعتمد عليه هذا كله بعد تسليم العلم بخلو كتب الاصول عنه ولا اعتداد الوجدان الا بدليل على عدم الوجود وبالجملة فالرواية التي يستدل بها مثل المحقق والعلامة
وان كان مسندها عاميا او غير معلوم اقوى من الرواية التي يذكرها الراوي في اصله المعتبر مع عدم العلم بسنده ويعمل الراوي وغيره عليه فانجبار الثاني بالشهرة
موجب لانجبار الاول بطريق اولى وقد يستشكل في الدلالة بعدم العلم بنسبة الامر والنهي الى رسول الله وفيه ان الظاهر ان مصدق رسول الله لا يقول مثل
ذلك الا عنه ويؤيد ما عن العوالي انه امر عامله بان ياخذ من الضأن الجذع ومن المعز الثني قال ووجد ذلك في كتاب علي ثم انه يمكن الاستدلال على
القول المشهور بان ظاهر مثل قوله في كل اربعين شاة شاة مساواة شاة الفريضة لشاة النصاب بمعنى انه يجب من كل اربعين واحد لا اقول لانه يجب ان يكون
الشاة الواجبة في كل اربعين مساوية لاقل افراد تلك الاربعين اذ معلوم انه قد يبلغ شاة من غيرها ولو كان ادون من الكل من حيث السن بل اقول ان المفهوم
من الروايات هو ان الزكوة المجعولة في الاربعين لا بد ان يكون واحدا منها وجواز دفع البدل انما ثبت من الخارج تسهيلا ولا بد ان لا يكون البدل دون … ولا
لكان الناس للتخيير … مصدق امير المؤمنين وقاسمه الانعام ان يقول للمالك ادفع اليك … وغيرها معلوم ان شياة النصاب لا يكون فيها ما يكون له اقل
من سنة بناء على مقالة جماعة من المتاخرين من ان النصاب لا يحسب منها الفريضة الا ما كمل الثاني عشر فما له اقل من سنة لا يدخل في النصاب بل في العفو الذي من
حكمه ان يجبر به النصاب ان العفو ما كان من النصاب في الحول وح فنقول انه مقتضى ما ذكر وجوب ان لا يكون للشاة الماخوذة في الفريضة اقل من سنة لانه
ان كان من بينها فلما سنة والا فلا بد ان يكون له سنة مراعاة لحق البدلية وما ذكرنا وان كان الظاهر منه وجوب ما له سنة في الضأن والمعز الا انه قد استفيد
من الخارج بل من بعض الاخبار الواردة في الهدي ان الجذع من الضأن بمنزلة الثني في المعز اعني ما له سنة كاملة ففي صحيحة ابن سنان يجزي من الضأن الجذع
ولا يجزي من المعز الا الثني وفي صحيحة حماد بن عثمان قال سئلت ابا عبد الله عن ادنى ما يجزي من الهدي قال الجذع من الضأن قال قلت فالمعز قال لا يجوز
الجذع من المعز قلت ولم قال لان الجذع من الضأن يلقح والجذع من المعز لا يلقح وفيها اشارة الى ما عن ابن الاعرابي من الضأن … في سبعة اشهر
والمعز لا يفعل ذلك الا اذا دخل في السنة الثانية فالضأن يبلغ مبلغ المعز في الفحولة اذا كان له سبعة اشهر والحاصل ان وجوب ما دخل في الثانية في المعز قد
ثبت بما تقدم من وجوب كون الفريضة واحدة من النصاب … من حيث السن واما كفاية الجذع من الضأن فلما استفيد من الخارج ومن اخبار الهدي من
بلوغه للمعز الداخل في الثانية وح فيما لو اهل اللغة في معنى الثني وانه ما دخل في الثانية والثالثة لا يقدح في المقام لان المستفاد من الادلة وجوب
واحدة من الاربعين المطلق التي قد يكون بعضها او كلها مما ليس له من سنة والواحدة الثابتة في الكل الصادقة على كل واحدة ليس لها اربعة من سنة
كما لا يخفى واما خلافهم في معنى الجذع وانه ما دخل في الثانية كما عن المشهور او كمل له سنة اشهر او سبعة او ثمانية او عشرة فهو ايضا غير … ما ثبت من
الخارج كون الضأن اذا بلغ سبعة اشهر او ثمانية بمنزلة المعز البالغ سنة في اللقاح والظاهر … ان يستدل على كفاية ما دون سنة من شهر
او ثمانية بوجوب الاقتصار في كفاية الاقل من سنة على المتيقن هذا في زكوة الغنم واما في زكوة الابل بالشاة وان كانت الا ان قرينة تقويمها في
الجبران بعشرة دراهم يدل على ارادة المتعارف منه لا ارادة المسمى ولو كانت سخلة بل العدول عن خمس شياه الى بنت مخاض يؤيد ذلك فان خمسة

مخاض لا یبلغ قیمة شاة فضلا عن ان یکون قریبا من بنت مخاض و بعد القطع بواسطة القرائن علی عدم کفایة المسمی بحصل الظن بان العرف المتعارف
الذی یجب فی نصاب الغنم فی فریضته فهو والا فعند الاجماع لا بد من الرجوع الی ما یحصل فیه الیقین بالبرائة وهو ما اشتهر بین الاصحاب وادعی علیه
الاجماع واعلم ان تفسیر الجذع من الضأن بماله سبعة اشهر منسوب الی المشهور بل عن بعضهم انه لا یعرف قولا غیره یعنی بین الفقهاء والا فقد مر ان المحکی فی
المجمع من جوة الحیوان الصحیح عند اصحابنا والمشهور بین اهل اللغة ان الجذع ما کان له سنة تامة ولذا ذهب بعض متأخری المتأخرین الی وجوب ما له
سنة فی المعز والضأن کلیهما والحاصل انه بعد ما ثبت بالنبوی المروی فی المعتبر والمنتهی والعلوی المحکی عن غوالی اللئالی وجوب الجذع والثنی فیقول
وان اختلف اهل اللغة فی تفسیرهما الا انه لا یضر الاختلاف ملاء الثنی فلم یتردد فی کلام اهل اللغة بین ما دخل فی الثالثة وما دخل فی الثانیة والا شهر
ظاهرا هو الاول الا انه لا محیص عن حمل ما یجب فی الزکوة علی الثانی لاتفاق العلماء ظاهرا علی ذلک والطلاق قوله فی کل اربعین شاة شاة خرج ما
دون السنة بالاتفاق وبقی الباقی وتوهم ان الشاة الواجبة قد قید بکونها ثنیا والفرض اجماله فیجب الرجوع الی قاعدة الاشتغال مدفوعة بان الروایتین
وعمل الاصحاب هو عدم جواز ما دون السنة مقید به المطلق ویعمل باطلاقه فی غیره والوارد فی کلام الاصحاب وان کان لفظ الثنی کما فی الروایتین وعلی
الا ان مرادهم منه المعنی الثانی فان السید ابن زهرة قد ادعی الاجماع علی عدم کفایة ما دون الثنی ثم فسره فی الحج بالمعنی الثانی فظاهره کونه اجماعیا وهکذا
المتأخرون لم یریدوا منه الا المعنی الثانی هذا کله مضافا الی ما سیجئ فی صحیحة حماد وامّا فی الجذع فمقول ان المشهور بین اللغویین وان کان تفسیره بما دخل
فی الثانیة کما قیل ان المشهور بین المتأخرین علی ما حکی غیر واحد هو ما کمل سبعة اشهر بل عن محشی الروضة انه لم یعلم قول غیره بین الاصحاب فیکون الکلام فیه
کما فی الثنی من وجوب الرجوع الی المطلقات لان عمل الاصحاب لم یجبر الروایتین الا فی عدم اجزاء ما دون سبعة اشهر فیعمل بالاطلاق فی غیره وفی الغنیة فسر الجذع
بما دون السنة فی باب الحج بعد ان ادعی الاجماع علی وجوب الجذع فی الزکوة هذا کله مضافا الی الحکمین الی الصحیحة المتقدمة لحماد بن عثمان المروی فی باب الهدی من التهذیب
فی تعلیل اجزاء الجذع من الضأن وعدم اجزاء الجذع من المعز بان الجذع من الضأن یلقح ومن المعز لا یلقح ومن المعلوم ان الضأن یلقح لدون السنة فعلم من ذلک ان الجذع
من الضأن دون السنة بل سبعة اشهر کما عن ابن الاعرابی التصریح به وظاهر التعلیل ان علة اجزاء الجذع من الضأن قابلیته للقاح وعلة عدم اجزاء الجذع من المعز
عدم قابلیته لذلک فیدل علی ان المعز القابل للقاح یجوز فی الهدی فاذا انضم الی ذلک ما فی صحیحة ابن سنان فی باب الهدی من التهذیب من انه یجزی من الضأن الجذع
ولا یجزی من المعز الا الثنی علم من ذلک ان الثنی ما دخل فی الثانیة فقد ثبت تفسیر الجذع والثنی من هاتین الصحیحتین ثم انه یمکن الجمع بینهما وبین ما عن اکثر اهل
اللغة بناء علی ثبوته عنهم من ان الجذع ما دخل فی السنة الثانیة بان الجذع فی هذه الاخبار ما کان فی اول زمان الجذوعة فیکون المراد هو المعنی الوصفی الذی یکفی
فیه التلبس والمبتدأ فی الجملة کما قال ابن الاعرابی ان الضأن یجذع لسبعة اشهر او ثمانیة ومراد اللغویین هو المعنی الاسمی وهو ما صار کاملا فی ذلک وتحقق فی
السنة الثانیة ویکون قول الراوی فی الحدیث النبوی نهینا عن اخذ الراضع وامرنا باخذ الجذعة قرینة علی ارادة اول مراتب الجذعة **مسئلة** اعلم انه لا خلاف
ظاهرا فی انه لا یجوز اخذ المریضة فی الفریضة مطلقا ولا الهرمة وهی البالغة اقصی ————— ولا ذات العوار یدل علی الاولی مضافا الی ما دل علی الا
من انه مقتضی اشتغال الفریضة فی النصاب الصحیح ابی بصیر فی حدیث الابل ولا تؤخذ الهرمة ولا ذات عوار الا ان یشاء المصدق ویعد صغیرها وکبیرها والظاهر ان المراد
بالاستثناء ما اذا رأی الساعی المصلحة فی اخذها او ما اذا اراد المصدق بالکسر دفعها الی المصدق بالفتح دفعها من باب القیمة لا انه یجوز اخذها مفوض الی مشیة
المصدق اذ لیس له ان یأخذ الا ما شاء الله ثم انه لو کان جمیع النصاب موصوفا باحد الثلثة لم یلزم المالک بشراء السلیم ولو کان ملفقا من الاثنین او الثلثة
لا یؤخذ الاخر والظاهر انه خلاف فی عدها من النصاب لا خلاف فی عد الربی بضم الراء وتشدید الباء علی وزن فعلی اذا فسرناه بما یربی فی البیت لاجل لبنه
————— لانه من الدواجن ولیس فیها شیء لکونها معلوفة وفی روایة زرارة المحکیة عن التهذیب نفی ثبوت الزکوة فی الدواجن کالاخذ فی عدها
اذا فسرناها بما هو المشهور فی تفسیرها من انها الوالدة مطلقا او القریبة العهد من الولادة ولانه یؤخذ فی الفریضة اما لکونها نفساء فهی مریضة ولذا لا یقام
الحد علی النفساء واما للزوم الاضرار بولدها واما الاضرار بالمالک واما للتعبد بقوله فی موثقة سماعة لا یؤخذ الاکولة والاکولة الکبیرة من الشاة تکون
فی الغنم ولا والدة ولا الکبش الفحل والظاهر من الوالدة القریبة العهد بالولادة نعم فی روایة ابن الحجاج المرویة فی الفقیه لیس فی الاکیلة ولا فی الربی التی تربی
اثنین ولا شاة لبن ولا فحل الغنم صدقة الا ان المقید هنا لا تعارض المطلق ثم ظاهر الروایتین اطلاق المنع حتی لو رضی المالک فلو دفعها لم تجز کما ظ
الروایة الثانیة کما سیجئ وعدها فی مقام الترخیص والتسهیل واما الاکولة وفحل الضراب المحتاج الیه فظ المحکی عن الفاضلین فی النافع والارشاد والشهید
فی اللمعتین انهما لا یعدان فی النصاب خلافا للسید فی الاخیر ولعله لروایة ابن الحجاج المتقدمة الدالة علی نفی الصدقة فیها وفیه اشکال لان الظاهر من الروایة ولو
بقرینة ذکر الربی عدم جواز الاخذ فیها لا بعد تعلق الزکوة بها وهذا اولی من حمل الروایة علی ظاهرها وطرح الروایة بالنسبة الی الحکم الربی وشاة اللبن الا ان
یراد من الربی المعلوفة لاجل کونها مربیة للابنین ویراد من شاة اللبن التفسیر الاول المتقدم للربی وکیف کان فرفع الید عن العموم مثل قوله بعد صغیرها
وکبیرها وقوله فی کل خمسین حقة ونحوها بهذه الروایة وان ضعف سندها مشکل نعم لو دفع المالک الاکولة وفحل الضراب فظ الروایة ارادة التسهیل الا
وان کان عدها لا لان ظاهر الثانیة بیان العفو کما عن المنتهی عدم الخلاف فی جواز اعطائها واعطاء الربی لو تطوع المالک وهو کذلک لان الظاهر من لوط

المال بین الفقراء والمرتهن والزوج فللزوج نصف الکامل فلیس لها ان ینقص من نصیبه نعم للزوجة ان یقسم المال بینها وبین الزوج ویضمن للفقراء لیس للزوج
اجبارها علی اعطاء الضمان بناء علی ما قدرناه علی الجمع بین اداء الزکوة من غیر المال واعطاء الزوج النصف الکامل لان الزکوة متعلقة اولا وبالذات بالعین فهذا المال یجب ان
یخرج منه سهمان نصف للزوج وعشر مثلا للفقراء فیزاحمان کما فی الارث ولو هلک النصف بتفریط منها کان للساعی تتبع العین من النصف للزوج والزوج الباقی بعد
اخراج الزکوة وغرمها لقیمة المخرج **مسئلة** الاقوی تعلق الزکوة بالحنطة والشعیر بعد انعقاد الحب وبالتمر بعد احمراره واصفراره وبالزبیب بانعقاد الحصرم
علی المشهور کما صرح به جماعة لصدق الحنطة والشعیر بمجرد اشتداد الحب فیتعلق بهما الزکوة بالعموم ما یثبت فی البسر والحصرم بالاجماع المرکب مضافا الی ان مقتضی النماء
وجوب الزکوة فیما سقته السماء والمراد به تعلق الزکوة بالحنطة والتمر مثلا لا ینتقض لتقییدها الا ان المتبادر منها ارادة الاجناس الاربعة فی مقابل الاجناس الاخر مضافا الی
صحیحة سلیمان بن خالد لیس فی النخل صدقة حتی یبلغ خمسة اوساق والعنب مثل ذلک حتی یبلغ خمسة اوساق زبیبا فان الظاهر منه ثبوت الزکوة فی ثمرة النخل وفی العنب بمجرد
بلوغها خمسة اوساق اذا قدر تمرا وزبیبا فقوله زبیبا حال المقدر وجعل الحال المقدر متعلقا بخلاف الظاهر الا انه لا مجال لانکاره عند المنصف وتقدیر الحرمة
فی ثمرة النخل انما یستفاد من بلوغ خمسة اوساق لان ما یجعل فی الوسق وهو حمل بعیر هو التمر غالبا لا الرطب فهو کقولنا ان هذا الزرع الاخضر فیه کذا وکذا حملا اوسقا
ویدل علیه ایضا صحیحة سعید بن سعید عن مولینا الرضا علیه السلام علی العنب کونه انما یجب علیه اذا صیّر زبیبا قال نعم اذا خرص اخرج زکوته فان الظاهر ان خارص
العنب قبل ان یصیر زبیبا یتبعه واما قوله فی صحیحة اخری بالسند المتقدم لابن سعد عن الرضا عن الزکوة فی الحنطة والشعیر والتمر والزبیب متی تجب علی صاحبها
الزکوة قال اذا صرم وقد اخرص فیحتمل الحمل علی التجنیب جمعا او حمله فی ذلک ویحتمل ان یراد من زمان الصرام زمانا قابلیته للصرم والاکل لا وقت اختیار الصرام
وکیف کان فدلالة الصحیحین علی تعلق الوجوب فی زمان الخرص مما لا ینکر علما هو المصرح به فی المعتبر بل الظاهر ان المتعارف هو اول بدو الثمرة ومن یظهر
جواز التمسک للمطلب بالاخبار الدالة علی الخرص وتعیین الحصة علی ما استفید منه استحبابها ————— وما ذکرنا یظهر جواز التمسک باخبار
الخرص کما نبه علیه فی المسالک لان وقت الخرص کما صرح به فی المعتبر هو قبل یبس الثمرة ومن هنا یشکل الجمع بین ما اختاره المحقق فی المعتبر وما فی الشرایع
النافع من ان وقت التعلق عند التسمیة تمرا وزبیبا ونسب الخلاف الی الشیخ والجمهور ثم ذکر جواز الخرص علی المالک ولم یسند الخلاف فی الجواز الا الی بعض
الروایات عن ابی حنیفة ثم ذکر فی الفروع ان الخرص حین یبدو صلاح الثمرة قال لانه وقت الامن علی الثمرة من الجائحة ثم ذکر ان صفة الخرص ان یقدر الثمرة لو
صارت تمرا والعنب لو صار زبیبا فان بلغ الاوساق وجبت الزکوة ثم خیرهم بین ترکها امانة فی یدهم وبین تضمینهم حق الفقراء ویضمن لهم حصتهم فان اختاروا الضمان
کان لهم التصرف کیف شاؤا وان ابوا جعله امانة ولم یجز لهم التصرف بالاکل والبیع والهبة انتهی وذکر فی بیان الفرق بین الزرع والنخل والکرم فی جواز
الخرص فی الاخیرین دون الاول ان باب النخل والکرم قد یحتاج الی تناوله رطبا قبل جفافه واقتطافه ولیس کذلک الزرع انتهی **مسئلة** لا خلاف
ظاهرا کما عن الریاض والمنتهی والمعتبر والخلاف فی ان الزکوة انما یجب بعد اخراج حصة السلطان فی الجملة ویدل علیه الاخبار کصحیحة ابن مسلم وابی بصیر
عن ابی جعفر قال انه ذکر الارض التی یزرعها اهلها ما تری فیها قال کل ارض دفعها الیک السلطان فما حرثته فیها فعلیک مما اخرج الله منها الذی قاطعک علیه
ولیس علی جمیع ما اخرج الله منها العشر انما علیک فیما حصل فی یدک بعد مقاسمته لک ونحوها غیرها مع ان المزارع اذا وقعت علی حصة من الزرع فلا یجب علی
الزارع الا زکوة حصته لا حصة صاحب الارض اعنی السلطان نعم لو اخذ خراج الارض من غیر الزرع احتاج الحکم بوضعه الی دلیل خاص او ادخاله فی المؤنة التی سیجئ
الکلام فیها ولو الاخبار المتقدم بعضها مختصة بحصة وکذا معاقد الاجماعات لان یفسر حصة السلطان فی عبارتهم بمطلق الخراج سواء کان نقدا او حصة
من الزرع کما حکی تفسیره بذلک عن المحقق والشهیدین الثانیین والصیمری لکن ظاهر معقد اجماع المعتبر انه ذکر خصوص الحصة قال فی المعتبر خراج الارض
یخرج وسطا ویؤدی زکوة ما بقی اذا کان نصابا للمسلم وعلیه فقهاؤنا واکثر فقهاء الاسلام انتهی ونحوه عن التذکرة بل هذا ظاهر کل من عبّر بالحصة وعلی هذا
فالخراج اذا اخذ من النقدین فان کان بدلا عن الحصة فلا بد من وضعها علی تلک الحصة بناء علی ان ثمن الزرع من المؤنة فان نقص قیمة الحصة عن الثمن فلا زکوة
فیها لکن لا وجه لوضع الباقی من الثمن علی باقی الزرع لانه لیس مؤنة له بل الحصة منه نعم لو اخذ الخراج من باب اجرة الارض وضع علی الجمیع والحاصل انه لا بد للسلطان
اما ان یکون حصة من الزرع یملکها حین تعلق الزکوة کسائر الشرکاء فی اصل الزرع او یستولی علیها بمجرد ذلک بحیث لا یمکن المالک من منعه عنها واما ان یکون
حصة من الحاصل یستحقها او بعضها من الغلة بعد تعلق الوجوب واما ان یکون نقدا یستحقه او یأخذه قبل تعلق الوجوب او بعده فان کان المأخوذ الحصة فان استحقه
فی الزرع قبل تعلق الزکوة استحقاق الشرکاء او استولی علیها استیلاء الغاصبین فلا اشکال فی ان النصاب معتبر بعده لکون الحصة علی التقدیر الاول غیر مملوکة
له وعلی الثانی غیر متمکن من التصرف فیه لاجل الغصب فان الغصب یتحقق فی المشاع ایضا وان استحقه او اخذه بعد تعلق الوجوب فعلی الاول یعد من المؤنة وعلی
الثانی یعد من غصب بعض النصاب الزکوی وعلی ای تقدیر فلا اشکال فی استثناء الحصة الا فی الصورة الثالثة بناء علی عدم استثناء المؤنة فانه وان کان مقتضی
هذا القول عدم استثنائها الا ان الاخبار والاجماعات المتقدمة کافیة فی ذلک وانما الاشکال فیما اذا اخذ النقد فقد عرفت ان الاخبار والاجماعات مختصة
بالحصة فالخراج بالمعنی الاخص لا دلیل علی اخراجه علی القول بعدم اخراج المؤنة وعلی القول باخراجها فلا یتم علی تقدیر بسطه علی جمیع الحاصل الا ان یکون مختصا
علی الحصة المستحقة قبل تعلق الوجوب بل لا بد من وضعه علی الحصة فان نقصت منه فلا یوضع باقیه علی ما فی الزرع لانه کما اشتراه الحصة من الشریک فان

سماعة عن شراء السرقة والخيانة قال اذا عرفت انه كذلك فلا الا ان يكون شيئاً تشتريه من العامل ويؤيد المطلب ما تقدم في تناول جوائز السلطان مما جوائزهم لا يكون الا من الخراج وفي بعضها ان الرشيد بعث الى ابي الحسن بالخلع وحملان ومال فقال لا حاجة لي بالخلع والحملان والمال اذا كان فيه حقوق الامة الخبر فان حقوق الامة لا يكون الا في بيت المال فعلم ان ما يقع في يد السلطان يصير من بيت المال ولا يبقى على ملك مالكه فيجب رده اليه ويتصدق به مع جهله **مسئلة** اختلفوا في استثناء المؤن ما عدا حق السلطان فالمشهور بل عن فوائد القواعد انه كاد ان يكون اجماعاً استثناؤها وعن الشيخ في الخلاف والمبسوط وابن سعيد في الجامع عدم استثنائها وحكي عنهما دعوى الاجماع على ذلك ووافقهما من المتأخرين الشهيد الثاني في فوائد القواعد وسبطه في المدارك وتلميذه في شرح الاستبصار والذخيرة وجماعة من متأخري المتأخرين وهذا القول لا يخلو من قوة وفي بعضها يزكى ما خرج منه قليلاً او كثيراً وفي بعضها انه ليس في النخل زكوة حتى يبلغ اوساقاً والعنب مثل ذلك حتى يبلغ خمسة اوساق زبيباً ان بيان النصاب في حاصل النخل ومحصول العنب مع عدم استثناء المؤن يسكوت في مقام البيان فان زكوة الغلات عليهم القول في جميع المال الذي يعزم على الزراعة لا فيما اخرجه الله كما هو مفاد الاخبار الكثيرة ومنه يظهر ان الجواب من الاطلاقات يورد بعدها في مقام حكم اخر انما يحسن في اطلاقات العشر لا في اطلاقات بيان النصاب كما لا يخفى ولصحيحة ابن مسلم المتقدمة في قوله انما العشر فيما حصل في يدك بعد مقاسمته لك ودعوى ظهوره في خلاف هذا القول نظراً الى ان المقاسمة بعد اخراج المؤن كما ترى ضرورة عدم العلم بذلك بل القطع بان بعض المؤن في حصة الزارع [illegible] مع ان الراهن قوله بعد المقاسمة ليس الزمان المتأخر عن المقاسمة الفعلية اذ الوجوب ثابت قبلها اجماعاً وانما المراد ان العشر ونصفه انما هو في نصيب الزارع لا في المجموع المشتمل على حصة السلطان فالمراد بما حصل في اليد ما يبقى بعد ملاحظة خروج حصة السلطان نعم هذا لا ينافي وجوب كثير من المؤن على الحصتين ويوضح التعبير في غيرها من الاخبار بان على المتقبلين في حصصهم العشر ونصف العشر ويؤيد ما ذكرنا نظيره على ابن شجاع النيسابوري عن رجل اصاب من ضيعته مائة كر من الحنطة ما يزكى فاخذ منه العشر عشرة اكرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلثون كراً وبقي في يده ستون كراً ما الذي يجب لك من ذلك فوقع لي منه الخمس مما يفضل من مؤنته حيث ان الظاهر منه اعتقاد الراوي وجوب خروج العشر ونصفه من جميع ما اصاب من ضيعته من دون احتساب مثل البذر واجرة العوامل ونحوها فانه المتبادر من قوله اصاب من اكرار مع انه صرح بالاخراج قبل اخراج مؤنة الضيعة ودعوى ان عمارة الضيعة ليست من المؤنة اذ المراد منها ما يتكرر كل سنة ممنوعة بل التحقيق كما سيجيء بسط مثل ذلك من المؤن التي لا يحتاج الزرع اليها الا بعد سنين على جميع السنين المحاسبة ودعوى ان تقرير الامام انما يدل على الرجحان ولا كلام فيه لا على الوجوب المتنازع فيه ممنوعة بان الظاهر اعتقاد الراوي للوجوب مع انه لا قائل بالاستحباب بالخصوص الا من باب الاحتياط بعد وقوع الاشتباه في المسئلة والاختلاف بين العلماء في الاخبار والا فيمكن دعوى القطع بعدم استحباب العشر بالخصوص على اخراج المؤنة ثم لا باس بالقصد المطلقة عقلاً ونقلاً لكن هذا كله مبني على قراءة قول الراوي فاخذ منه العشر على طريق المعلوم بان يكون الاخذ المخبر نفسه لكنه خلاف الظاهر بل الظاهر او المشكوك قراءته على المجهول بان يراد انه اخذ منه المصدق من قبل السلطان وح فلا دلالة فيه على المطلق لان مذهب العامة هو اخذ الزكوة من صاحب المال كما حكي عن الفقهاء الاربعة نعم فيه دلالة على احتساب ما ياخذه الظالم باسم الزكوة عن الزكوة وعدم وجوب الاعادة كما هو مدلول اخبار كثيرة واوضح من ذلك ان التاييد بما ثبت من الشارع من جعل العشر فيما سقت سيحاً ونصفه فيما سقته الدوالي فان من المقطوع ان التفاوت بينهما من جهة كثرة المؤنة في الثاني دون الاول كما انه طرح في الوسيلة والدروس كما عن الفقيه والمنتهى نصف العشر فيما سقى بالدوالي الكل ما فيه مؤنة فلو بني على احتساب المؤنة لم يكن في ذلك فرق بين الامرين وكيف يحتسب مؤنة السقي الموجبة لاسقاط نصف العشر من جملة المؤنة ويخرج نصف العشر بعد اخراجها ولذا احتمل في البيان كما حكي عنه اسقاط مؤنة السقي فيما فيه نصف العشر واحتساب المؤن ثم الجواب عن هذا الاشكال بان احكام الشارع تعبدية كما عن المحقق الجواب بذلك في جواب المسائل الطبرية انما يحسن لو دل الدليل على وجوب احتساب المؤنة والا كما هو المفروض فلا ريب في انه من اعظم الشواهد على عدم احتساب المؤن واظهر من ذلك في التاييد ما تقدم من ادلة الخرص وفائدته وصفته سيما اذا قلنا بجواز في الزرع سيما ما اشتمل من تلك الادلة على استثناء عذق او عذقين للناطور وترك التعرض للعمال ولو لم يرد لو كان الواجب اخراج المؤنة من البذر الى الحصاد لم يكن لاستثناء العذق للناطور بالخصوص وجه بل كان ينبغي ان يحتسب جميع المؤن واما ان يؤخر ذلك كله الى ما بعد الجذاذ فيعلم من ذلك كله ان الامر بترك العذق والعذقين للتخفيف المستحب للخارص وحاصل الكلام ان حمل اخبار بلوغ خمسة اوسق على بلوغ غلة الزرع وريع الحاصل للزارع بعد اخراج جميع المؤن دونه خرط القتاد الا ان يشار الى ما ثبت من حال الشارع من التخفيف على المالك لنصاب ومبنى الاحتساب المؤنة على المال الذي ربما يستغرق المؤنة فيه حاصل الزرع فان ايجاب الزكوة على المالك ح لو لم يكن اضراراً او حرجاً مضيعاً فلا اقل من كونه تشديداً على المالك يخالف ما علم من بناء الشارع على التخفيف عنه كما يرشد اليه تتبع احكام الزكوة ويشهد له قول امير المؤمنين لعامله اياك ان تضرب مسلماً او يهودياً او نصرانياً في درهم او تبيع دابة عمل فانا امرنا ان ناخذ منهم العفو والمراد به عدم الاستقصاء عليهم كما فسر به قوله تعالى خذ العفو وقيل ما فضل عن قوت السنة ويؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه ان مقتضى الشركة احتساب المؤن المتأخرة عن زمان تعلق الزكوة من المالك والفقير كليهما فاختصاصها بالمالك يحتاج الى دليل فيثبت الحكم بالمؤن المتقدمة بعدم القول بالفصل كما ادعى هذا مضافاً الى ظاهر حسنة محمد بن مسلم وابن هاشم المتقدمة لترك المعافارة ام جعرور ولا اجر الناطور وما اوردنا عليه سابقاً من عدم الوجه في تخصيصهما بالذكر الا التخفيف مدفوع بان الوجه في

التخصيص بعض المعاصرين بان ظاهر النص والفتوى اخراج القسمين يعني الحصة والخراج المأخوذ بدل الحصة معدود من مؤنة المبيع دون غيره ومن هنا ظهر ما في تصريح بعض المعاصرين بان ظاهر النص والفتوى اخراج القسمين ... فالاقرب وجوب الزكوة في الجميع لانه كالدين وقال البعض مثنا ولعل الى ما ذكرنا ينظر كلام العلامة فيما حكي عنه في التذكرة قال لو ضرب الامام الخراج من غير حصة فالاقرب وجوب الزكوة في الجميع لانه كالدين وقال البعض منا ... ثم ان ظاهر الاخبار بل الفتاوى اختصاص استثناء الحصة او مطلق الخراج ولو كان نقداً بما يكون نتيجة ظاهر النصوص والفتاوى او لضعف ظهور الجميع في الحصة بما يأخذه الجائر سواء كان الارض للمسلمين كالمفتوحة عنوة وارض صالح عليها لا رض خراجية باخذ السلطان العادل منه الخراج عند بسط اليد وعند قصورها باخذه الجائر وما المأخوذ من غيرها ولو كان باسم الخراج والمقاسمة فلا دليل على اخراجه الا على القول باستثناء المؤن وكذا الظاهر اختصاصها بالسلطان المخالف فما ياخذه سلاطين الشيعة ملحق بالمؤن ايضاً ثم لو قلنا بجواز اداء الخراج والمقاسمة اليه بل وجوبه في الجملة كالسلطان المخالف فالظاهر الحاقه به في استثناء حصته لان ظاهر الاخبار استثناء هذه الحصة من المال لا من حيث ان اخذه مخالف كما لا يخفى ثم ان ما ياخذه المخالف باسم الخراج والمقاسمة فالظاهر انه لا اشكال في عدم اجزائه عن الزكوة وفي الغنية وعن التذكرة دعوى اتفاق الامامية ويدل عليه الاخبار المستفيضة في ان المتقبلين سوى قبالة الارض العشر ونصف ويدل عليه فحوى عدم احتساب ما ياخذه باسم الزكوة عنها كما سيجيء وانما ياخذه باسمه ولعل الاخبار الكثيرة الواردة بالاجزاء واردة تقية عنه هل يحسب من الزكوة ام لا والاولى ان ظاهر الاخبار الكثيرة بل صريح بعضها الاحتساب وان اوجب في بعضها الاخذ عنه مهما امكن ويؤيدها ما دل على جواز الشراء من العامل الصدقة بل الصدقة وغيرها وظاهر بعض الاخبار العدم معللاً بان هؤلاء قوم ظلموكم اموالكم وانما الصدقة لاهلها وبعضدها عموم ما دل على وجوب اعادة الزكوة على المخالف معللاً بانه وضعها في غير موضعها وانما موضعها اهل الولاية واجبار الشخص على اعطاء الزكوة لا يوجب احتساب المدفوع عن حق الفقراء لان المتاع لا يميز بغير رضا الشركاء غاية الامر انه يجب على المكره ان يدفع الى المكره ما يكفيه شره واما احتسابه من حق الفقراء فلا ومن هنا يعلم ان الاكراه على تعيين قسمه احد الشريكين لا ينفع في تعيين **مسئلة** المعروف بين الشيخ واكثر من تاخر عنه انه يجوز شراء ما ياخذه السلطان الجائر باسم الخراج والمقاسمة والزكوة ذكره الشيخ في النهاية والحلي في السرائر والمحقق ومن تاخر عنه واول من ادعى الاجماع على ذلك الفاضل المقداد في التنقيح ثم المحقق الثاني في جامع المقاصد وحاشية الارشاد ورسالته المعمول في حل الخراج المسماة بقاطعة اللجاج ثم الشهيد الثاني حيث ادعى اطباق علمائنا ثم جماعة من تاخر عنهم وفي الرياض ان حكاية الاجماع عليه مستفيضة ويدل عليه قبل ذلك الاخبار المستفيضة الدالة على صحة التصرفات المترتبة على تصرف السلطان منها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله في حديث انه سئل عن مزارعة اهل الخراج بالربع والنصف والثلث قال لا باس قد قبل رسول الله خيبر اعطاها اليهود حين فتحت عليه بالخبر والخبر النصف ومنها صحيحة اخرى للحلبي لا باس بان يتقبل الرجل الارض واهلها من السلطان ومنها رواية فيض بن المختار قال قلت لابي عبد الله ما تقول في ارض اتقبلها من السلطان ثم اواجرها اكرتي على ان ما اخرج الله منها من شيء لي من ذلك النصف والثلث بعد حق السلطان قال لا باس كذلك اعامل اكرتي ومنها صحيحة اسمعيل بن الفضل الهاشمي عن ابي عبد الله قال سئلته عن الرجل يتقبل خراج الرجال وجزية رؤسهم وخراج النخل والشجر والآجام والمصائد والسمك والطير وهو لا يدري لعله لا يكون من هذا شيء ابداً او يكون ايشتريه وفي اي زمان يشتريه ويتقبل منه قال اذا علم ان شيئاً من ذلك قد ادرك فاشتره وتقبل به ونحوه عن الشيخ والكليني نحو ذلك عن اسمعيل بن الفضل وفي رواية اخرى لاسماعيل بن فضل قال سئلت ابا عبد الله عن رجل استاجر من السلطان من ارض الخراج بدراهم مسماة او بطعام مسمى ثم اجرها وشرط لمن يزرعها ان يقاسمه بالنصف من ذلك او اقل او اكثر وله بعد ذلك فضل ايصلح ذلك قال نعم اذا حفر لهم نهراً او عمل لهم عملاً يعينهم بذلك فله ذلك قال وسئلته عن رجل استاجر ارضاً من ارض الخراج بدراهم مسماة او بطعام معلوم فيؤاجرها قطعة قطعة او جريباً جريباً بشيء معلوم فيكون له فضل ما استاجر من السلطان ولا ينفق شيئاً او يؤاجر تلك الارض قطعاً قطعاً على ان يعطيهم البذر والنفقة فيكون له في ذلك فضل على اجارته وله تربة الارض او ليست له فقال اذا استاجرت ارضاً فانفقت فيها شيئاً او رممت فيها فلا باس فيما ذكرت وفي موثقة اخرى لاسماعيل بن فضل عن رجل اكترى ارضاً من ارض اهل الذمة وانما اهلها كارهون وانما يقبلها السلطان لعجز اهلها او غير عجز فقال اذا عجز اربابها عنها فلك ان تاخذها الا ان يضاروا ومنها صحيحة ابي عبيدة عن ابي جعفر ما تقول في الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنمها وهو يعلم انهم ياخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم قال ليس الابل والغنم الا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا باس به حتى تعرف الحرام منه بعينه قيل له فما ترى في مصدق يجيئنا فياخذ صدقات اغنامنا فنقول بعناها فيبيعناها فما ترى في شرائها منه فقال ان كان قد اخذها وعزلها فلا باس قيل له فما ترى في الحنطة والشعير يجيئنا القاسم فيقسم لنا حظنا وياخذ حظه فيعزله بكيل فما ترى في شراء ذلك الطعام منه فقال ان كان قبضه بكيل وانتم حضور ذلك فلا باس بشرائه بغير كيل وفي معتبرة ابي بكر الحضرمي قال دخلت على ابي عبد الله وعنده اسماعيل ابنه فقال ما يمنع ابن ابي سماك ان يخرج شباب الشيعة فيكفونه ما يكفي الناس ويعطيهم ما يعطي الناس ثم قال لي لم تركت عطائك قال مخافة على ديني قال ما منع ابن ابي سماك ان يبعث اليك بعطائك اما علم ان لك في بيت المال نصيباً وفي الصحيح عن عبد الله بن سنان عن ابيه قال قلت لابي عبد الله ان لي ارض خراج وقد ضقت بها ذرعاً فدعها منك عن هيئته ثم قال ان قائمنا لو قام كان نصيبك من الارض اكثر من ذلك فقال لو قام قائمنا كان للانسان افضل من قطائعهم وقوله لي ارض خراج يحتمل ان يراد به ارضاً اعطي ليأكل خراجها او ارضاً اعطي له باخذ خراجها ومنها ما دل على جواز الرد على اهل الخراج ثلثة ايام مثل صحيحة ابن سنان وغيرها والظاهر ان المراد بالنازل من تقبل ارض الخراج من السلطان ومنها ما دل على جواز الشراء من العامل مثل رواية اسحق سئله عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم قال يشتري منه ما لم يعلم انه ظلم فيه احداً ومنها

في التخصيص هو لمحمد بن مسلم بابن هاشم في تفسير قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده ان هذا من الصدقة يعطى المسكين القبضة بعد القبضة ومن الجداد الحفنة بعد الحفنة
حتى يفرغ ويعطي الحارث اجرا معلوما ويترك من النخل معافارة وام جعرور ويترك للحارس يكون في النخل العذق والعذقان والثلثة لحفظه اياه فان جعل ثلثة اعذاق
للحارس مضافا الى الاجر المعلوم وترك المعافارة وام جعرور بعد اندار المؤنة ويخير المالك اياه وكيف كان فمثل هذا اذا انضم الى الشهرة العظيمة والاجماع الظ
من الغنية والرضوي المحكي دلالة على المطلب يكفي ظاهر التخصيص بما تقدم وقد يذكر بعض الامور من باب التأييد وفي تأييد المطلب بها نظر ثم على القول باستثناء
المؤن فهل يعتبر استثناؤها من ملاحظة النصاب انه لا يعتبر النصاب الا بعد اخراجها ام يستثنى عند الاخراج بمعنى اعتبار النصاب قبل اخراج المؤن لكن لا يخرج العشر
الا مما بقي بعد اخراج المؤن وان كان ناقصا عن النصاب اقوال ثلثة اجودها الاول لان ظاهر ادلة اعتبار النصاب ثبوت العشر في مجموع النصاب فيكون الواجب عشر النصاب
فحمله على استثناء المؤن لا يلائمه بجعل مفيد الادلة اعتبار النصاب بعد وضع المؤن لا اطلاق وجوب العشر في النصاب بمعنى ان ثبوت العشر في هذا النصاب فما فوقه بعد
اخراج المؤن والحاصل ان قوله في صحيحة زرارة فيما انبتت الارض من الحنطة والشعير والتمر والزبيب ما بلغ خمسة اوساق والوسق ستون صاعا فذلك ثلثمائة صاع ففيه العشر
يحتمل ان يراد به ما بلغ هذا المقدار بعد وضع المؤن كلها ففيه العشر ويحتمل ان يراد ان ما بلغ هذا المقدار ففيه العشر بعد وضع المؤن كلها لكن الاحتمال الاول
اظهر لظهور قوله ففيه العشر في كون العشر في مجموعه بان يكون الواجب عشر المجموع اعني ثلثون صاعا لا ان الثابت فيه عشر ما بقي بعد المؤنة مع انه مستلزم للتقييد
انه قد لا يبقى من النصاب شيء بعد وضع المؤنة فهو مناف لاطلاق الحكم بان ما بلغ النصاب ففيه الزكوة فيحكم عليه بان فيه العشر عشر المجموع ثابت عند تعلق الوجوب
الا ان ما انفق على المجموع مقسط على حصتي المالك والفقراء بقاعدة الشركة فاخراج المؤنة قبل العشر ليس تقييدا للاطلاقات بل التقييد كما عرفت مختص باطلاق
ادلة وجوب العشر ونصفه انما يقتضي وجوب العشر ونصفه فلا بد من تقييدها بما بلغ النصاب بما بلغه بعد جميع المؤن لانه الذي
بلوغ النصاب لا باخراج العشر ثم ان المراد بالمؤنة هو معناها العرفي وهو ما يغرمه المالك
يجب اخراج عشره دون ما بلغه قبل المؤن المتأخرة انه لا يجب الا اخراج عشر ما بقي منه بعد المؤنة فتأمل
وينفقه لاجل هذا المال ومن البذر وقيدها بعضهم بما يتكرر في كل سنة وفيه نظر بل لا يبعد التعميم فيقسط ما يغرمه في كل سنتين او ثلث او اربع عليها
ولا يحسب من المؤنة ما يتبرع به متبرع من العمل او بذل عين لعدم احتسابه مؤنة عرفا وفي البناء لو اصلحها ونحوها ما اوجب منه ما قابل البضع وكذا لو خالعها
على نحو او ثمر **مسئلة** لا خلاف بين العلماء بل بين المسلمين كما عن غير واحد ان فيما سقي بالمطر او النهر ونحوهما فيه العشر وما سقي بالنواضح والدوالي ففيه
نصف العشر والاخبار به اكثر من ان تحصى ولفظ ان الضابط في ذلك كما عن الوسيلة والدروس وعن المقنعة والجمل والمنتهى ومجمع الفائدة ما احتاج سقيه
الى مؤنة وما لم يحتج اصل السقي الى مؤنة وان توقف السقي على حفر النهر وتنقيته وغيرها لكن المعيار في ذلك احتياج اصل ايصال الماء الى الزرع الى العلاج وعدمه
عنه بل في المناهل ان ظاهرهم الاتفاق على هذا الضابط وان اختلف عباراتهم بل عن المنتهى بعد جعل المعيار افتقار السقي الى المؤنة وعدمه ان عليه فقهاء
الاسلام ففي صحيحة زرارة وبكير عن ابي جعفر قال في الزكوة ما كان يعالج بالرشاء والدوالي والنضح ففيه نصف العشر وان كان يسقي من غير علاج او عين او بعل
او سماء ففيه العشر فان الظاهر ذكر الخصوصيات من باب المثال كما لا يخفى ولو سقي بهما مع التساوي فنصف عشر وعشر ومع غلبة احدهما فالعبرة بالاغلب اتفاقا
كما استظهره وعن الرياض تصريح جماعة بدعوى الاجماع وعن المدارك ان عليه علمائنا وعن مجمع الفائدة ان به عمل الاصحاب من غير علم الخلاف وعن الخلاف دعوى
الاجماع عليه ويدل عليه مضافا الى ذلك حسنة معاوية بن شريح قلت فالارض عندنا تسقى بالدوالي ثم يزيد الماء فيسقى سيحا قال ان ذا ليكون عندكم كذلك قلت
نعم قال النصف والنصف نصف بنصف العشر ونصف بالعشر قلت الارض تسقى بالدوالي ثم يزيد الماء فيسقى السقية والسقيتين سيحا قال وكم تسقى السقية والسقيتان
سيحا قلت في ثلثين ليلة او اربعين وقد مكث في الارض قبل ذلك ستة اشهر او سبعة اشهر قال نصف العشر وهل الاعتبار في الاغلبية بالاكثر عددا او زمانا
او نموا فيه وجوه او اقوال اجودها الاول لان ظاهر النص والفتوى اناطة الفرق بالكلفة وعدمها وهما يتفاوتان مع العدد ولا ينافيه ظاهر رواية معاوية المتقدمة
حيث انه استفصل عن زمان تحقق السقية والسقيتين لا عن عدد السقيات بالدوالي اذ لا يخفى ان هذا محمول على ما هو الغالب من ان اكثرية الزمان علامة اكثرية
العدد فاستفصاله في الحقيقة عن عدد سقيات الدوالي مضافا الى ان ظاهر كلام الراوي انه مكث الزرع ستة اشهر يسقى بالدوالي وسقت سيحا ثلثين ليلة
كما لا يخفى ومن هنا يظهر ضعف التمسك بالرواية لاعتبار الزمان كما حكي استظهاره منها عن جماعة واما استفادة الاكثرية من الرواية كما استظهره الفخر
في الايضاح نظرا الى ظهور الرواية في ملاحظة نماء عيش الزرع ونموه فهو بعيد ثم انه هل يكفي مجرد الاكثرية الحقيقية الحاصلة بزيادة واحدة او العرفية التابعة
للمقامات فان الاكثر من الثلثة والخمسة والستة مثلا بل العشرة يحصل عرفا بزيادة الواحدة واما الاكثر من الثلاثين والاربعين فصدقه بمجرد زيادة الواحد
لو سلم لكن انصراف اطلاق الاكثر اليه محل تأمل بل منع ام العبرة بالكثرة الملحقة للنادر بالمعدوم وجوه من صدق الاكثر حقيقة بزيادة الواحدة ومن انصراف
المتساوي ومعاقد الاجماعات الى الكثرة العرفية ومن ان متعلق الدليل هو النص والمتيقن منه الاكثرية بالمعنى الاخير ويشهد له حكم الامام بالتنصيف في الصورة
التي هي مع المساواة الحقيقية من عدم تصريح السائل واستفادة عدم الاكثرية المذكورة من ترك تعرضه له كما تعرض لها في السؤال الثاني حكي الاول عن ظاهر
اطلاق المعظم وفيما انصراف الاطلاق الى غيره للتعليل الاخير المقدس الاردبيلي في ظاهر كلامه المحكي الثاني من تحقق الكثرة بزيادة الواحدة وظاهر بعض مشايخنا
المعاصرين الثالث وخير الامور اوسطها للاجماعات المستفيضة التي قد عرفت نعم لو كان الدليل منحصرا في الرواية امكن حمله على المتيقن من موردها مع ان الاشتهار

الذي ذكرنا هذا الاحتمال ممنوع لاحتمال كون قوله النصف والنصف بحيث يحتمل ان يكون مبتدأ وقوله نصف بنصف العشر الخ خبر له فيكون معناه ان النصف المسقي بالدوالي
والنصف المسقي سيحا ولهما بنصف العشر او الثاني العشر ولاجل التخصيص لاعلام الحكم بالذكر كما تعرض السؤال ثانيا فتأمل **مسئلة** يستحب الزكوة في مال التجارة
على المشهور بين المتأخرين للاخبار الكثيرة منها مضمرة تخاصم ابي ذر وعثمان والمراد بمال التجارة على ما ذكره جماعة ما ملك بعقد معاوضة بقصد الاكتساب عند التملك
قيل ان هذا اصطلاح فقهي وفيه نظر فان الظ انه معنى عرفي مستفاد من الاخبار الدالة على رجحان الزكوة في المال اذا اتجر به فان الظ من التجارة في العرف هو ما ذكر فان
الظاهر من التجارة بالمال المعاوضة عليه بقصد الاسترباح فيخرج من الحد المملوك بغير عقد المعاوضة كالحيازة والوراثة فان من صنع مثل ذلك ولو باع طالبا للقيمة ليس مرابحا
جعل في يده بل هو طلب لزيادة القيمة السوقية ولهذا لا يسمى تجارة عرفا نعم لو نقله بعوض وقصد نقل ذلك العوض بعوض زائد قيمته من المنقول عنه كان تجارة فقصد التجارة
فعلا بعد النقل الاول عازما على الثاني وربما يقال لما في يده قبل النقل انه مال التجارة اذا عزم على ان يتجر به لكفاية ادنى ملابسة في الاضافة لكن لا يقال انه اتجر به بما
ذكر يظهر الوجه فيما ذكروه من ان المراد بالمعاوضة ما يقوم طرفاه بالمال فما انتقل اليه بسبب خلع او بضع او حق صالح على المال لا يسمى مال التجارة الا على الوجه
الذي ذكرنا من مناسبة العزم على الاتجار به لكن الظ انه يشترط المالية في المكتسب به فقط دون ما ينتقل اليه في عوضه عازما على نقله الى الغير بمال ازيد مما كان في يده كما
اذا صالح على ما في يده من المال بحق تحجير بقصد نقله الى غيره بمال ازيد فلا يبعد عده تجارة عرفا الا ان شمول الاطلاقات لمثله مشكل جدا ومما ذكر يعلم اعتبار مقارنة
قصد التملك للمعاوضة ليصدق التكسب بقصد الاسترباح بما في يده والا فلو اشترى للقنية بمائة درهم ثم نوى بعد مدة ان يبيع ما اشتراه بازيد من المائة فلا يصدق على المائة انه
اتجر بها ولذا لا يجب زكوتها بعد انقضاء حول من زمن المعاوضة اجماعا ولا يصدق مال التجارة على المتاع المشترى ايضا الا اذا عاوض عليه بقصد ان يعاوض على
عوضه بازيد قيمة منه ولو بني على ذلك يصدق عليه انه مال التجارة بما ذكرنا من ادنى الملابسة لكونها مشرفا لورود التجارة عليه واما المعاوضة بازيد من ثمنه الاول مثلا
فيصدق عليه التجارة فضلا عن مجرد قصد معاوضة بذلك ومن هنا تبين انه لو اشترى للقنية ثم نوى بيعه بازيد من ثمنه فلا يصدق عليه بمجرد ذلك انه اتجر به ولا انه مال
التجارة لا حقيقة ولا مجازا فدعوى وجوب الزكوة في هذا الفرض وعدم اعتبار نية الاكتساب مقارنة للتملك تمسكا بصدق مال التجارة عليه كما ذهب اليه جماعة منهم المحقق
والشهيدان وغيرهما ضعيف جدا مع ان صدق مال التجارة لو سلم لا يجدي لان الاخبار دالة على اعتبار الاتجار فعلا كما يظهر من اخبار مال اليتيم حيث نفي الزكوة فيه
الا ان يتجر به ولما اذا عملت فعليك الزكوة ونحو ذلك والحاصل ان النصوص والفتاوى بين ما دل على ثبوت الزكوة في مال التجارة الذي قد عرفت انه حقيقة في المال الذي
ينتقل اليه بالتجارة وبين ما دل على ثبوت الزكوة في المال الذي اتجر به فمن الاول قوله في رواية خالد بن الحجاج ما كان من تجارة في يدك فيها فضل ليس يمنعك من
بيعها الا لتزداد فضلا على فضلك فزكه وما كان من تجارة في يدك فيها نقصان فذلك شيء اخر وفي معناها اخبار كثيرة معلقة لوجوب الزكوة فيما اشتري من المتاع بما
اذا وجد راس ماله وطلب الزيادة ولا ريب في ظهور ذلك فيما اذا كان الاشتراء للتجارة كما لا يخفى وظاهر ان مجرد نية بيعه بازيد من ثمنه الذي اشتراه به للقنية لا يوجب
صدق راس المال على ذلك الثمن لان العبرة بصدق عنوان راس المال عليه حال الاشتراء نعم لو سلمنا اطلاق تلك الاخبار لكنا نصرفها الى صورة قصد الاكتساب
عند الاشتراء مما لا يخفى ومن الثاني ما كان من الاخبار المستفيضة على نفي الزكوة راسا في مال الصبي والمجنون الا اذا اتجر به والمراد بالمال المتجر به هو نوع ذلك المال
الاعم من شخصه وبدله الا مختص المال الذي يتجر به بدفع التاجر الى بائع السلعة فمرجع ما يتجر به ومال التجارة الى واحد وكيف كان فلا يقال مال اتجر به الا بعد
تحقق التجارة فعلا التي هي المعاوضة فلا يصدق على المال الذي قصد بيعه بازيد من ثمنه انه مال التجارة او مال اتجر به اذ لم يسبقه تجارة ولم تلحقه نعم قد يتخيل ان هنا
عموما يشمل مثل ذلك وان كانت الاخبار المتقدمة مختصة بما اذا انتقل اليه بالتجارة وهو وان اصل في تسليم اختصاص تلك الاخبار بذلك خلافا لصاحب المدارك حيث
تبع المحقق وغيره في دعوى عموم بعض ما اشتمل على لفظ راس المال او في معناه لمحل البحث الا انه لم يصب في دعوى عموم ما زعمه عاما فمن ذلك قوله كل شيء جر عليك
المال فزكه وكل شيء ورثته او وهب لك فاستقبل به وقوله في رواية محمد بن مسلم كلما عملت به فعليك فيه الزكوة قال يونس تفسيره انه كلما عمل للتجارة من حيوان وغيره
فعليه فيه زكوته ولا يخفى ان الرواية الاولى انما تدل على وجوب الزكوة في المال الذي يتجر به لان المراد بالشيء النقد بقرينة قوله وكل شيء ورثته او وهبت فاستقبل به
يعني استقبل به الحول ولا ريب ان الحول لا يستقبل الا في النقدين فالمراد ان النقد الذي جر عليك المال اي صار سببا لجر المال عليك بان اعطيته ثمنا لشيء
يقوم بازيد منه يجب فيه الزكوة وان لم يحل الحول على عينه ولا ريب انه اذا نوى بيع ما اشتراه للقنية فالقائل بوجوب الزكوة بعد حلول الحول على ذلك المشترى من
زمن نية بيعه بازيد من ثمنه لا يقول بانها زكوة الثمن الذي اعطي ثمنا لذلك المشترى وصار سببا لجر المال وهو مقدار الزائد من قيمة المشترى على ثمنه فتكون الزكوة
زكوة لذلك الثمن الجار للمال لا يتحقق الا اذا اعطي ثمنا لاجل الاكتساب بثمنه وهذا واضح بادنى التفات واما الرواية الثانية فهي بنفسها ظاهرة في معنى الرواية
الاولى وهو ثبوت الزكوة في المال المعمول به كما دل عليه الاخبار المستفيضة في مال اليتيم وغيره واما تفسير يونس فهو ايضا كذلك وان كان يتوهم منه ان المراد به
ما عمل للتجارة وان لم يتجر به بعد لكنه توهم ليس في محله اذ ليس معنى عمل للتجارة اعداده مع ان مجرد بيع شيء بازيد من ثمنه ليست تجارة على ما عرفت حتى يكون قصده
نية التجارة واعداد المال للتجارة فتحقق مما ذكر ان القول بوجوب الزكوة في محل البحث ضعيف منفي بالاصل بعد ما عرفت من اختصاص ادلة زكوة مال التجارة بما
اذا اشتري للتجارة وبظاهر اخبار زكوة مال اليتيم الحاصرة لثبوت الزكوة فيه فيما اذا اتجر به وعمل به وباطلاق نفي الزكوة فيما اذا كان موضوعا الشامل لما اذا طلب
بما اخذه لغير الاكتساب بازيد من ثمنه فانه يصدق عليه انه مال موضوع نعم يمكن ان يستدل للكفاية بمجرد قصد التجارة بموثقة سماعة عن ابي عبد الله قال ليس على

مسئلة

الرقيق زكوة الارقيق يبتغى به التجارة فانه من المال الذي يزكى وذلك على كفاية ابتغاء التجارة بالمال اللهم الا ان يدعى انصرافه الى ما يبتغى عند تملكه للتجارة به وكيف كان فا
ما مال اليه المحقق الاردبيلي بعد ان تردد فيه المحقق في المعتبر ولكن جعل الاشبه خلافه وجزم به بعض مشايخنا المعاصرين ان لم
مشكل والاصل دليل قوي اضعف من هذا القول ثم قيده شيخنا المعاصر بما اذا كان المنتقل منه اخذه للتجارة وضعف هذا القول
ينعقد الاجماع على خلافه من عدم اعتبار تملك المال بعقد معاوضة بل يكفي مطلق تملكه ان يطلب بمال التجارة براس المال او زيد ولا يتحقق هذا الشرط
يظهر من ملاحظة الاخبار الدالة على اعتبار راس المال كما اعترف به في المعتبر ايضا فانه اجمعوا على اعتبار ان يطلب بمال التجارة براس المال او زيد ولا يتحقق هذا الشرط
يظهر من ملاحظة الاخبار الدالة على اعتبار راس المال عند المنتقل منه كما ترى واما وجوب
صحيح وجود راس مال الا ان يقع ما اقتضاه هذا الشرط وهو وجود راس المال ودعوى المعاصر شمول راس المال لما هو راس المال عند المنتقل منه كما ترى واما وجوب
الزكوة في النماء والنتاج والثمرة لمال التجارة فهو ايضا من حيث كونها من الاصل المتاخر تملكها بسبب عقد المعاوضة وان لم يرد المعاوضة على نفسها فالاستشهاد من شيخنا
المعاصر بذلك على عدم اعتبار انتقال المال بالمعاوضة اضعف من دعواه واما ما ذكره من اشتراط طلب مال التجارة براس المال فالمراد به مجموع المال لا خصوص كل جزء حتى يرد
ان النماء ليس له راس مال نعم لو حصل النقص في قيمة العين انجبر بالنماء كما يظهر من البيان ثم ان اعتبار قصد الاكتساب عند التملك وارد مورد الغالب من كون التملك مقارنا
للعقد فلو اشترى له فضولا فاجاز بعد سنة بقصد الاكتساب كفى وان قلنا بكون الاجازة كاشفة لان الاجازة هي الامر الاختياري الموجب لحصول التملك
من حينها او من حين العقد على القولين في الاجازة ولو اشترى معاطاة فان قلنا بكونها مملكة فلا اشكال في اعتبار مقارنة قصد الاكتساب لها وان قلنا بكونها مبيحة
فمقتضى القاعدة عدم وجوب الزكوة في هذا المال كالحج وهذا من جملة ما يلزم القائلين بالاباحة دون الملك نعم لو التزم بترتب احكام الملك عليه اعتبر القصد من حين
التراضي وان قلنا بحصول الملك من حين تلف احد العوضين ففي تعيين زمان القصد صعوبة وكيف كان فالمعاوضة في كلامهم حيث اضافوا اليه العقد لا يشمل الفسخ
ولو كان بقصد الاكتساب نعم لو كان العقد بقصد الاكتساب بان وضع على مال التجارة ثم تفاسخا او ترادا العيب لم ينقطع حول التجارة ثم الشرط المذكور للزكوة في
مال التجارة ثلثة الاول النصاب وقد ادعى عليه اتفاق المسلمين ويدل عليه ان المستفاد من اخبار هذه الزكوة اتحادها مع زكوة النقدين من حيث النصاب والقدر المخرج
وحلول الحول ولا اشك في فادتها ذلك لمن نظر فيها بتامل يسير فلا يصغى الى استشكال صاحب الحدائق في استفادة ذلك من الروايات ودعواه انها مطلقة ومنه
يعلم ان لمال التجارة نصابان الاول اربعين درهما او خمسة دنانير الثاني اعتبار الحول من حين التجارة او قصدها على الخلاف وهو ايضا مما لا خلاف فيه ظاهرا

عدم الاشكال

ويدل عليه صحيحة محمد بن مسلم عن الرجل يوضع عنده الاموال يعمل بها قال اذا حال عليه الحول فليزكها وصحيحة الاخرى كل ما عملت به فعليك فيه الزكوة اذا حال عليه
الحول ولو ظهر في مال التجارة ربح او نماء كالنتاج والثمرة فحكمه حكم السخال في اعتبار حول مستقل لها اذا بلغت النصاب الثاني والاضم الى الاصل عند نقص الحول له
ولا يستانف الحول من حين الضم لما تقدم في حول السخال قال في البيان ونتاج مال التجارة منها على الاقرب لان جزء منها وجه العدم انه ليس باسترباح فلو نقصت
الام فجبره نظر من انه كمال اخر ومن تولده منها ويمكن القول بان الجبر يتفرع على احتسابه من مال التجارة فان قلنا به جبر والا فلا وربما يقال ان وجوب الزكوة في
النتاج والنماء مع انه ليس مما لا يملك بعقد معاوضة يدل على عدم انتقال المال بعد المعاوضة وفيه ما تقدم نعم قد يستشكل في اشتراط حول مستقل للنماء باعتبار
عدم عموم ما دل على اعتبار الحول بحيث يشمل النماء التابع للاصل بتمامه مع عموم قوله كل شيء جر عليك المال فزكه وما ورد من انه اذا ملك مالا في اثناء الحول فعند
تمامه يزكيهما جميعا واستشهد بها في الدروس على استتباع حول الفرع للاصل وفيه ان ما دل على اعتبار الحول انما دل على اعتباره فيما يجب فيه الزكوة كما يظهر من رواية
ابن مسلم فان قلنا بوجوب الزكوة في النماء فلا محيص عن اعتبار الحول والا فلا بد من القول بعدم وجوب الزكوة فيه وقوله كل شيء جر عليك المال وما بعده لا يدل
على حكم الاشكال فيما بعد تقييدهما بادلة الحول كما لا يخفى الثالث وجود راس المال طول الحول فلو نقص منه في اثنائه ولو يوما شيئا ولو يسيرا من جهة انحطاط
السعر لم يجب الزكوة اجماعا كما في المعتبر وعن المنتهى ويدل عليه الاخبار نعم روى انه اذا مضى عليه احوال على النقيصة زكاه لسنة واحدة استحبابا وهل يشترط
في زكوة مال التجارة بقاء عين السلعة طول الحول كما في المالية ام لا يشترط فتثبت الزكوة وان تبدلت اعيان مال التجارة ظاهر المحقق في الشرايع وصريحه في المعتبر ذلك
وهو المحكي عن ظاهر المبسوط والتذكرة والاقوى عدمه لان الاخبار دلت على ثبوت الزكوة فيما يتجر به ويعمل به وفيما يضطرب من الاموال ولا ريب ان ما يعمل به ليس المراد
شخصه لانه يدفعه التاجر الى صاحبه الذي يعامل معه فالمراد الاعم منه ومن بدله فالزكوة في الحقيقة بالمال المتقلب به في التجارة لا بشخص ما اشتراه للتجارة نعم
مورد بعض الروايات ان المتاع الذي بقي حولا ان طلب براس ماله او ازيد ففيه الزكوة وظاهره ان اختصاص المورد سيما الاجل اختصاص مورد السؤال لا يجب تخصيص
العموم **مسئلة** اختلف في تعلق زكوة مال التجارة بالعين او بالقيمة فالمحكي ما يميل على الثاني والفاضلان تبعهما في المعتبر ومحكي التذكرة على الاول
وتبعهم جمع من متاخري المتاخرين والمحكي ان المراد بتعلقها بالعين تعلقها على نحو الزكوة الواجبة بحيث يحدث عند حلول الحول مشاركة الفقراء في العين
فهذا المعنى لا يتمشى على القول باستحباب زكوة مال التجارة وان اريد به ما قدمنا تقويته من ان معنى تعلقها بالعين استحقاق الفقير ان يدفع اليه من المال العدد
خاص فهذا المعنى يتمشى على القول بالاستحباب كما في زكوة المستحبة فيما عدا الغلات من الحبوب مع الاتفاق على تعلقها بالعين وح فاما ان يراد بهذا الاستحقاق
استحقاق دفع جزء من عين مال التجارة لفقير ربع العشر واما ان يراد استحقاق دفع ربع عشر من قيمة العين شبيه استحقاق المجني عليه الدية من قيمة العبد
والديان حقوقهم من تركة الميت فهذه وجوه ثلثة في كيفية التعلق بالعين واما تعلقها بالذمة فهو بمعنى استحقاق الفقراء ما يوازي ربع عشر من مال التجارة
في ذمة المكلف وهذا الوجه ينبغي ان يكون هو الظاهر من الادلة الشاملة في كل الف درهم خمسة وعشرين من عموم زكوة الاموال وما ورد في خصوص مال التجارة من قوله

في الاموال المنقولة بها اذا حال عليها الحول فليزكها فان تزكية المال التي تعلق بها الوجوب في الاموال التسعة والاستحباب في غيرها هو اخراج الزكوة منه او ضمانها باخراج
بدله وكذا ظاهر ما دل على ثبوت الزكوة في مال التجارة فان قوله ليس في مال اليتيم زكوة حتى يعمل به او يتجر به يدل على ان الثابت مع التجارة الظرفية المنفية بدونها واما
وجوه الثلثة في تعلق العين فالاول منها قد عرفت ما يخدشه في الزكوة الواجبة وانه لا يتعلق المتبادر منها من الاخبار والاظهر اخيرهما لان تعلق الزكوة بمال التجارة باعتبار
كونه مالا لا باعتبار عنوانات الشخصية ككونه ثيابا او سمنا او زيتا فالمامور بالاخراج منها هو حصة من المال المقابل لها المعبر عنه بالقيمة التي لابد ان يكون من النقدين
اللذين هما المعيار شرعا وعرفا في معرفة مقدار مالية الاشياء ويدل عليه ما ذكرنا ما ذكرنا من قوله في عدة روايات في كل الف خمسة وعشرون كما يدل على ان في الالف من
عين المال خمسة وعشرين كما في النقدين كذا يدل على ان في الالف الموجود في الامتعة باعتبار تقويمها به خمسة وعشرين من ذلك الالف الموجود فيها الملحوظ باعتبار
التقويم ولا يمكن الجمع بين زكوة التجارة وزكوة النقدين في مدلول هذه الروايات الا بما ذكرنا ودعوى اختصاصها بمال النقدين خلاف الظاهر فان وجوب اخراج ربع
العشر في زكوة التجارة وان كان مجمعا عليه المسلمين الا ان الظاهر استناده الى مثل هذه الروايات ويؤيد ما ذكرنا اعتبار النصاب بالنقدين ويؤيد ما ذكرنا ايضا ان الزكوة
انما يتعلق بما حال عليه الحول وقد عرفت ان الاقوى عدم اشتراط بقاء شخص المتاع طول الحول فالزكوة يتعلق بالقدر المشترك بين اشخاص الامتعة الموجودة
في الحول وليست مشتركة الا من حيث القيمة البالغة نصابا الموجودة في الجميع فالزكوة يتعلق بذلك المشترك الذي اشترط بقائه طول الحول وبلوغه نصابا واعلم ان
ظاهر ما يدل على اعتبار بقاء راس المال طول الحول كما عن المحقق والعلامة ومن تاخر عنهما هو كون الاعتبار في تقويم المتاع بملاحظة بقاء راس المال وعدمه هو
براس المال الذي وقع الابتياع به في اول الحول فان كان مال الاصل نقديا محضا كاحد النقدين فلا حاجة الى تقويمه فلو باع المتاع في الحول بدنانير وكان راس المال
الذي اشترى به دراهم قوم الدنانير بالدراهم في اول الحول لكون راس المال الدراهم صرح بذلك الذي لو كان عرضا قوم بالغالب من النقدين كما في البيان والمدارك
لان المناط في معرفة مقدار مالية الاجناس والتحقيق ان راس المال انما يلاحظ من حيث البقاء في الحول وعدمه بالشيء الذي اشترى به مال التجارة ان لم يكن من
النقدين والا فينبغي تقويم مال التجارة بنقد اخر غير ما اشترى به لا يعرف مبلغ بقاء راس المال وعدمه كما لو كان الثمن مائتي درهم وقوم مال التجارة بعد الحول بالدنانير
في الحول بثلثين دينارا فانه لا يعلم بقاء ما في الدرهم الذي هو راس المال الا بعد تقويم المتاع بالدرهم وتقويمه بالدينار لا يفيد الا اذا رجعنا وقايسنا الدينار
بالدراهم واما معرفة النصاب فالظاهر انه يكفي فيه بلوغ مال التجارة نصابا باعتبار قيمته التي هي احد من الدرهم والدينار فيجب الزكوة اذا بلغه احدهما ولا دخل في ذلك للثمن
الذي اشترى به المتاع نعم لو قلنا بان هذه الزكوة هي زكوة راس المال كما يستفاد من ظاهر بعض الاخبار مثل قوله كل مال عملت به ففيه الزكوة وما ورد في انه ليس في مال
اليتيم زكوة الا ان يتجر به وبحوذلك فالمعتبر حينئذ بلوغ راس المال نصابا ايضا التفصيل بين كون راس المال من احد النقدين فيعتبر هو بنفسه حتى انه لو كان
راس المال مائتي درهم ونحو عشرين دينارا لم يجب في المال الا زكوة الدراهم دون الدنانير وان كان قيمة المتاع المشترى تبلغ اربعمائة درهم لكن الظاهر ان متعلق الزكوة
هو مال التجارة كما يظهر من كلمات الاصحاب دون راس المال والمراد بقوله كل مال عملت به هو المال المتقلب الذي يتحقق وصف العمل به وهو الكلي الباقي الى اخر الحول لا
شخص راس المال ح فاذا اشترى بمائة وثمانين دينارا متاعا يسوى عشرين درهما لكون كل دينار تسعة دراهم حول في الحول من حين التملك للاكتساب هذا ما
خطر في الذهن في اول النظر والمسئلة يحتاج بعد الى تامل **مسئلة** اذا قارض القارض العامل فلا اشكال في وجوب زكوة اصل مال التجارة على المالك
عند اجتماع الشرائط ولا في وجوبها في حصته اذا بلغ النصاب الثاني وحال عليه حول من حين ظهوره وان كان في حصة العامل من مال التجارة على النماء تامل الا ان الظاهر
انه يصدق عليه انه مال ملك بعقد معاوضة لاجل الاكتساب ولو في ضمن الاصل وقصد الاكتساب ولو لم يقصد الاكتساب بالربح عند المعاوضة على
الاصل الظاهر انه لا يقدح بناء على ان زمان تملك العامل زمان ظهوره ولا يحتاج الى معرفة زمان الظهور لتحقق النية عنده بل قصد الاكتساب بالعين في زمان
حصل فيه الربح في نفس الامر كاف نعم لو قلنا ان زمان تملك الربح زمان تملك العين فيما لو كان الربح يعني انه يظهر في ملكه لانه يملكه اذا ظهر ولذا يجوز مصالحة الثمرة
المعلقة بل بيعها بضميمة الموجود مل قيل بجوازها منفردة اربع من عام فيعتبر القصد عند المعاوضة على الاصل بان يقصد التجارة به وبنمائه وهذا
القصد في المتصل يتحقق تبعا واما في المنفصل كالثمرة والنتاج فالاكتفاء بحصول نية الاكتساب عليه كالاكتساب بالاصل غير واضح نعم لو قلنا بعدم اعتبار
مقارنة نية الاكتساب للتملك كما نبه عليه جماعة فلا اشكال ولو لم تكن حصة العامل من الربح فان قلنا ان العامل لا يملك الحصة بل يستحق الاجرة فلا اشكال
في عدم وجوب الزكوة على العامل ووجوبها على المالك لان اجرة العامل ح كالدين عليه لا ينفي الزكوة وان قلنا بتملكه يعني ترتب بعض احكام الملك عليه
كانفاق مقدار حصته بل ينفق عليه اذا اشترى من مال القراض لا الملك الحقيقي ولهذا لا يملك ربح الربح ولا يستحق من ربح ثلثين خمسة ثم ربح عشرين
في مجموع اربعين الا الثلث بمجموع الربح والخمس لا عشرين منه فلا زكوة ايضا اذ لا زكوة الا على مالك وهل يكون على المالك فيه اشكال نشأ من ان الجميع
ملكه ومن انه ممنوع من التصرف فيه لتعلق حق العامل فيها وان قلنا بملكه للحصة حقيقة وان عدم تملك ربح الربح لوقع منها انه يلزم على المالك ان يدفع
بالشرط الذي وقع منهما من استحقاقه حصة خاصة خلاف مقتضى ذلك وهو استحقاق الارتفاع فان قلنا بان المالك موقوف على او القسمة
او الفسخ فلا زكوة ايضا وان قلنا بكون هذا الامر كاشفا عن تملكه عند الظهور فالظاهر ان زكوتها لا يجب على المالك ايضا لانه غير مالك لانه مع الفسخ
للعامل ومع التلف فيفيد وان قلنا بملكه حقيقة بالظهور ففي الزكوة فيها ايضا اشكال من حيث عدم تمامية الملك لتزلزله باحتمال طرو الخسران الموجب

مقابلة

المعاملة به لكون الربح وقاية لراس المال ولو ايضا ان اصالة عدم طرو الخسران لا يرفع التزلزل لان معنى التزلزل هو كونه في مقابل الناقص على تقدير تحقق خسران
وهو المبرء عنه ما لو تاجر به في ذمته بالفضل قطعا وان لم يكن تداركا فعليا قبل الخسران فهو ادون من مال الرهن الا ان يحكم بالوجوب من حيث تسلطه على دفع هذا التزلزل
بالفسخ ونحوه مع ان المانع من وجوب الزكوة هو التزلزل من حيث الحدوث لا من حيث البقاء وهذا لا يمنعه لجواز العقود المملكة للنصاب واشتراطها على رجوع المالك وما
فيه من هذا القبيل فيحكم الشارع بان الخسارة تورد على الربح والتزامها بذلك كما لا اشكال من جهة كونه مالا مشتركا اذ الشركة لا تمنع الزكوة انما الكلام في تحقق الا
بالاخراج من نفس المال وبالاداء من الخارج الظاهر هو الاول لاطلاق الامر بالاخراج ثم الظاهر ان زكوة حصة العامل يحسب من نصيبه لانه من قبيل المؤن اللاحقة
للمال الموضوعة من اصل الربح كان زكوة حصة المالك اذا اخرجها من المال يحسب عليه من الاصل والربح بالنسبة واستقرب المصنف في محكي النهاية انها اذا اخرجت من العين فهي
كالمؤن لا يحتسب **مسئلة** الاقوى كون المسكين اسوء حالا من الفقير وان كان مشاركا للفقير في عدم تملك ما يكفيه فهو من لا يملك شيئا كما في البيان وغيره وما
وفاقا للمحكي عن جماعة من القدماء وجمهور المتأخرين وعن الغنية الاجماع عليه وهو المحكي عن جماعة من اهل اللغة بل عن بعض نسبته الى المشهور بينهم لصحيحة
ابن مسلم عن احدهما ان الفقير الذي لا يسئل الناس والمسكين اجهد منه والذي يسئل وحسنة ابي بصير كالصحيحة وتؤيده ما ذكر ان المسكين من المسكنة وهي الذلة فقد
فيمضي ما الى الحاجة الملحوظة في الفقر يتحقق الذلة الزائدة على اصل الفقر وليس المراد مطلق الذلة بل الذلة من حيث الفقر فحاصله يرجع الى ضربين فهو اخص
من مطلق الفقر خلافا للمحكي عن جماعة فقالوا بالعكس وكون الفقير اسوء حالا لاستدلالهم على ذلك بما لا ينهض حجة ثم ان المحكي عن جماعة التصريح به في الروضة الاجماع
على دخول احدهما في الاخر اذا انفرد وفي البيان بعد ما حكى عن الشيخ والراوندي اتفاقا على دخول احدهما في اطلاق لفظ الآخر ما لفظه فان ارادوا به حقيقة ففيه منع وان ارادوا
على انهما اذا اجتمعا كما في الآية يحتاج الى فصل مميز بينهما انتهى وحاصل ذيل كلامه انهم اذا اتفقوا في ثبوت المميز مع اجتماعهما في الذكر فلبس في صورة الانفراد بما يوجب
ارادة القدر المشترك من كل منهما اذا اطلق وقد يستشكل في كفارات لو اوصى لجزاء اطعام الفقراء عن المساكين اذا لم نقل بان الفقير اسوء حالا او كذا في الوصية
واخذا في الايضاح ومحكي جامع المقاصد في الوصية على التداخل لم يرجح في وصية التدوين شيئا الا ان الظاهر المستفاد من الاخبار ومما ادعي عليه الاجماع انكار
في شمول لفظ الفقير للمسكين فيما اطلق وكذا الظاهر ان المسكين اذا اطلق فيراد به ما يراد بالفقير نعم اذا اجتمع مع الفقير فيراد به الذليل بل الزائد على
الفقير به يصير **مسئلة** المشهور بل المحكي عن عامة اصحابنا عدا نادر ان الفقير من لا يقدر على مؤنة سنة له ولعياله الواجبي النفقة فهنا مسائل ثلث الاولى
ان لا يكون له قوت السنة ويدل على جواز اخذه الزكوة منطوق الرواية المحكية عن المقنعة من رواية يونس بن عمار قال سمعت الصادق يقول يحرم الزكوة على من عنده
قوت السنة وليس بحجر بمفهوم الوصف لو وقع الوصف في مقام التحديد المناسب لان يكون جامعا مانعا ويدل عليه نحو ما سيجيء من الاخبار الدالة على جواز الاخذ لمن له
راس مال لا يحصل كفاية سنة وقد خالف هنا من قال بحرمة الزكوة على من ملك احد النصب في النقدين او قيمته ومستنده ضعيف وهو نادر الثانية ان يكون عنده
قوت سنة واحدة وان لم يملك ازيد من ذلك ولا يقدر على تحصيله كان وجب لفقير اعطاء من الزكوة ما يكفيه لسنة لا غير ويدل على تحريم اخذه للزكوة منطوق
الرواية المتقدمة التعليل في المحكي عن العلل بطريق حسن بابن هاشم الى صفوان بن يحيى عن علي بن اسماعيل قال سئلت ابا الحسن عن السائل وعنده قوت يوم ايحل
له ان يسئل ولو اعطي شيئا من قبل ان يسئل يحل له ان يقبله قال ياخذ وعنده قوت شهر ما يكفيه لسنة لانها انما هي من سنة الى سنة فان ظاهرها ان العلة في جواز
اخذ كفاية السنة انه لو منع من ذلك يبقى محتاجا في بعض السنة مدل على ان من عنده كفاية السنة لا يجوز له ان ياخذ ونحوها حسنة اخرى بابن هاشم محكية
من معاني الاخبار عن ابي جعفر قال قال رسول الله لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي ولا لمحترف ولا لقوي قلنا ما معنا هذا قال لا يحل له ان ياخذها وهو يقدر على
ما يكف نفسه عنها فان واجد مؤنة السنة قادر على ذلك اذ ليس المراد المقتدر على التكفف عن زكوة السنين المستقبلة والمحكية عن السرائر عن مشيخة ابن محبوب
عن ابي ايوب عن سماعة قال سئلته عن ابي عبدالله عن الرجل يكون عنده المعدة للحرب هو محتاج ايبيعها وينفقها على عياله ثم ان المخالف في هذه المسئلة غير معروف
عليه صلى ما عدا ما نسب في المفاتيح الى ظاهر عبارة المبسوط بان الفقير من لم يكن قادرا على كفاية مؤنة ومؤنة من يلزم كفايته على الدوام حيث ان ظاهر العبارة
عدم ارتفاع الفقر بان يملك مؤنة سنة واحدة لكن الظاهر رجوع هذا القول الى القول المشهور اذ لا جعل في المختلف المراد بالدوام السنة واحتمل غيره والمدد رجوع القيد
الى قوله من يلزمه كفايته وعلى تقدير الظهور فهو قول ضعيف الثالثة ان يكون له ما يكفيه لسنة الا ان شغله الاكتساب بها فيكون ما في يده نقدا او غيره الواقي بمؤنة
سنة بمنزلة الآلة لصنعته وحرفته والظاهر ايضا جواز اخذه للزكوة ايضا على المشهور بل في الرياض انه لم يجد فيه خلافا ومن الاردبيلي نسبته الى صريح الاصحاب
للاخبار المستفيضة منها المحكية عن الفقيه باسناده عن ابي بصير قال سئلت ابا عبدالله عن رجل له ثمان مائة درهم وهو رجل خفاف وله عيال كثير اله ان ياخذ
من الزكوة قال يا ابا محمد ايربح في دراهمه ما يقوت به عياله ويفضل قلت نعم قال كم يفضل قلت لا ادري قال ان كان يفضل من القوت مقدار نصف القوت فلا
ياخذ الزكوة وان كان اقل من نصف القوت اخذ الزكوة قال قلت فعليه في ماله زكوة يلزمه قال بلى قلت كيف يصنع قال يوسع بها على عياله في طعامهم وشرابهم
وكسوتهم ويبقى منها شيئا يناوله غيره وما اخذ من الزكوة فضه على عياله حتى يلحقهم بالناس وموثقة سماعة قال سئلت ابا عبدالله عن الزكوة هل تصلح
لصاحب الدار والخادم فقال نعم الا ان يكون داره دار غلة فيخرج له من غلتها دراهم يكفيه له ولعياله فان لم تكن الغلة تكفيه لنفسه ولعياله في طعامهم وكسوتهم
وحاجتهم من غير اسراف فقد حلت له الزكوة وان كانت غلتها تكفيهم فلا وعن الكافي عن علي عن ابيه عن اسمعيل عن عبد العزيز عن ابيه قال دخلت انا وابو بصير على ابي

عبدالله فقال له ابو بصير ان لنا صديقا الى ان قال ان العباس بن الوليد بن صبيح لدار تسوى اربعة الاف ولها جارية وله غلام يستقي على الجمل كل يوم ما بين الدرهمين الى اربعة
سوى علف الجمل وله عيال اله ان ياخذ من الزكوة قال نعم قال وله هذه العروض قال يا ابا محمد فتامرني ان امره ببيع داره وهي عزه ومسقط راسه ويبيع خادمه الذي يقيه الحر
والبرد ويصون وجهه ووجه عياله او امره ان يبيع غلامه وجمله وهو معيشته وقوته بل ياخذ الزكوة هي له حلال ولا يبيع غلامه ولا جمله وصحيحة معاوية بن وهب قال سئلت ابا عبدالله
عن الرجل يكون له ثلثمائة او اربعمائة وله عيال يحترف بها فلا يصيب نفقته فيها ايكتسب فياكلها ولا ياخذ الزكوة او ياخذ الزكوة قال لا بل ينظر الى فضلها فيقوت بها نفسه
ومن وسعه ذلك من عياله وياخذ البقية من الزكوة ويتصرف بهذه لا ينفقها ولا يبعد ان يكون متن الروايتين وياخذ للبقية من الزكوة اي لبقية عياله الذين لا يسعهم فضل
ما له كما في رواية هرون بن حمزة حيث قال فلينظر ما يستفضل منها فليأكل هو ومن يسعه ذلك وليأخذ لمن لم يسعه من عياله فلا حاجة على المطلب نظر فيما تقدم لاخبار
المعتضدة بالشهرة غنى عنها ثم ان ظاهر الاخبار المتقدمة على ما صرح به بعض وحكاه عن غيره هو اعتبار الاستنماء الفعلي في المال المستثنى من الكفاية لا مجرد قابليته
لاستثنا من كان له مال لا يشتغل بها ويكفيها لسنة فلا يحل له الزكوة كما هو ظاهر الاخبار المتقدمة في المسئلة الثانية ومن كان يشتغل بها ويتجر بها حلت له الا
اذا لم يكفيه الربح وكذا الات الصنايع مستثنى لمن يصنع بها دون من لا يصنع بل وكذلك دار الغلة او ابنى على سكناها او اسكانها من غير اجرة بحيث لا يكون نماء
على استثنائها ثم المراد عدم كفاية الربح لاجل قلة راس المال وعدم ترتب ازيد من ذلك الربح عليه بحسب العادة والا فلو فرضنا انه يملك لو كان اتفق في بعض السنين
عدم كفاية ربحها بمؤنة اللائقة بحاله فالظاهر مثل هنا فيه وكذا الضيعة التي قد يتفق قصور ربحها عن المؤنة اللائقة لكن باع منها شيئا وانفقه كان الباقي يحصل منه
عادة لولا المعارض ما يكفيه ولو جعل المدار على صدق الغني عرفا كان اوجه ثم ان المستفاد من الاخبار المتقدمة وغيرها وكذا الفتاوى المعروفة ان القدرة على التكسب لما
له ولعياله يخرج من الفقر خلافا للمحكي عن الخلاف من انه نسب الى اصحابنا القول بجواز اخذ الزكوة له ويرده الاخبار المستفيضة المعتضدة بالشهرة وحكاية الاجماع
عن الناصريات والخلاف وغيرهما وربما يقال باعتبار التكسب فعلا بملك الحرفة والصنعة والظاهر ان المعتبر القدرة على التكسب اللائق بحاله قوة وضعفا فلا عبرة بما
فيه مشقة شديدة ولا يتحمله عادة لادلة نفي العسر والحرج ومنها يعلم اعتبار كونه لائقا بحاله لان اكتساب غير حرج جدا فهو كما في المهذب البارع اصعب من تكلفه
ببيع خادمه وخدمة نفسه وبيع فرسه الركوب والمشي ويدل على ذلك ما تقدم في رواية ابي بصير مع تعليل عدم بيع الدار بانه عزه وبيع الخادم بانه يقيه الحر والبرد
ويصون وجهه ووجه عياله الى غير ذلك مثل ما دل على كراهة اعلام المؤمن المرتفع بكون المدفوع زكوة معللا بقوله لا تذل المؤمن فان منع المؤمن من الزكوة
والجائه الى ما لا يليق به من المكاسب اشد اذلالا في المعتبر من الصنعة والاحتراف ما يوثق عادة بحصول المؤنة منه مثل اجارة النفس للعبادات لا يبعد من الا
اطمأن عادة بحصولها له عند الاحتياج ولو ترك المحترف الحرفة فاحتاج في زمان لا يقدر عليها كما لو ترك العمل نهارا فاحتاج ليلا او كما لو ترك البناء في الصيف
واحتاج في الشتاء مع عدم حصول ذلك العمل له فيه اشكال من صدق الفقير عليه وانه لا يقدر في الحال على ما يكف به نفسه عن الزكوة فيعمه ادلة جواز الاخذ ومن صدق
المحترف وذي المرة السوي عليه فيشمله ادلة المنع وهو الاقوى لانه معلومية صدق الفقير عليه والا لصدق على المحجوب الغني ولم يجعل ابن السبيل قسيما للفقير في الكتاب
والسنة نعم لا باس بالصرف اليه من سهم سبيل الله لكنه لا انصاف انه لو لم ينعقد الاجماع على الخلاف قوى القول بجواز الدفع الى كل محتاج في الحاجة وان كان
عرض له في زمان يسير لو بسط احتياجا كما هو مقتضى بل ربما اختار بعض مشايخنا المعاصرين اعتبار التكسب فعلا في تحقق الغنى فيعطى القادر على الحرفة والصنعة
اذا لم يشتغل بها فعلا باختياره وان كان حين الاعطاء قادرا لكنه خلاف ظاهر النصوص والفتاوى وان كان ظاهر بعض العبارات ربما يوهم اعتبار الفعلية وقد
استفاضت النصوص انه لا يحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي وان كان في بعض الاخبار ان ذيله ليس من قول رسول الله لكن الظاهر انه غير واحد ان المراد عدم
الحاجة لعدم دخوله في الغني مع انه لا دلالة في ذلك على شيء وعلى اي تقدير فلا اشكال في حرمة الاخذ حال القدرة على التكسب لا اذا ترك التكسب للاشتغال
بامر واجب ولو كفاية كتحصيل علم ويحتمل تعيين الواجب لكفاية في حق من لا يحتاج الى الكسب لان المحتاج اليه مشغول الذمة بالجميع ولو كان طلب العلم مما يجب
في حق الطالب فالظاهر انه لا يسوغ ترك التكسب كما في سائر المستحبات الصلاة فيه والمحترف والقادر على ما يكف به نفسه عن الزكوة والاذن في طلب العلم بل الامر الاستحبابي
به لا يوجب الاذن في ترك التكسب بل طلب ترك المستلزم لجواز اخذ الزكوة كما صرح به بعض مشايخنا المعاصرين اذ بعد عموم تحريم الزكوة على القادر على التكسب
يصير واجبا لاجل حفظ نفسه وعياله فلا يزاحمه استحباب ذلك لان المستحب لا يزاحم الواجب اجماعا وادعاء ان تسلم حرمة الاخذ المستلزم لوجوب التكسب مبني على
تقدم ادلتها على ادلة استحباب ذلك المستحب لم لا يجوز العكس مدفوعة اجمالا بان المقرر في محله ان استحباب المستحب لعموم دليله لا يزاحم عموم وجوب الواجب
لان وجوب الشيء يدل على وجوب مقدمته ولو كانت المقدمة في نفسها متصفة بالاذن في تركه فوجوب الشيء مقدمة لا يرتفع بسبب الحكم الذاتي واستحباب
الذاتي والا لم يجب شيء من ذلك المقدمة اصلا لانه في ذاته اتصف بحرمة لم يتصف بالوجوب بناء على تقدم الحرمة على الوجوب ولو لم يتقدمها فهي كالاحكام
الثلثة الباقية يعارض بدليلها دليل وجوب ذي المقدمة فلا يبقى مورد لوجوب المقدمة الا المقدمة الواجبة في ذاتها ولا يخفى ما فيه وتمام الكلام في محله ولو
لم يعلم صنعة فالظاهر وجوب التعلم وكذا يصدق عليه انه لا يقدر على ما يكفه به نفسه لان المتبادر القدرة القريبة مع انه قلما يخلو فقير من القوة البعيدة للتكسب ولو
الكسب عن مؤنة السنة فلا شبهة في جواز اخذ التتمة بقدر ما نقص ولا في عدم جواز اخذ الزائد بعد اخذ التتمة وانما الكلام في جواز اخذ الزائد عن التتمة ابتداء والا
من عموم جواز اخذ الزكوة سيما المطلق منها حتى يحصل تغنيه بناء على حمله على الغنا العرفي وهو تملك ما فوق مؤنة السنة ولا يقدر على اربعتها ومن ان الزكوة

لهم منها قوت سنة حيث انها من سنة الى سنة ويدل عليه قوله في صحيحة معاوية بن وهب المتقدمة ويأخذ البقية من الزكوة وقوله
انما وضعت قوتا للفقراء وظاهرها ... الاعطاء حتى الغنى لا بد له على المطلق اذ لا يبعد ان يراد بها اغنائه بالدفع الواحد حتى لا يقع
في روايتي العلل المتقدمة انه يأخذ وعنده قوت شهر ما يكفيه لسنته وما ورد من الامر بالاعطاء حتى الغنى ... في المسئلة بجواز اعطاء غير المكتسب
المؤمن في الطلب للزكوة ثانيا او يتوهم في هذه السنة الى الجواز اعطاء جميع الزكوات لفقير واحد دفعة ظاهر لكن الانصاف انه لو قلنا في المسئلة بجواز اعطاء غير المكتسب
زائدا على مؤنة سنته كما هو المشهور بل حكى عليه الاجماع من غير واحد مستدلين بان اخبار الاغنياء لم يكن فرق بينه وبين المكتسب القاصر كسبه الا ان يفرق بينهما بان اغنائه سنتين او
ثلث سنين لا ينافي كون الزكوة موضوعة لقوت الفقراء اذ لا فرق في نظر الشارع بين اعطائه مؤنة السنة الثانية في السنة الاولى او في نفس السنة الثانية بل مقتضى كونها
موضوعة قوتا ومؤنة لهم على العرف فاذا دخل الشخص في موضوع الفقير لا فرق بين اعطائه في كل سنة مؤنة تلك السنة وبين اعطائه في سنة مؤنتها ومؤنة ما بعدها من السنين
بخلاف المكتسب فان فتح باب اعطاء الزائد يوجب جواز ان يأخذ ما يغنيه عن كسبه ودعوى كون ما يقع اليه مقابلا بتتمة سنوات متعلقة لئلا يلزمها انها مجرد احتساب لا بوجه
تأثير في امتناع الشخص من مال الفقراء بمقدار ما فيه من الغنى فان مقتضى وضع الزكوة قوتا للفقراء عدم جواز ان يصرف الغني منه بمقدار ما فيه من الغنى ولان منذلك عدم جواز
من فيه مقدار من الغنى الا بمقدار الحاجة ولا يكون الا بان يأخذ اكثر من تتمة سنة اذ لو اخذ تتمة سنتين فلا يجبر على التكسب في بقية السنة الثانية لئلا يرجع الى اخذ الزكوة
لها الكن الظاهر ان المجوزين لا يلتزمون بهذا فالخصم منعهم عن الصرف في قوت الفقراء ما زاد من مقدار فقره في منعهم عن ازيد من تتمة سنة واحدة حتى تشتغل في كل سنة لبعضها
ويأخذ الزكوة للباقي ويمكن ان يكون نظر الشهيد في البيان الى هذا حيث حمل اخبار الاغنياء على غير المكتسب والى هذا ينظر في المدارك وغيره بان الحمل فرع الشاهد وقد عرفت ان
الشاهد قائم على وضع الزكوة لقوت المحتاجين ثم مقتضى ما ذكرنا اختصاص الحكم بوجوب الاقتصار على التتمة الذي الكسب القاصر والصنعة والبضاعة القاصرتين واما من كان
عنده فعلا ما يكفيه لبعض سنته فالظاهر جواز اخذه الزائد عن التتمة وقد صرح في المدارك والكفاية بان ظاهر جماعة اختصاص النزاع في جواز الزيادة على التتمة بذي الكسب القاصر
ثم حكيا عن المنتهى كلاما يشعر بعموم الخلاف **مسئلة** لو ادعى الفقر فالمعروف قبول قوله لاصالة عدم المال في بعض الفروض ولاصالة الصحة في دعوى المسلم بل اصالة
العدالة فيه ولان مطالبته بالبينة او اليمين اذلال للمؤمن منهي عنه ولانه ادعى استحقاق شيء لا ينكره عليه غيره فيشبه مسئلة الكيس المحكوم بانه لمن ادعاه ولعموم
ما دل على وجوب تصديق المؤمن مثل الخبر الوارد في قوله تعالى ويؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين وما ورد ان المؤمن وحده حجة ولتعذر اقامة البينة عليه فيشمله
ما يستفاد منه سماع دعوى يتعذر اقامة البينة عليها كما يرشد اليه قوله في المرئة المدعية لكونها بلا زوج ارايت لو كلفتها البينة تجد بين لابتيها من يشهد ان ليس لها زوج
والزوم الحرج لو كلف الفقير الاثبات والاستمرار السيرة على ذلك ولما يستفاد مما ورد فيمن امكن جارية للبيع حيث وطئه يباع ويوخذ ثمنها وينادي على الحجر الاهل منقطع
ومن تعلق ضمنا وقطع عليه فلبات فلان وامر ان يعطى فلان ... ينفذ من الحاجة فان الظاهر منها من حيث ورودها مقام الحاجة هو الاكتفاء بدعوى الاحتياج
ولرواية تميم ابي الحسن عن الحسين ... لا احل لصدقة الا لذي دين موجع او غرم مقطع او فقر مدقع فهل منهن حدها قال نعم فاعطيا ونحوها المروي في الصحيح
عن عامر بن خداعة قال جاء رجل الى ابي عبد الله فقال له يا ابا عبد الله قرض لي مبتدرة فقال ابو عبد الله الى غلة تدرك قال لا والله قال الى تجارة تؤب قال لا والله
قال فعقدة تباع قال لا والله فقال ابو عبد الله فانت ممن جعل الله له في اموالنا حقا فدعى بكيس فيه دراهم وفي اكثر هذه الوجوه نظر لمنع كون اصالة الصحة موجبة لاثبات
الموضوع الذي تعلق به تكليف الغير اعني المخاطب بالغنى المنهي عن صرف حصة الفقراء المشاركين له في المال الى غيرهم واصالة العدالة ممنوعة ومغايرة المسئلة مع مسئلة
الكيس واضحة لو تعلقت اقامة البينة بل تعسرها ممنوعة ولذا يكلف مدعي الاعسار بالاثبات اذا علم له اصل مال وادلة الحكم واردة في بيان المصرف مع انه في بعضها فاذا اوتيك
يعني الزوار المنقطعين فاسئل عنهم واعطهم وهو صريح في عدم جواز الاعطاء بدون الفحص واما الروايتان فهما قضيتان لا عموم لها لاحتمال حصول العلم او الظن
للمعصوم بقول الشخص فالعمدة هو لزوم الحرج وما ورد في تصديق المؤمن حيث امر الامام بتصديق المؤمن مستشهدا لذلك بقوله تعالى يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين
وربما يضعف وجوب البينة واليمين بوجه جعله في الحدائق امتن الوجوه وانظرها واوجهها واحسنها وهو ان مورد ادلتهما هي الدعاوي لانه المتبادر من قوله البينة على المدعي
واليمين على من انكر وفيها ولان الاستدلال ليس بتلك الادلة الواردة في بيان ما يطالب به كل من المتخاصمين وفيما يتسلط به المدعي على المنكر وما به يرفع المنكر
تسلط المدعى عليه والمقصود فيما نحن فيه ان ثبوت الفقر للشخص على وجه يجوز للمكلف دفع الزكوة اليه موقوف على قيام البينة وان لم يقع منه دعوى وان دعواه
بنفسه لا يجدي في اثبات الموضوع كما يجدي البينة فالكلام في طريق اثبات هذا الموضوع كالكلام في البينة وانه هل يثبت بالبينة ام لا فلا اختصاص لادلة البينة بمورد
الخصومة لا يضر بما نحن فيه ولذا لو كان الشخص صغيرا او غير مدع للفقر لم يدفع اليه الا بالبينة الا ان نقول بمجرد كفاية المظنة كما هو الاقوى لتعذر قيام البينة
غالبا فيقوى ما عن الحدائق من انه كثيرا من الفقراء والا فمقتضى قاعدة وجوب الاقتصار على البينة واما تصديقه باليمين كما حكى عن الشيخ في مراده على ما لم يظهر وجه لان
المعروف من موارد اليمين هو ما يتوقف قطع الخصومة عليه ولذلك لا يمين في حد مع انك قد عرفت ان الكلام في المقام هو في حجية قول الفقير وانه بنفسه من الطرق
الظاهرية للموضوع ام لا في سماع دعواه لان الدعوى ليس مما يلتزم بها المنكر على فرض اقراره بها حتى يسمع ويطالب المدعي بما يثبت به دعواه من البينة او اليمين
بل الحقيقة دعوى ليست في مقابل المكلف بالزكوة الثالث في فقره بل هو اشبه شيء بدعوى الامام العدالة او الفقيه الاجتهاد او الشاهد على شيء غير متنازع فيه
كالنجاسة والقبلة والوقت ونحوها العدالة فانه لا معنى لليمين في جميع ذلك نعم يمكن ان يقال ان المراد من اعتبار اليمين هو انه وان لم يكن لنا دليل على وجوب تصديق
المخبر مطلقا الا انه يصدق الحالف مطلقا لعموم ما دل على انه من حلف لكم بالله فصدقوه ومن حلف له بالله فلم يرض به فليس من الله في شيء الى غير ذلك من الادلة على وجوب

تصديق الحالف حتى انه لا يعتبر البينة بعد ذلك فيكون الحلف طريقا الى ثبوت الموضوع وان لم يكن اخبار المخبر بنفسه دليلا الا ان اليمين يتوجه لاثبات الدعوى لكن
هذا لا يتم والا لثبت كثير مما يتأمل في ثبوته بقول مخبر مدع او غير مدع بمجرد حلفه فيكون قد ثبت حجية قول الحالف وان لم يثبت حجية قول المخبر وهي ممنوعة بانا عظيما كما
معروف الاسناد عند الفقهاء فالظاهر ان المراد بالحلف في هذه الروايات ولو بملاحظة ظاهر الاستحقاق في قوله لكم هو الحلف الذي يستحق عليه فيختص بمقام المخاصمة
ثم انه لو كان مدعي الفقر عادلا فالظاهر قبول قوله لحجيته افادة الظن لان حجيته في مثل المقام مما لا ريب فيه وان لم يفد الظن ففيها اشكال ولا يبعد ان يكون الاحتياط
في توكيل العادل في صرف الزكوة الى مستحقها وان كان هو بنفسه مستحقا في علمه ثم ان الظاهر انه لا يجب في دفع المال الى الفقير مقرونا بما يوجب علمه بانه زكوة بل يكفي قصد
ذلك عند الدفع اجماعا على الظاهر كما يظهر من محكي التذكرة والحدائق ولرواية ابي بصير الحسنة قيل وكالصحيحة الرجل من اصحابنا يستحيي ان يأخذ من الزكوة فاعطيه
من الزكوة ولا اسمي له انها من الزكوة قال اعطه ولا تسم له ولا تذل المؤمن ويستفاد منها حينئذ مؤيدها من يستحيي من اخذ الزكوة وانه لا يأخذ اذا علم انه زكوة جواز
الدفع وان كان مقرونا بما يجهل الفقير انها ليست زكوة ولو نصب الدافع قرينة على انها ليست زكوة بحيث يكون اعتقاد المستحيي من اخذ الزكوة مستندا الى ما صنعه
الدافع من القول والفعل فالمعروف الجواز بالصورة الاولى بل عن التذكرة الاجماع عليه والانصاف ان الرواية لا تدل على الجواز لانها انما دلت على الرخصة
في عدم الاعلام لا في الاعلام بكونها من غير الزكوة لكن العمومات التي يستفاد منها حصول تصرف الزكوة الى الفقراء كافية في المقام مضافا الى الاطلاق ولكن في موثقة عمار
فاما هي وصلت الى الفقير فهي بمنزلة ماله يصنع بها ما يشاء ويؤيد ذلك الاذن في اعطاء الاباء والشراء لهم ببقيتها ما يحتاجون من غير توقف على قبض وليهم بعنوان
انها زكوة فيتوجه جعل الشارع للمكلف المزكي ولاية في ذلك تكلف واضح ويؤيده ايضا ما ورد من المقاصة بها من دين الحي والميت وقضاء دين الميت من الزكوة
هذا مضافا الى ما ورد من ان الزكوة بمنزلة الدين وانما فرق بينهما بوجوب نية التعيين والتقرب من جهة الدافع واما من طرف القابض فلا نعم في حسنة ابن مسلم
بابن هاشم قلت لابي جعفر الرجل يكون محتاجا فنبعث اليه بالصدقة فلا يقبلها على وجه الصدقة يأخذه من ذلك ذمام واستحياء وانقباض افنعطيها اياه على غير ذلك
الوجه وهي منا صدقة فقال لا اذا كانت الزكوة فله ان يقبلها فان لم يقبلها على وجه الزكوة فلا تعطها اياه ولا ينبغي له ان يستحيي مما فرض الله عز وجل انما هي فريضة الله
فلا يستحيي منها لكن الانصاف ان قوله لا تعطها اياه ليس صريحا في عدم احتساب الزكوة لو اعطيها وانما يدل على عدم جواز الاعطاء او كراهته ليتنزه عن ستمه اخذ
الزكوة والتنزه عنها الراجع الى الاستنكاف عما رضي الله له وعدم الرضا بما قسم الله فلا ينافي مورد الرواية السابقة وهو الاستحياء عن الاخذ مع تصريح الدافع وتلويحا بانها
زكوة وان لم يترفع عن اخذها لزكوة الواقعية اذا علم بها وبالجملة فمورد الرواية الثانية من يرد الزكوة اذا علم انها زكوة ومورد الاولى ولو بقرينة السؤال عن جواز
ترك التصريح لها بانها زكوة هو الاستحياء عن اخذها عند تصريح الدافع فيمكن حمل الثانية على الكراهة ورجحان العدول الى غيرها من حيث لا تعارض لعمومها ولا يعارض
ما صرح به غير واحد وادعى عليه في محكي التذكرة انه لا يعرف فيه خلافا من استحباب ايصالها بعنوان الهدية الى المستحيي من طلبها بل من اخذها بصورة الزكوة لكونها ذلة
مذلة عند الناس وان لم يترفع نفسه عنها ولم يمتنع عنها بمجرد الاطلاع عليها ويؤيده ما ورد من دفع صدقات الانعام الى المتجملين من الفقراء معللا بانهم يستحيون من اخذ
صدقات الاموال ولقد احسن المحقق في المعتبر التعبير عن مورد هذه المسئلة بمن يستحيي من طلبها فيتوصل الى مواصلته بكذلك ابو بصير ابنه ثم ان تحصيل صور
المسئلة خمس احدها ان يدفعها الدافع على وجه الزكوة على وجه التصريح والاعلام ويأخذها القابض كذلك ولا اشكال فيه الثانية ان يدفعها الدافع على قصد الزكوة
من غير اعلام له بانها زكوة ويأخذها القابض عالما بانها زكوة ولا اشكال فيها ايضا الثالثة ان يدفعها على قصد الزكوة بعنوان الصلة والهدية ويأخذها القابض على
وجه الزكوة ولا اشكال فيها ولا في استحبابها من جهة استحياء الفقير المتجمل من ان يطلع عليه احد لكونه يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف الرابعة الصورة بحالها
ولكن يأخذها القابض بعنوان الذي دفع اليه فان كان ممن لا يمتنع منها اذا اطلع على كونها زكوة فمقتضى عموم الحول بناء على ان قبض الزكوة ليس كالقبول اللفظي
للعقود يعتبر فيه المطابقة للايجاب الحاصل بالدفع بل المقصود قبول تملكه على اي نحو كان ليستحق المعطي امتثال الاوامر بالايصال والدفع والصرف وان امتنع اذا اطلع
كونها زكوة فهذا هو الذي دلت الحسنة على النهي عن اعطائها فان حملنا النهي على كراهة الدفع اليه او على خروجه عن الاستحقاق لاجل الاستنكاف عما رضي الله له كما ورد
ان تارك الزكوة وقد وجبت له كمانعها وقد وجبت عليه فيخرج عن العدالة او على كون النهي تعبدا لحكمة هو ان ذلك الشخص لعله تعزله عن الاستنكاف ويرضى بما قسم الله
له او للعقوبة على الصفة المذكورة فوجه الجمع بين الحسنة وبين العمومات على هذه الوجوه ولو خليناها على ما يظهر منها سيما قوله فان لم يقبلها على وجه الزكوة
انه يعتبر في قبض الزكوة قبولها على انه زكوة اشكل الامر في هذا القسم من الصور الرابعة بل القسم الاول منها لان المفروض منزلة الفقير في وقوع القبول على غير وجه
الصدقة فلو امكن الفرق بينهما بان القابض في القسم الاول حيث انه لا يأبى عن اخذ الصدقة انما يقصد قبض المدفوع اليه على وجه مطلق التمليك وان تصرح الدافع
بكونها هدية لكن الغالب وجود احتمال الصدقة بل الظاهر انه مع هذا فهو يقصد التملك المطلق وهذا لا يقدح في اعتبار مطابقة القبول لو فرض القول به في الزكوة
بخلاف القابض في القسم الثاني فانه يقصد التملك الخاص المقابل للتملك على وجه الزكوة الخامسة ان يدفعها في مال الفقير من غير اطلاع الفقير ومقتضى بعض ما
يستفاد منه ان المقصود الوصول الى المستحق وما دل على انها بمنزلة الدين هو الجواز الا انه يشكل من جهة عدم تملك الفقير له من غير احتياج فلو تلف فهو مال المالك
وان اتلفه اجنبي فعليه الضمان ويبقى في عهدة الزكوة وان اتلفه الفقير فيشترط مقارنة النية له لتملك الفقير او وكيله فان تحقق فهو والا كان كتسليط الغير على
الاتلاف ماله بالغرور فلا يستحق عليه عوضا **مسئلة** لو دفع زكوته الى شخص فبان انه غني فالكلام تارة يقع في حكم الاخذ وتارة في حكم الدافع اما الاخذ

فان كان عالما بكونها فهو محرم عليه ضامن له برده مع بقائه وقيمته مع تلفه لان التملك تمام متوقع على المال بعنوان كونها زكوة وعلى الاخذ بعنوان انه فقير والمفروض ظهور فساد هذا التمليك المقيد فيشبه العقد الفاسد الذي لا يبيح الاذن المتحقق في ضمنه وكذا الكلام في كل باخذ او تمليك تعلق بمال وشخص مقيد اصيحا او بالحيثية التقييدية انتفى عن موضوعه ولو بحكم الشرع وكيف كان فلا اشكال في اصل المسئلة جزئيا انما كان جاهلا بحكمه وكان الدافع عالما وان الفرض لا يتحقق الجهل الحكمي لانه تقصير من الجاهل ومورده في الجهل الموضوعي لتلبيس القابض عليه **وان كان جاهلا** بكونها زكوة فان كانت العين باقية وجب ردها وما ينبعها ولا فرق بين كون الدافع ممن يجوز له الرجوع في هبته وعدمه لان الهبة عنوان اخر والكلام هنا في ان الاخذ لا يملك المدفوع ولو مع الجهل الا انه هل يجوز الرجوع بعد تملكه ام لا كيف ولو سلم التملك فلا ريب في جواز الرجوع لتحقق قصد القربة والثواب في الهبة فلا يجوز الرجوع فيه مطلقا من غير تفصيل فيه بين ادرار الواهب ثم صرح في المعتبر كما عن المنتهى بعدم الارتجاع مستدلا في الاول بان الظاهر انه صلة او في محكى الثاني بان الدفع محتمل للوجوب والتطوع وفيهما نظر لان الكلام في حكم المال المدفوع بعد فرض تحقق كون دفعه على وجه الصدقة الواجبة التي لا يستحقها القابض ولا ريب ان دفع المالك الى الشخص على وجه واحد في صورتي علم القابض وجهله فلا حكم بالارتجاع مع العلم فلا وجه لنفيه مع الجهل نعم لو ادعى القابض الجاهل انها كانت صدقة او هبة لازمة وادعى الدافع كونها زكوة وان دفعها فاسدة فهي مسئلة اخرى غير مسئلة المال المدفوع الى غير المستحق الجامعة لعلم القابض واعترافه بما يدعيه الدافع نعم نعتبر في تلك المسئلة بتقديم قول القابض لانه يدعي الصحة والدافع يدعي الفساد مع امكان ان يقال بتقديم قول الدافع لانه اعرف بنيته بل هو المتعين اذا لم يكن القابض منكرا لما يدعيه الدافع بل كان شاكيا فيتبع تكليفه في وجوب تصديق الدافع وعدمه فان الظاهر انه مكلف بتصديق الدافع لانه اخبر المقام الثاني حكم الدافع من حيث الضمان للمال اذا تعذر ارتجاع المدفوع فنقول ان كان الدافع هو الامام او نائبه الخاص او العام او وكيلهم فالظاهر عدم الضمان للاصل البرائة وكونهم نائبين من المالك الحقيقي ومن طرف الفقراء فهذا الدفع الخاص لا يترتب على التلف الحاصل من دون تفريط منهم ضمان مع ان الضمان لو كان ففي بيت مال المسلمين فيكون الغرامة ايضا في مال الفقراء فاي حاصل وحكم الغرم كالمغرم بما دونه في نفسه الى من يحتمل ان يظهر عدم استحقاقه والاجود الاستناد على الاجماع كما يظهر من العلامة هذا كله بالنسبة الى الدافع اما المالك فلا اشكال في برائة نفسه من الزكوة لا حينها الحال وكيلهم فبرئت ذمته ولو كان الدافع هو المالك ففي اجزائه اقوال ثالثها التفصيل بين ما اذا اجتهد فاعطى وبين ما اذا اعطى اعتمادا على مجرد دعوى الفقر واشباه المال والاقوى هو عدم الاجزاء وفاقا للمحكي عن المفيد والحلبي لاصالة اشتغال الذمة وعموم ما دل على انها كالدين مضافا الى مقتضى قاعدة الشركة في العين على ان من الزكوة في غير موضعه بمنزلة العدم وما دل على وجوب اعادة المخالف زكوته معللا بانه لم يضعها في موضعها مضافا الى خصوص مرسلة الحسين بن عثمان عمن ذكره عن ابي عبد الله في الرجل يعطي زكوة ماله رجلا يرى انه معسر فوجده موسرا قال لا تجزي عنه لكن في حسنة حرير بن هاشم المحكية عن الكافي عن ابي عبد الله في حديث قال قلت له رجل ادى زكوته الى غير اهلها زمانا هل عليه ان يؤديها ثانيا الى اهلها اذا علمهم قال نعم قال قلت فان لم يعرف لها اهلا فلم يؤدها او لم يعلم انها عليه فعلم بعد ذلك قال يؤديها الى اهلها لما مضى قال قلت فان لم يعلم اهلها فدفعها الى من ليس هو لها باهل وقد كان طلب واجتهد ثم علم بعد ذلك سوء ما صنع قال اذا اجتهد فقد برئ وان قصر في الاجتهاد في الطلب فلا لكن يمكن ان يقال ان الرواية كما فهمه في المدارك انما تدل على حكم من دفع الى غير الاهل لعدم التمكن من الاهل بعد الطلب والاجتهاد فلا يدل على المطلق في شيء وعلى تقدير الدلالة على الدفع الى غير الاهل باعتقاد انه اهل فنقول النسبة بينها وبين المرسلة المتقدمة عموم من وجه بناء على كون السؤال عن صورة اشتباه مصاديق اهل الزكوة في مادة اجتماعهما وهو الاشتباه في الاهلية من حيث الفقر مع الاجتهاد يرجع الى الاصل والعمومات المتقدمة مضافا الى الا ان ظاهر الرواية الاشتباه فيما عدا الفقر ويحتمل ان يكون موردها لسؤال الجهل بالحكم وهو ان اهل الزكوة لا بد من كونها فقيرا بل عادلا لا انه اشتبه عليه المصداق الخارجي لمستحق الزكوة المعلوم عنده من حيث المفهوم كما هو محل كلام الاصحاب فلا يبعد القول بالصحة في مورد الرواية مع الاجتهاد والفحص لعدم المرشد الى الحق فهو نظير ما اذا ادى اجتهاد المجتهد الى عدم اعتبار العدالة فادى الزكوة لغير العدول ثم علم بعد ذلك خطأ اجتهاده فانه يمكن الحكم بالاجزاء هنا نعم ما اذا اجتهد في الموضوع ثم ظهر خطاؤه فيه لكن الحق عدم التفرقة بين انكشاف الخطأ في الشبهتين لكن ظاهر الرواية على تقدير حملها على الشبهة الحكمية جهل السائل بالاهل من حيث اعتبار الايمان وعدمه لانه هو الذي كان خافيا في ذلك الزمان على كثير حتى سئلوا عنه واكثر من السؤال لا الفقر ان اعتباره في مستحق الزكوة كالضروري بين الخاصة والعامة فحكم الامام بعدم وجوب الاعادة في غير الفقر لا يدل على عدمه فيه فالمرسلة المتقدمة الواردة في خصوص الفقير سليمة عن المعارض فلا مناص عن العمل بها ولا مانع عن العمل بالحسنة الظاهرة في غير الفقر وظهورها في الشبهة الحكمية غير مضر بعد الحكم باتحاد مناط الاعادة في الشبهتين وهي مخالفة الواقع المعبر عنها في المستفيضة بوضعها في غير موضعها مضافا الى كون الشبهة الموضوعية اولى بالمعذورية اذ الجهل بالحكم المذكور اعني اعتبار الايمان في مستحق الزكوة مع التمكن من الرجوع الى الامام او الى من سمع وتعلمه لا يخلو عن تقصير ان اجتهد في الطلب فهذه الحسنة تخصص عموم العلة من التعليل السابق في الاخبار الواردة في اعادة المخالف زكوته بصورة عدم اجتهاد المعطي في ازالة الشبهة كما هو صريح مورد رواياتهم فان المخالفين انما يعطون الزكوة نظراءهم ومعلوم ان ذلك عن تقصير منهم ما بنا على ظهورها في الشبهة الموضوعية فقد عرفت ان الظاهر من الرواية اشتباه الموضوع من غير جهة الفقر بل من جهة الايمان لا انما للطلب والاجتهاد ولا يبعد ان يكون جواز الدفع مشروطا بالاجتهاد وتحصيل الظن في كون الشخص اماميا سيما في ازمنة صدور هذه الاخبار نظرا الى غلبة المخالفين فالرواية لا تدل على وجوب الاعادة مع الدفع بمقتضى الاصول السابقة اذا لم يكن العمل بها مسبوقا بالاجتهاد والحاصل انه لا مناص من حمل الرواية على

صورة يتوقف جواز الدفع فيها على الاجتهاد سواء حملناها على الشبهة الموضوعية او على الشبهة الحكمية فمحصل الكلام ان انكشاف الغنى يوجب الاعادة للاصل والمرسلة المتقدمة واما انكشاف غيره من الموانع كعدم الايمان وغيره مما لحق به بالاجماع المركب كالهاشمية وكونه واجب النفقة او عبدا فالحسنة المتقدمة المتممة في غير موردها بالاجماع او الاولوية فهو لا يوجب الاعادة وفاقا للمحكي عن الشيخ والاكثر بل ظاهر المختلف الاجماع عليه وان احتمل قويا ارادة اتفاق خصوص الخصم منه للحسنة المتقدمة المتممة في غير موردها بالاجماع المركب او الاولوية ودلالتها على التفصيل بين صورتي الاجتهاد وعدمه لا يقدح بناء على اختصاصها بالشبهة الحكمية التي يعتبر في جواز الاقدام الاجتهاد والفحص عن الحكم فالاجتهاد فيها بمنزلة الرجوع الى الاصول في نفي الهاشمية والرقية ونحوهما من الموضوعات المشتبهة ثم ان المحكي عن جماعة انه يستثنى من صورة انكشاف كون الفقير عبدا ما لو انكشف كونه عبدا للمعطي فقال فيما لو ظهر ان المدفوع اليه عبد فكظهور الغني الا ان يكون عبده فانه لا يجري لعدم الخروج من ملكه انتهى وتنظر فيه هذا الاستثناء المحقق والشهيد الثانيان وهما المدار لمنظر الى اشتراط الاجزاء في الجميع وتوضيحه ان الامر انما يدل على الاجزاء فيما استفيد من الادلة ابتناء التكليف به على الظاهر كالصفات المعتبرة في المستحق واما اصل التكليف بمباشرة الاخراج الموجب الظاهر بل الصريح بملاحظة الاشتراك في العين في الاخراج الى الغير والتمليك فالمراعى فيه هو الواقع لا غير اذ لم يرد له طريق ظاهري بل طريقه الاعتقاد الذي لا يغني بنفسه عن الحق شيئا ولذا لو قال المولى اضف عالما فاضاف مظنون العدالة او مقطوعها ثم تبين الخلاف فامكن القول بالاجزاء بخلاف ما لو وصى او خلط او ضل به غير ذلك باعتقاد انه المامور به فان الحكم بالاجزاء هنا لا يخرج عن بناء فهذا والحاصل ان الشارع جعل المدار على الظاهر في صفات المستحق لا في اصل تمليكه هنا ولكن الانصاف ان ما ذكر لعله لم يجز الاعتماد في صورة الشك في كونه حرا وعبدا لاصالة الحرية لان الشك يرجع الى ان دفع الزكوة اليه اخراج لها عن ملكه الى ملك الفقراء لا في جواز الدفع لان الواجب هو التمليك والشك في تحققه فيما نحن فيه فكان وصفه حرية له طريق شرعي ظاهري وهو الاصل فكذا تحقق التمليك المترتب على الحرية بل الثابت في الحقيقة باصالة الحرية التي هي الطريق الشرعي هو اثار الحرية التي منها جواز الدفع اليه على وجه التمليك فلا مناص عن القول بالاجزاء اذا انكشف خلاف ذلك الطريق الظاهري المقرر للموضوع والحكم فالتحقيق ان يقال انا اذا بنينا الحكم بالاجزاء على قاعدة امتثال التكليف الظاهري الاجزاء لم يفرق الحال بين انكشاف الخطأ في الصفة فقط او فيها وفي التمليك الواقعي لكن الظاهر ان مبنى حكم الجماعة بالاجزاء هو ان الظاهر تعلق التكليف بتمليك من اتصف بهذه الصفات هو تمليك من هو على ظاهر هذه الصفات ولو بالطرق الشرعية والاخراج اليه فالمراعى في التمليك والاخراج الواقع وفي الصفات الظاهر المستند الى طريق شرعي فمن اعطى على من هو ظاهر العدالة فقد امتثل التكليف الواقعي الاولي واما دفع شيء الى الشخص باعتقاد انه اخراج فظهر عدم كونه كونه اخراجا فليس من هذا الباب اذ لم يعتبر الشارع افضل ما هو اخراج في ظاهر الشريعة فلو ثبت قاعدة اجزاء التكليف الاعمالي مطلقا او شرط الاستناد الى طريق شرعي عن الواقع عند انكشاف الخطأ ثبت الاجزاء هنا ايضا ولو رد له على ما ذكرنا من بنائهم استدلال العلامة في المختلف على الاجزاء بانه كان مامورا بالدفع الى من يظن فيه الوصف واستدلال المحقق في المعتبر عليه بان الدفع واجب فيكفي في شرطه الظاهر تعليقا للوجوب على اشتراط التمكن فان هذا الباب مخالف لباب اجزاء المكلف به الظاهري عن الواقعي لان بناء على تعلق الطلب الواقعي بمظنون الصفة والتحقيق ان الادلة لا تدل الا على وجوب الدفع الى المستحق الواقعي وانما اكتفى بالظن في مرحلة الظاهر فوجوب الدفع الى مظنون الصفة حكم ظاهري كالصلوة بالطهارة المظنونة لان وجوب الدفع في الواقع تعلق على مظنون الصفة وقد تبين في محله ان الحكم الظاهري بعد انكشاف خطائه لا يجدي عن امتثال التكليف الواقعي المتوجه الى المخاطب بعد انكشاف الخطأ مع ان المقام مقام برائة الذمة عن مال الغير لا من مجرد التكليف والاجزاء لا يوجب فراغ الذمة عن مال الغير الا ان يقال كما اشرنا سابقا ان الحكم الوضعي هنا تابع للحكم التكليفي فاذا سقط الوجوب برئ الذمة من حق الفقراء فالعمدة اثبات قاعدة سقوط التكليف للاستصحاب وعمومات اصل ذلك التكليف الخامس من مصارف الزكوة العبيد في فك الرقاب اما مطلقا كما عن المفيد والحلي والعلامة وولده وغير واحد من متاخري المتاخرين لاخبار مطلقة مثل موثقة ايوب بن الحر المحكية عن العلل قال قلت لابي عبد الله مملوك يعرف هذا الامر الذي نحن عليه اشتريه من الزكوة واعتقه قال اشتره واعتقه قلت فان هو مات وترك مالا قال ميراثه لاهل الزكوة لانه اشتري بسهمهم وفي رواية اخرى لانه اشتري بمالهم ونحوها مما دل على جواز شراء الاب من الزكوة واعتاقه ويمكن حملهما على ما سيجيء من اعتبار كونها في شدة ولو باعتبار كون العبد مؤمنا في معرض البيع على المخالفين واما تعلم خاصة والمتفق عليه منها على الظاهر ثلثة احدها المكاتب العاجز عن اداء مال الكتابة لمرسلة ابي اسحق المعتضدة او المنجبرة باستفاضة نقل الاجماع عن السرائر والمبسوط والغنية وغيرها عن مكاتب عجز عن مكاتبته وقد ادى بعضها قال يؤدى عنه من مال الزكوة الصدقة فان الله تعالى يقول في كتابه وفي الرقاب مقتضى الروايات ان الزكوة تصرف في اداء مال الكتابة من غير تفرقة بين اعطائها بيد العبد ليؤديها الى سيده او اعطائها الى سيده وكيف كان فالظاهر من الرواية بل الاية ان المكاتب لا يملكه بعد القبض ملكا مطلقا فلو لم يؤدها في مال الكتابة لتحقق البراءة بوجه من الوجوه فالظاهر انها ترجع منه كما اختاره في المعتبر في معنى ما اذا تلف في مال الكتابة صرفها فيما يتعلق بالاداء لانه صرف في غير جهته كما يرشد اليه الاستشهاد بالاية ولو لا ظاهر ما ذكره فلا يبعد ارتجاعه ممن وصل اليه لانه خلا اليه بغير حق والمحكي عن الشيخ التملك بمجرد القبض ولا يرتجع ولعله لما يستفاد من بعض الاخبار من استحقاق المستحقين لها على وجه الاختصاص المطلق والتملك والظاهر اعتبار عجز المكاتب عن تحصيل مال الكتابة فلا يكفي مجرد عدم وجوده عنده فعلا خلافا للصريح العلامة في محكى النهاية وظاهر مثل الشرايع ولعله للعموم وفيه نظر الثاني العبيد تحت الشدة فيشترون

من الزكوة ويعتقون بالاجماع المحكي حد الاستفاضة ورواية ابي بصير عن الرجل يجتمع عنده من الزكوة الخمسمائة والستمائة يشتري منها النسمة ويعتقها قال اذا يظلم قوما اخرين حقوقهم ثم مكث مليا ثم قال الا ان يكون عبدا مسلما في ضرورة فيشتريه ويعتقه والظاهر ان المراد من الضرورة الشدة ومصداقها موكول الى العرف وحكي عن بعض ان تعلقها ان يمنع من الصلوة اول وقتها ولا يخفى ما في اطلاق هذا الكلام ولعل المراد بعيد التأمل واعلى ذلك في نية الزكوة مقارنة للدفع الثمن او للعتق كما في الروضة وفي المسالك وحواشي الناصر عند العتق ولا يبعد ان يتعين عند الشراء لانه وقت صرف الزكوة والظاهر قوله في التعليل لانه انما اشتري بمالهم ولو مات قبل العتق فلا ضمان للزكوة لو مات بعد العتق فميراثه عند علمائنا للامام لانه للمعوهات ويحمل للفقراء لعموم التعليل الاتي في رواية عبيد بن زرارة والموثقة ايوب المتقدمة تعيينه بتقييدها برواية ابي بصير المذكورة قال في المعتبر لو مات العبد المبتاع من الزكوة كان ميراثه لارباب الزكوة وعليه علماؤنا ثم احتج برواية عبيد بن زرارة والظاهر استناده الى التعليل المذكور فيها كما صرح به في نكت الارشاد قال في المسالك واما التفصيل بانه ان اشتري من سهم الرقاب فميراثه للامام وان اشتري من سهم الفقراء فلارباب الزكوة فلا اصل له في المذهب الثالث شراء العبيد وان لم يكن في شدة بشرط عدم المستحق نسبه في المعتبر الى بعض اصحابنا وعن المنتهى نسبته الى اصحابنا ويدل عليه مضافا الى عموم الاية موثقة عبيد بن زرارة قال سألت ابا عبد الله عن رجل اخرج زكوة ماله الف درهم فلم يجد موضعا يدفع ذلك اليه فنظر الى مملوك يباع فيمن يزيد فاشتراه بتلك الالف درهم التي اخرجها من زكوته فاعتقه هل يجوز ذلك قال نعم لا باس بذلك قلت فانه لما اعتق وصار حرا اتجر واحترف فاصاب مالا ثم مات وليس له وارث فمن يرثه اذا لم يكن له وارث قال يرثه الفقراء المؤمنون الذين يستحقون الزكوة لانه انما اشتري بمالهم وما تضمنه ذيل الرواية من ارث الفقراء له لا يتقيد بما اذا نوى شرائه عن الفقراء ونوى اعتاقه عنهم بانه لو اشتري من سهم سبيل الله مثلا وينبغي ذلك لان الظاهر ان التعليل المذكور حكمة للحكم مبنية على ما هو المستفاد من الروايات الكثيرة من اصل الزكوة موضوعة لقوت الفقراء وانما نصيبهم الذي جعله الله في اموال الاغنياء وان الزكوة مال الفقراء كما عرفت ورواية ابي بصير ثم ان المحكي عن الاكثر كون الميراث لاهل الزكوة لا لخصوص الفقراء نعم صرح المفيد فيما حكي عنه بكونه للفقراء كما هو ظاهر الرواية وربما يحملها بقرينة التعليل بالاشتراء بما لهم على كون الميراث زكوة موضوعة لقوت الفقراء كما مر في ثمن العبد والشاهد الصريح على الحمل موثقة ايوب المتقدمة واعلم انه لا اشكال في كون العتق في القسمين الاولين من سهم الرقاب واما الثالث فالظاهر انه كذلك كما يستفاد من جماعة وحكي عن بعض الاقتصار على الاولين والظاهر انه لكونهم في مقابل المصرف الخاص الجامع لسائر المصارف لتحصيل القسط الراجح او الواجب المفروض تقييده بالعتق في الصورة بصورة عدم المستحق الرابع ما اختلف فيه وهو صرفها في عتق الواجب من باب الكفارة على من يعجز عنه وقد ارسله علي بن ابراهيم في تفسيره عن العالم وتردد فيه بعض من حيث ان العاجز عن العتق يرجع الى بدله سواء كانت الكفارة المخيرة او المرتبة **مسئلة** لا خلاف ولا اشكال في جواز صرف الزكوة الى الغارم في الجملة وانما الكلام في مواضع الاول انه لا اشكال في اشتراط عجز الغارم عن اداء دينه فلو كان متمكنا منه حتما امهينا لم يقض عنه والدليل على اشتراط ذلك مضافا الى الاجماع المحكي عن جماعة الاخبار الاتية بعضها في مسئلة اشتراط الفقر فيمن يعطى في سبيل الله ثم المصرح به في كلام جماعة اعتبار العجز عن اداء الدين وفي المحكي عن اخرين اعتبار الفقر فيحتمل ان يراد بالفقر مجرد الحاجة الى الاداء وان لم يكن فقيرا من حيث المؤنة فالنسبة بين الغارمين والفقراء عموم من وجه نعم ينافيه ظاهر المحكي عن الشيخ ان من وجب عليه العتق في كفارة يعطى لفقره فعتق فان ظاهره ان مجرد اشتغال الذمة بالايفاء عليه غير موجب للدخول تحت اولي الاصناف الثانية الا ان يحمل كلامه على ارادة الحاجة الى العتق كما احتمله في شرح الروضة للمراد بالفقر ما يشمل الحاجة لقضاء الدين حتى يكون كل غارم غير متمكن من الاداء فقيرا ومسكينا ولذا يعطى من الخمس لو كان هاشميا ويكون مقابلة الغارمين للفقراء باعتبار خصوصية جهة المصرف وانه قد يكون الغارم ميتا وقد يقضى عنه بغير اذنه فلا اشكال هنا الا ان ظاهرهم من الفقر هو العجز عن مؤنة السنة وان القادر على ما يكفيه غير فقير وكذا ذكر بعضهم كالشهيد الثاني والميسي في تعليقه على الارشاد والمحقق في المعتبر وصاحب المدارك انه الغارم في المعصية يعطى من سهم الفقراء اذا كان بصفة الفقراء اذ على تقدير كون الغارم اخص مطلقا لا معنى لاشتراط كونه فقيرا ونحوهم المحقق الثاني في مسئلة اعطاء العاجز عن الكفارة الواجب عليه حيث قيده بما اذا كان فقيرا مع ان الغارم اذا كان فقيرا لا معنى لاجتماعهما مصداقا بل يعني ان الغرم سبب للعزم الحقيقي الذي هو احد مصارف الزكوة نظير عدم قوت السنة فلا معنى لمنع الغارم في المعصية في الروايات مع كونه مستحقا لاجل فقره ودعوى ان المراد من الروايات منعه من حيث الغرم لا من حيث الفقر مع فرض عدم انفكاك الحيثية الثانية عن الاولى فاسدة ويؤيد ذلك انهم صرحوا في تعريف الفقير بانه من لا يملك مؤنة السنة له ولعياله ولا يخفى عدم دخول الدين في مؤنة السنة كما يشعر به عطف مؤنة العيال على مؤنة نفسه كما صرح في رواية ابي بصير المتقدمة فيمن يربح من دراهمه قوت عياله ويبقى قوته واصرح منها مرسلة المقنعة المتقدمة ومن تتبع كلمات الاصحاب في تعريف الفقير والغني في زكوة المال والفطرة يظهر له ان واجد قوت السنة ليس فقيرا وان كان غارما ويجب عليه الفطرة ايضا اعطاء الفقير دفعة من سهم الفقراء ولهذا تحقق ما ذكر وان الغارم لا يعطى الا زيد من الحاجة فلو كان فقيرا حقيقيا بمجرد الغرم لزم جواز اعطائه زائدا عن الحاجة من سهم الفقراء وايضا قد ذكروا انه لا يجوز اعطاء واجب النفقة من سهم الفقراء معللين له بعدما لفرق بعد وجوب نفقته على الرجل وانه يجوز الدفع اليهم من سهم الغارم اذا ولا ريب ان هذا التعليل يقتضي اختصاص الفقر لاجل عدم قوت السنة لانه الذي يزول باتفاق الغير عليه وكيف كان فلو جوّزنا

احكام الفقير الذي هو احد الاصناف الثمانية على الغارم بمجرد الفقر وان كان مالكا لقوت السنة مشكل جدا ويؤيده ما ذكره ان العلامة مع انه صرح في المنتهى والتذكرة باعتبار الفقر استقرب في النهاية جواز الدفع الى المديون اذا كان عنده ما يفي بدينه اذا كان بحيث لو دفعه صار فقيرا واوضح منه في الثانية ما عن الحلي من منع جواز ذلك معللا بانه غني ولا تحل له الصدقة ويمكن الاستشهاد له ايضا بما عن مستطرفات السرائر نقلا عن كتاب المشيخة لابن محبوب عن ابي ايوب عن سماعة قال سألت ابا عبد الله عن الرجل يكون عنده الشيء يتبلغ به وعليه دين ايطعمه عياله حتى يأتيه الله بميسرة فيقضي دينه او يستقرض على ظهره في جدب الزمان وشدة المكاسب او يقضي بما عنده دينه ويقبل الصدقة قال ... فالظاهر ان المراد بالفقر الملحوظ شرطا في الغارم هو الحاجة الى الاداء ثم المراد من عدم التمكن هو عدم القدرة عرفا بحيث لا يعد عاجزا لا التمكن الشرعي فان من له مستغل لا يزيد على مؤنة سنة يجب عليه شرعا اداء دينه من ذلك المستغل مع انه عاجز عرفا من اداء الدين لانه يصير فقيرا بعد الاداء وقد عرفت عن النهاية انه الاقرب جواز الدفع الى من كان عنده ما لو دفعه صار فقيرا ثم الظاهر ان الغارم يشمل من استقر في ذمته المال لا بعوض صار اليه كمن صار عليه دية او كفارة او ضمان متلف ولهذا قال في المعتبر ان وجب عليه كفارة ولم يجد ما يعتق جاز ان يعطى من الزكوة ما يشتري به رقبة ويعتقها يكون ذلك عن علي بن ابراهيم في تفسيره عن العالم ثم قال وعندي ان ذلك اشبه بالغارم لان القصد ابراء الذمة المكلفة انتهى وعن بعضهم من كونه اشبه بالغارم لعله لانه ليس بغارم حقيقة بل مفهوم ما يدفع اليه اشبه بسهم الغارمين لان المقصد ليس مطلق ... لخصوص اخلاء ذمته ثم على القول بعموم الغارم لما ذكرنا من الضمانات ويؤيده ما ذكرنا رواية العزمي لا يحل الصدقة الا لذي مرة ... غرم مفظع او فقر مدقع فالظاهر انه لا يعتبر وقوع اسبابها في غير المعصية بل لو كان سبب الكفارة الظهار المحرم او حنث اليمين او قتل الصيد ولو عمدا او اتلاف مال عمدا فالظاهر جواز الاعطاء ولو بعد التوبة بناء على اشتراط العدالة لاطلاق الغارم واختصاص المقيد بما اذا استدان في المعصية وانفق فيها ولا يشمل ما اذا كان سبب الضمان معصية الا ان يفهم العموم بتنقيح المناط او اعتمادنا في الحكم بالتقييد على وجوه اعتبارية ذكرها من كونه اغراء بالقبيح وان الزكوة ارفاق فلا يناسب كون المعصية سببا لها ويظهر بما ذكرنا من عبارات المعتبر عدم الاشتراط فهذا القسم من الغارم حيث ذكر ما ذكرنا عنه من الاعطاء من سهم الغارمين في مضمون رواية القمي في تفسير الرقاب بانهم قوم لزمتهم كفارات في الظهار وقتل الخطاء والصيد والايمان **مسئلة** المشهور كما قيل ان سبيل الله يشمل جميع سبل الخير وقد حكي ذلك صريحا عن الاسكافي والشيخ في الخلاف والمبسوط وابن زهرة والحلي وابن حمزة والفاضلين والشهيدين والعليين وجمهور متأخري المتأخرين بل كافتهم كما قيل وعن الغنية والخلاف وظاهر المجمع الاجماع عليه لعموم معناه اللغوي والعرفي وخصوص المستفيضة الواردة في المقام مثل مرسلة القمي في تفسيره عن العالم قال وفي سبيل الله قوم يخرجون في الجهاد وليس عندهم ما ينفقون او قوم من المؤمنين ليس عندهم ما يحجون به او في جميع سبل الخير فعلى الامام ان يعطيهم من مال الصدقات حتى يقووا على الحج والجهاد ومثل المروي عن الفقيه عن ابن يقطين عن ابي الحسن الاول يكون عندي المال من الزكوة فاحج به موالي واقاربي قال نعم لا باس وعن مستطرفات السرائر عن كتاب البزنطي عن جميل عن ابي عبد الله قال سألته عن الصرورة ايحجه الرجل من الزكوة قال نعم ونحوها المروي عن الفقيه عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ومثل ما ورد فيمن اوصى في سبيل الله من انه يصرف في الحج معللا بانه لا اجد افضل من الحج خلافا للمحكي عن المفيد وسلار وحاشية الارشاد والشيخ في النهاية فخصوه بالجهاد لتبادره من اللفظ ولبعض ما ورد فيمن اوصى في سبيل الله ثم انه قد استثنى جماعة من الشهيد والمحقق الثاني من الموضوع المذكور ما يكون معونة لغني قال في المسالك ويجب تقييده بما يكون معونة لغني مطلق بحيث لا يدخل في شيء من الاصناف الباقية فيشترط في الحاج والزائر الفقر او كونه ابن السبيل او ضيفا والفرق ح بينها وبين الفقير ان الفقير لا يعطى الزكوة ليحج بها من حيث كونه فقيرا ويعطى لكونه في سبيل الله انتهى ولعله لما ورد من ان الصدقة لا تحل لغني وحيث انها تعارض مع الاطلاقات في سبيل الله بالعموم من وجه فيرجع الى عموم ما دل على اختصاص الزكوة مصارفا بالفقير مثل قوله انما جعل الزكوة قوتا للفقراء وما دل على شركة الفقراء المقتضية لعدم جواز صرفها في غيره ومن وضع الزكوة للفقراء وسد الخلة خرج منها ما خرج مثل الغازي وابن السبيل والمؤلفة والعاملين وبقي الباقي وفيه ان ظاهر عدم حلية الصدقة للغني عدم استحقاقه للزكوة استحقاقا مطلقا على نحو استحقاق الفقير والاستحقاق المطلق بحسب اصل وضع الزكوة مختص بالفقراء اذ العاملون انما يعطون من مال الفقراء على وجه الاستحقاق المطلق والتملك بازاء عملهم لبيت المال فليس استحقاقهم المطلق لحصته من الزكوة الا متفرعا على استحقاق الفقراء لجميعها واما المؤلفة فاستحقاقهم المطلق ايضا لمصلحة ترجع الى الفقراء وان عم غيرهم فيبقى من عدا الفقراء الغارم وفي سبيل الله وابن السبيل ولا ريب انهم ما يستحقون الزكوة استحقاقا مطلقا على حد استحقاق الاربعة السابقة بل انما تدفع اليهم ليصرفوها في مصرف خاص تعين منهم لو ارادوا ذلك المصرف او صرفوها في غيره على ما تقدم في الغارم والعامل وسيجيء في ابن السبيل واما الاخبار المخصصة للزكوة بالفقراء وان الله شرك بين الفقراء والاغنياء في اموالهم فليس لهم ان يصرفوها الى غير شركائهم وغير ذلك مما ظاهره بل صريحها عدم جواز الدفع الى غير الفقير فهي مخصصة لعموم ادلة سبيل الله فاعطاء الغني ليصرف في سبيل الله من هذا القبيل هذا مع امكان ان يقال مقتضى التأمل فيما دل عليه اباحة الصدقة على الغني ان المراد منها على ما هو غني عنها في المصرف الذي يعطى لاجله لا يجوز دفع الزكوة للمعاش الى من هو غني عنه في جهة المعاش ولا للدين الى من هو قادر على اداء الدين ولا للصرف في سبيل الله الى من يقدر عليه بلا الزكوة وسيجيء ان هذا عين المختار من اعتبار الحاجة نعم يستفاد من مرسلة القمي المتقدمة اعتبار حاجة المدفوع اليه في تحصيل ما يفعل ان كان نعما كالمؤنة سنة لكن الانصاف ان الاستدلال بها مشكل لتضمنها اعتبار العجز في المجاهد مع عدم اعتباره فيه اتفاقا وجعل هذا من قبيل العمل ببعض الرواية وطرح جزئها الاخر بعيد جدا بل يمكن حملها على بيان الفضل وذكر اهم الافراد من باب المثال فالاولى الاستدلال بوجوه اخر مثل قوله لا تحل الصدقة لغني بالتقريب الذي ذكرناه اخيرا من ان

المراد وهو اخذها واعطائها للمصرف الذي لا يحتاج فيه اليها ما عطاء الغارم والمكاتب والحاج القادرين على المعيشة العاجز عن اداء الدين ومال الكتابة ونفقة
الحج لا يحل لهم اخذ الزكوة ولا اعطائهم لاجل المعيشة ويحل لاجل ما هم يفتقرون فيه اليها ويدل عليه ايضا ما ورد في احكام الارضين من ان الامام يقسم الزكوة
على الاصناف بقدر ما يستغنون به فان ظاهر هذا الكلام على حصول الغنى قبل دفع الزكوة والا لم يكن الاستغناء بها فتامل وما ورد في اعتبار العجز عن اداء الدين في اعطاء
المديون الحي والميت والمنع عن اعطاء القادر عليه ففي حسنة زرارة بن ابي هاشم قال قلت لابي عبد الله رجل حلت عليه الزكوة ومات ابوه وعليه دين ايؤدي زكوته في دين
ابيه وللابن مال كثير فقال ان كان ابوه اورثه مالا ثم ظهر عليه دين لم يعلم به يومئذ فيقضيه عنه قضاه من جميع الميراث ولم يقضه من الزكوة وان لم يكن اورثه مالا لم يكن احد احق
بزكوته من دين ابيه فاذا اداها في دين ابيه على هذه الحال اجزأت عنه قوله من جميع الميراث اي من خصوص الثلث فان المنع المطلق ظاهر في كلا الدفع اليه ولو من سهم سبيل الله
والا لا وجه للمنع مع وجود سهم الجواز ودعوى اعتبار حيثية الغارم في المنع فاسدة اذ لا يجعلوا الكلام عن الاشارة اليها وثانيا بكلا المفاتق المقام للحكم بالمنع مقيدا بحيثية
مع وجود حيثية اخرى مستقلة في سببية الجواز فهو بمنزلة ان يمنع من اكرام زيد من حيث فسقه مع وجود صفة العلم فيه المفروض كونها علة مستقلة في جواز الاكرام مع
الفسق هذا مضافا الى استمرار السيرة على النكير على مصرف الزكوة في مؤنة الاغنياء كاطعامهم والاهداء اليهم بقصد القربة ونحو ذلك ثم ان ما ذكرنا من اعتبار الاحتياج في
ذلك السبيل انما هو اذا قصد بالدفع مجرد اعانة الفاعل كالحاج والزائر من حيث ان نفس الاعانة من السبيل واما اذا قصد حصول ذلك الفعل في الخارج من حيث انه سبيل
من السبيل بصيرورته بشرط بماله من الفاعل بيده فالظاهر عدم اعتبار الاحتياج هنا لان الانفاق على ذلك الفعل بمنزلة الانفاق على بناء المساجد والربط فصرف المال في مؤنة
الزائر لتحصيل الزيارة التي هي من سبيل الخير كصرف المال في الات البناء الذي يبني المسجد به عامدا بقصد القربة فهو ماجور بعمله وهذا بماله ولا يخفى على ادنى متامل
ان هذا لا ينافي ما دل على حرمة الصدقة على الاغنياء لان المزكي لم يقصد الصدقة الا في تحصيل جهة خاصة كان لفعل الغني مدخل وليس يقصد بها على الغني ولذا لو فضل
على مؤنة العمل شيء يجب رده الى المزكي وصرفه الى مصارف الزكوة والحاصل ان السبيل المصروف فيه الزكوة قد يجعل نفس اعانة الغني لانه من الامور الراجحة وقد يجعل
نفس الفعل والذي اعتبرنا فيه الحاجة هو الاول لا الثاني ومن هنا يعلم ان حكمهم بانه يعطى الغازي من الزكوة وان كان غنيا انما ينافي ما دل على عدم حلية الصدقة للغني اذا
كان الدفع من باب مؤنة الغازي واما اذا كان من باب حصول دفع العدو الحاصل من مال المزكي وبدن الغازي فليس فيه منافاة للادلة فان قلت فعلى هذا يجوز دفع
الزكوة الى الهاشمي على الوجه الثاني الذي جوزنا في الغني لانه ليس تصدقا عليه بل هو اشتراك معه في ايجاد سبب الفعل الذي هو من السبل قلنا لولا ان ادلة تحريم الصدقة
على بني هاشم دلت على حرمة تمليكهم وتصرفهم فيها لانها اوساخ الناس لقلنا بكونهم كالاغنياء واحتجاجا لتعففهم عن الحرام هو سلخهم من الزكوة موضع الزكوة
السبيل باشرهم بابدانهم فالمانع هو ما ذكرنا ولذا لا يعطون من نصيب العاملين ولا الغارمين مع ان مالكي قوت السنة وواجدي التعفف يعطون من هذين النصيبين

مسئلة لا اشكال في عدم اجزاء دفع الزكوة الى المخالف للامامية في الاعتقاد ودعوى الاجماع به كالنصوص مستفيضة وعلل في بعض الاخبار المنع عن اعطاء
الواقفية بانهم كفار مشركون زنادقة وعن اعطاء الزيدية بانهم النصاب ولا اشكال في استثناء المؤلفة من مستحقي الزكوة وان كان المحكي عن جماعة اطلاق المنع وفي المسالك
والمدارك الحاق بعض افراد سبيل الله ولعل مرادهما الغازي كما صرح به في الوسيلة وليس مرادهما ما لو كان المصرف غير متعلق بشخص كبناء المساجد والقناطر ونحوها
مما لا يتصور فيه اشتراط الايمان كما صرح به الشهيد في نكت الارشاد لان هذا ليس قابلا للاستثناء من عبارة الشرايع وفي كلام بعض مشايخنا المعاصرين استثناء
مطلق سبيل الله وعن الغنية الحاق العاملين بالمؤلفة وينسب الى ظاهر الشرايع والنافع والتبصرة والوسيلة الغرية لاختصاصها هذا الشرط بالفقراء والمساكين
ان يقال ان ظاهر اخبار المنع هو النهي عن سد خلة المخالف بالزكوة فلا فرق بين الفقراء والمساكين والغارمين وفي الرقاب وابن السبيل وفي سبيل الله اذا جعل
السبيل نفس اعانة المخالف التي هي في نفسه من الراجحات من باب ان على كل كبد حراء اجرا واما المؤلفة فلا ريب في عدم اعتبار الاسلام فيه فضلا عن الايمان لان اعطاء
ليس من باب الاعانة وسد الخلة واما من سهم العاملين فلا يجوز ايضا بناء على اشتراط العدالة كما ادعى الاجماع عليه ولو فرض القول بعدمه فالظاهر انه لا باس باعطاء
لانه في مقابل الاجزاء وليس لمجرد الاعانة وسد الخلة ولذا يعطى مع الغنى واما في سبيل الله فقد عرفت المنع من اعانتهم وسد خلتهم من الزكوة واما اذا اريد به مجرد
وجود الفعل الذي هو السبيل فان كان ذلك مع مباشرة المخالف له سبيلا وقربة بان لم يكن من العبادات بل كان من الامور المحصلة للغرض من اي فاعل صدرت كالغزو و
دفع الخوف من طرق المسلمين ونحو ذلك فالظاهر انه لا يجوز الدفع لان الفعل المذكور هو الذي صرف فيه الزكوة نظير بناء القناطر والمساجد والفاعل له بمنزلة الالة والاخبار
المانعة انما تمنع عن صرف الزكوة الى المخالف ووضعها فيه وفيما نحن فيه لا في تحصيل الفعل المذكور من الخارج وهذا ظاهر لمن تدبر الاخبار وتاملها قليلا وتقدم هذا
ايضا في اعتبار الفقر في سهم سبيل الله وما ذكرنا لا ينافي الحصر في قوله انما موضعها اهل الولاية كما لم ينافه قوله انما موضعها اهل الولاية لا تحل الصدقة لغني
منا من جواز دفع حصة سبيل الله الى الغني اذا قصد الدافع صرفها في الفعل الذي يوجد منه ولوحظ الفاعل فيه بمنزلة الالة قال الشهيد في نكت الارشاد عند قول المص
ويشترط في جميع المستحقين بصيغة من يعقل فائدة وهي ان سبيل الله عند جاعله للعموم لا يتصور في بعض موارده اشتراط الايمان ثم ان الظاهر اطلاق معظم الاخبار وكثير
من الفتاوى كصريح البعض من كل منهما عدم الفرق بين زكوة الفطرة والمال ففي مصححة اسماعيل بن سعد عن الرضا قال سئلته عن الزكوة هل توضع فيمن لا يعرف
قال لا ولا زكوة الفطرة خلافا للمحكي عن الشيخ واتباعه من جواز دفع الفطرة الى المستضعف اذا لم يجد المؤمن المستحق لها لان اطلاقات المنع في مصححة ابن شعيب
المخصص بوجدان المؤمن وعلله بما دل على جواز دفع الفطرة لرواية يعقوب بن شعيب قلت فان لم يجد من يحملها اليهم يعني اخوانه واهل ولايته قال يدفعها الى من لا

له وموثقة الفضيل عن ابي عبد الله قال كان جدي صلوات الله عليه يعطي فطرته الضعيفة ومن لا يتوالى وقال هي لاهلها الا ان لا تجدهم فلمن لا ينصب ولا ينقل من ارض
الى ارض وموثقة اسحق بن عمار عن ابي ابراهيم قال سئلته عن صدقة الفطرة اعطيها غير اهل ولايتي من فقراء جيراني قال نعم الجيران احق بها لمكان الشهرة وفي رواية مالك
الجهني عن ابي جعفر قال سئلته عن زكوة الفطرة قال تعطيها المسلمين فان لم تجد مسلما فمستضعفا ومصححة ابن يقطين المحمولة على التقية قال سئلت ابا الحسن الاول
عن زكوة الفطرة ايصلح ان يعطي الجيران والظؤرة ممن لا يعرف ولا ينصب فقال لا باس بذلك اذا كان محتاجا وفي الاعتماد على الروايات المذكورة في تقييد الاخبار ومعاقد الاجماعات
المتقدمة اشكال ويمكن حمل روايتي ابن عمار وابن يقطين على الجواز من باب التقية ويعضد رواية ابن شعيب خصوص زكوة المال والقائل بجواز دفعها الى غير المؤمن
عند تعذر الدفع اليه غير معروف وان نسب الخلاف فيه الى بعض ورواية الفضيل تدل على الجواز بمجرد تعذر الدفع في تلك الارض ثم الظاهر ان المراد بالمستضعف غير
المعاند للحق من المخالفين ولو دفع الزكوة الى المخالف تقية اذا لم يكن منه مندوحة فهل يجب زكوة ام يجب الاعادة وجهان من اجزاء امام المأموم به على جهة التقية عن الواقع
كما في سائر العبادات ومن ورود النصوص باحتسابنا ما اخذه بنو امية عليه من الزكوة ولما تقدم من روايتي ابن عمار وابن يقطين ومن منع الاتقاء اذا المأمور به على هذا
الوجه كما ورد في الصلوة والطهارات وما ورد في عدم احتسابنا ما اخذه بنو امية من الزكوة معللا بقوله انما هؤلاء غصبوكم اموالكم وانما الصدقة لاهلها ويمكن ان
يقال انه لم يخل منه وخرج عن اصل الدفع فهو داخل في مسئلة ما ياخذه المخالف بعنوان الزكوة قهرا وقد تقدم الروايات باحتسابها وان وجد المندوحة عن اصل الدفع
الا انه على فرض ارادة الدفع لا مندوحة عن دفعه الى المخالف فالاقوى عدم الاحتساب للاصل وقوله انما هؤلاء قوم ظلموكم اموالكم انما الصدقة لاهلها والتصريح في
اخبار الاحتساب بوجوب الاخفاء منهم ما استطاع ففي صحيحة العيص بن القسم ما اخذه منكم بنو امية فاحتسبوا به ولا تعطوهم شيئا ما استطعتم فان المال لا يبقى على
هذا ان تزكيه مرتين وح فيجب الصبر الى ان يتمكن من الاداء ولو بعزله والوصية به ثم ان الطفل المتولد بين المسلم والكافر الظاهر في حكم المسلم وكذا المتولد بين المؤمن و
المخالف اذا كان ابوه مؤمنا للنصوص الواردة في اعطاء اطفال المؤمنين مع شيوع اخذ تزوج المخالفة فذلك لكمال لما اذا كان ابوه مخالفا فيمكن الاعطاء بناء على ان
المخالفة مانعة ولذا لعداوة والمعاندة الحاصلة فيهم للحق وعدم المعرفة لمن يجب معرفته صارت سببا لمنعهم والا فاولادهم موضع في اموال الاغنياء لا ان الايمان
شرط يحتاج فيما نحن فيه الى اثبات الحاق الولد بابيه في احكام الايمان مع ان مقتضى العمومات جواز اعطاء مطلق الفقير خرج منها المخالف وهو لا يصدق على الطفل
وما دل على اختصاص الزكوة باهل الولاية حصرا اضافيا بالنسبة الى المخالف وهذا الوجه وان اقتضى جواز الدفع الى اولاد المخالفين الا ان الاجماع قائم على كونهم في
حكم ابائهم وهو مفقود فيما نحن فيه لكن الانصاف انه لم يظهر من الاخبار مانعية المخالفة بل لا يبعد دعوى ظهورها في شرطية الايمان كما هو ظاهر قوله انما موضعها
اهل الولاية وقوله انما الصدقة لاهلها مضافا الى خصوص حسنة حريز بن هاشم عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله الرجل يموت ويترك العيال اعطون
من الزكوة قال نعم حتى ينشؤا ويبلغوا ويسئلوا من اين كانوا يعيشون فاذا قطع ذلك عنهم فقلت فانهم لا يعرفون قال يحفظ فيهم ميتهم ويحبب اليهم دين
ابيهم فلا يلبثون الا ان يهتموا بدين ابيهم فاذا بلغوا وعدلوا الى غيركم فلا تعطوهم فان الظاهر من قول السائل انهم لا يعرفون السؤال عن وجه الجواز مع عدم المعرفة
فكان اشتراط المعرفة مركوزا في ذهنه ولم يجبه الامام بما يدل على اختصاص اشتراط المعرفة بالمكلفين بل اجاب بان الوجه في اعطائهم مع عدم المعرفة هو رجاء تبعيتهم
لابائهم في المعرفة والمسئلة مشكلة والاحتياط غير خفي ثم انه هل يجوز للمالك صرف الزكوة للطفل ولو مع وجود الولي كان يطعمه في حال جوعه وان لم يعلم به
ابوه الظاهر عدم الجواز من سهم الفقراء لان الظاهر من ادلة الصرف في هذا الصنف هو تمليكهم اياه نعم يجوز في سبيل الله ويحتمل الجواز من سهم الفقراء بدعوى
ان الظاهر من تلك الادلة استحقاقهم للزكوة لا تمليكهم فما هو المقصود هو الايصال **مسئلة** المحكي عن المشايخ الثلثة واتباعهم اعتبار العدالة في
مستحق الزكوة وعن السيدين دعوى الاجماع عليه وعن الخلاف انه ظاهر اصحابنا وعن جماعة منهم الاكتفاء في اعتبار مجانبة الكبائر وعن جمهور المتأخرين
او كافتهم عدم اعتبار شيء وهو المحكي عن ابن بابويه وسلار حيث لم يتعرضوا في مقام البيان لاشتراط ازيد من الايمان وعن الخلاف انه مذهب قوم من اصحابنا
وهو الاقوى للاطلاقات بل العمومات الكثيرة الواردة في مقام البيان والحاجة مثل قوله فمن وجدت من هؤلاء المسلمين عارفا فاعطه دون الناس وقوله
بعد سؤال السائل بقوله الى من ادفع الزكوة قال الينا فقال اليس الصدقة محرمة عليكم قال بلى اذا دفعتها الى شيعتنا فقد دفعتها الينا وقوله بعد سؤال
السائل بقوله كيف يصنع بزكوة ماله قال يضعها في اخوانه واهل ولايته وقوله بعد سؤال الضريس بقوله ان لنا زكوة نخرجها من اموالنا ففيمن نضعها قال
في اهل ولايتك وفي مصححة احمد بن حمزة قال قلت لابي الحسن رجل من مواليك له قرابة كلهم يقولون بك وله زكوة ايجوز ان يعطيهم جميع زكوته قال نعم
ورواية علي بن مهزيار عن رجل يضع زكوته كلها في اهل بيته وهم يقولون بك قال نعم ولا يخفى ان الغالب في القرابة واهل البيت الشامل للفساق عدم العدالة
الى غير ذلك من الروايات ولا يقدح في ورودها في مقام الحاجة عدم اشتمالها على اشتراط الفقر لان المتامل في سياق الاسولة المذكورة يعلم قطعا ان
المراد السؤال عن صفة المستحق بعد صفة الفقر المعلومة لكل احد من الكتاب والسنة بل الضرورة ويؤيد ما ذكرنا عموم ما دل ان الله عوض الهاشمي الخمس
عن الزكوة مع ان المعروف عدم اعتبار العدالة في مستحق الزكوة فيلزم ح ان لا يكون ما يعطى الفاسق الهاشمي من الخمس عوضا عن الزكوة المحرمة عليه وخصوص
المرسلة المحكية عن العلل قلت للرجل يعني ابا الحسن ما حد المؤمن الذي يعطى الزكوة قال يعطى المؤمن ثلثة الاف ثم قال او عشرة الاف ويعطى الفاجر
بقدره لان المؤمن ينفقها في طاعة الله والفاجر ينفقها في معصية الله تعالى والمروي في تفسير العسكري عن ابائه عن النبي في حديث طويل من يستحق الزكوة

فقال المستضعفون من شيعته محمد الذين لم تقوا نصائرهم فاما من قويت بصيرته وحسنت بالولاية لاوليائه والبرائة من اعدائه معرفته فمثل السلوك كم في
امس بكم رحما من الاباء والامهات الى قال طارحوهم عن الزكوة ونزهوهم عن ان يصلوا اليهم او ما خلكم الحديث وكان في النسخة غلط كثير ولذا اقتصرنا
على موضع الدلالة والمقصود ان الزكوة ينبغي ان يقسم في مستضعفي الشيعة الذين لم يقوا بصائرهم واما العارفون الاتقياء الصلحاء فينبغي ان يواسيهم
في المالي بالصلة والهدية لا من الزكوة ولا شك ان ارباب البصائر الضعيفة غالبا لا يخلون عن الكبائر كما هو واضح ويؤيده ايضا ما ورد من انه لو ادى
الناس اموالهم ما بقي مسلم فقيرا محتاجا فان تخصيصه بالعدول في غاية البعد من اتقياء وما ورد ان افضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح وما ورد في تفسير القمي من تفسير المساكين
بانهم اهل الزمانات يدخل فيهم الرجال والنساء والصبيان ثم انك اذا تتبعت الاخبار التي بايدينا لا يكاد يجد رواية تدل على تقييده جميع العمومات المتقدمة وغيرها الواردة في
مقام البيان بصورة عدالة المستحق نعم ربما يدعى لانه مضمرة ما رواه الصدوق على ذلك قال سئلته عن شارب الخمر هل يعطى الزكوة قال لا بناء على عدم القول بالفصل بين شرب
الخمر وغيره وفيها بعد الغض عن السند وعدم مقاومتها لو حدتها للعمومات الكثيرة الواردة مورد الحاجة من الكتاب والسنة ومن هنا يقال رب عام يقدم على الخاص ان دلالتها
على اعتبار العدالة غير ظاهرة لان الظاهر من شارب الخمر هو المقيم عليه ولعل النهي عن اعطائه ان حصول الغرض في مثل هذا الفقير غالبا لاحتياجه الى ثمن الخمر بها هو من لوازم
شربه والمداومة عليه فان له موما كثيرة لا يخفى وليس فقره باعتبار عجزه من قوت السنة او لعله ويحتمل ان يكون النهي لاجل ما يكون منعه عن الزكوة والتضييق عليه في المعاش من
او اذ لا لم يجرأ انه عما يوصل الى امثاله سببا للارتداع عن فعله القبيح ويحتمل ان يكون المنع لغير ما ذكرنا من الحكم والمصالح وكيف كان فليس القول بالفصل بين المقيم على شرب
الخمر وغيره من الكبائر التي لا دخل لها في تضييع المال كالغيبة مثلا خرقا للاجماع وعلى تقدير كونه خرقا فالفصل بين المقيم على الكبيرة وبين مرتكبها ولو مرة ليس خرقا كيف وهو
المحكي عن الاسكافي حيث قال لا يعطى شارب الخمر ولا المقيم على كبيرة وعلى تقدير عدم قدح الاسكافي وكون ذلك ايضا خرقا فليس مجرد ترك الكبيرة بمجرد الاتفاق بل لعدم
التمكن مع وجود ملكة المعصية عدالة غاية الامر ان ارتكاب الكبيرة رافع للاستحقاق الثابت قبله وان ذلك من العدالة التي هي لما الملكة واما حسن الظاهر على تقدير
ثبوت الاجماع المركب وعدم جواز الفصل بين المنع من اعطاء شارب الخمر واعتبار العدالة فنقول غاية الامر كون هذه الرواية بضميمة الاجماع المركب معارضة لما تقدم
من العمومات بالخصوص فكما يمكن التخصيص يمكن حمل النهي على الكراهة لرجاء الارتداع ولا نسلم اولوية مثل هذا التخصيص على مثل هذا المجاز في هذا المقام وبالجملة
فلا يخرج عن تلك العمومات بمثل الرواية الواحدة المجهولة سندا او دلالة وان انجبرت بالشهرة القديمة والاجماع المحكي عن السيد من المؤمنين بخلاف الشهرة
المتأخرة وقوم من القدماء والاطلاع على فساد مستندهم في اعتبار هذا الشرط خروج عن الانصاف ثم ربما استدلوا لاعتبار العدالة بوجوه اخر مثل ان
الفاسق غير مؤمن لمقابلتهما في قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا ولتعذيبه في النار مع ما ورد في الكتاب العزيز انه لا يخزي الله النبي والذين امنوا
معه ومنع المقدمتين لاحتمال التكفير او العفو في الاخرة … او لو لاجل الشفاعة واحتمال اختصاص الاية بالمؤمنين مع النبي لا مطلق المؤمنين به
واما الفاسق المقابل للمؤمن في الاية فالمراد به الكافر بقرينة الحكم بخلوده في النار في الاية التي بعدها ومثل ان اعطاء الزكوة للفاسق اعانة له وقد منع
عنه جميع ما منع عن اعانة الفاسقين وفيه انا لم نجد ما يدل على حرمة اعانة الفاسقين في غير فسقهم ثم قد يتحقق ذلك في اعانة الظلمة بالخصوص كيف والمشهور
نصا وفتوى جواز الصدقة المندوبة على المخالفين الذين هم اسوء الفساق ونظير ذلك يجاب عما لو قيل ان اعطاء الزكوة للفاسق وكون الى الظالم منهي عنه
كتابا وسنة او يقال ان الفاسق محاد لله ولرسوله واعطائه موادة منهي عنها في الكتاب العزيز وفيه منع محادته ومنع كون اعطائه موادة وهنا وجوه اخر
اضعف من المذكورات وربما يؤيد هذا بمنع الغارم في المعصية وابن السبيل العاصي بسفره وفيه ان المنع في ابن السبيل انما هو لكونه من الجهات الا من المستحقين
ولا ارتياب حينئذ في عدم جواز صرف الزكوة في جهات المعاصي مع ان المعصية المذكورة ربما لا يكون كبيرة واما منع الغارم فهو ايضا من باب اشتراط كون
المدفوع اليه غير عاص لانه ربما يكون قد تاب ثم وصار من اهل العدالة بل لان صرف الدين انما وقع في جهة المعصية هذا في الفقراء غير مشروط قطعا ولذا يعطى
هذا العاصي بعد التوبة بل لان الملف ما للمعصيات المعاصي من سهم الفقراء اجماعا والحاصل ان الكلام في اعتبار عدم العصيان ولو بالتوبة في المستحق
حين الدفع ومن هنا يعلم ان اخراج العامل عن محل هذا الخلاف غير جيد لان ما اجمع عليه هو اعتبار عدالته عند العمل لا عند دفع الزكوة بل هو
كغيره وكيف كان فالاقوى ما عليه المتأخرون والاحوط ما عليه القدماء ثم انا لا نفرق بين اعتبار العدالة سواء جعلناها الملكة او حسن الظاهر واعتبار مجانبة
الكبائر فيخرج كما نبهنا عليه سابقا ان قلنا بعدم اخذ ترك منافيات المروة في تعريف العدالة نعم لو اريد بها ملكة مجانبة الكبائر كما هو ظاهر لفظ المجانبة
والتجنب توجه ما ذكره الشهيد الثاني من ان اعتبار ذلك يرجع الى اعتبار العدالة بناء على عدم اخذ المروة فيها هنا الا ان اهمال المروة في العدالة مختص
بالشهيد في النكت وهو مخالف لاطلاق معظم القول باشتراط العدالة بناء على دخول المروة في مفهومها كما يظهر منهم في باب الجماعة ثم ان اكثر ادلة
القدماء انما تدل على مانعية الفسق لا اشتراط العدالة وهو ايضا معقد الاجماع المحكي عن السيد حيث قال ومما انفردت به الامامية القول بان الزكوة
لا تخرج الى الفساق الا ان المشهور عند مدعي الاجماع على اشتراط العدالة ولو بنينا على جواز التعبير عن غير الفاسق بالعادل وعن العادل بغير الفاسق نظرا
الى ندرة وجود الواسطة امكن التصرف في كلام السيد وفي كلام الحاكين عنه وحيث كان الادلة ناظرة بالمرة عن اشتراط ملكة العدالة فغاية الامر
الخروج عن مذهب القدماء والقول باعتبار عدم الفسق وان لم يحصل ملكة العدالة نعم فيجوز اعطاء مجهول الحال نظرا الى اصالة عدم تحقق الفسق

ودعوى ان الفسق قد يحصل بما يوافق الاصل كترك الفرائض مدفوعة بان الترك من حيث هو لا يوجب الفسق بل الموجب له هي المعصية التي تتحقق في ضمن
الترك فالاصل عدم تحقق المعصية ولو علمنا بالترك كيف واذا شككنا فيه ثم لو فرض العلم بحصول فسق منه كما هو الثابت في اغلب الناس فهل يتمسك باصالة عدم
التوبة وبقاء الفسق او بظهور عدم اخلال المسلم بما هو الواجب عليه من التوبة الظاهر هو الثاني ثم الظاهر ان الفاسق كما لا يجوز ان يعطى الزكوة كذا لا يجوز له الاخذ اذا اعطاه
الجاهل بحاله لعدم الفسق شرط الاستحقاق كسائر الاوصاف مثل الفقر والايمان ويحتمل عدم حرمة الاخذ اذا اعطى لان الادلة دلت على حرمة معونته وعلى حرمة
اعطائه لا على عدم تملكه الزكوة كما لا يحل للغني والهاشمي فيرجع فيه الى عمومات دلت على ان الزكوة فيها للفقراء وان الفقراء شركاء للاغنياء ثم ان اعتبار العدالة على القول به في
الفقراء والمساكين والغارمين والعاملين وابن السبيل وفي بعض افراد الرقاب كالمكاتب ومن عجز من الرقبة في الكفارة واما العبيد تحت الشدة او مطلقا مع عدم
المستحق وعطفا على الظاهر عدم اعتبار العدالة فيهما لانهما ليسا ممن يعطى من الزكوة وانما يعتقان من الزكوة بعد اشترائهما واما في سبيل الله ففيه التفصيل المتقدم
في اعتبار الايمان **مسئلة** لا يجوز ان يدفع زكوته الى من يجب نفقته عليه مع يساره وبذله بالاجماع المستفيض نقله كالاخبار المعللة بانهم عيال لازمون
له ولانه يجبر على نفقتهم وبازاء ذلك ما هو التأويل المحكي عن المنتهى كما في المعتبر والمسالك لا لاستدلال بحصول الغنى لهم بالانفاق وهو ظاهر الباقين قال ومن
يجب نفقته غني مع بذل المنفق وهو الظاهر ايضا من جماعة من متأخري المتأخرين كصاحب المدارك والمحقق السبزواري في الروضة والمفاتيح بان دفع الزكوة المسقطة لوجوب الانفاق
عنه صرف للزكوة في مؤنته فهو مخالف لادلة الزكوة المشتملة على عنوان الايتاء والدفع والاخراج ويرد على الاستدلال الاول منع حصول الغنى فان الغنى من عنده
مؤنة السنة له ولعياله الواجبي النفقة فلو فرضنا لهذا الفقير الذي يجب الانفاق عليه عيالا لا يجب نفقتهم عليه المفروض عدم وجوب نفقتهم على منفقه فلا ريب
في صدق الفقير عليه المستلزم لجواز اخذه من المنفق وغيره مع ان تخصيص المنع بمن يجب نفقته على المزكي اعظم شاهد على ان المنع ليس لاجل الغنى والا لم يفرق
بين المزكي وغيره واوضح منه ذكرهم عدم وجوب الانفاق شرط الاعطاء الفقير اذ على تقدير كونه راجعا الى الغنى فهو كاشتراط ان لا يكون للفقير صنعة يكتفي بها
ويرد على الثاني مع ان دفع الزكوة اليهم لا يضر صدق الايتاء لان ما يلزم من الايتاء من سقوط النفقة عنه لا يمنع من صحة الايتاء الا ان اسقاط وجوب النفقة
باعطاء الزكوة الموجب لازالة الفقر ليس الا مانعا منه كيف وصدق الايتاء في قضاء الواجبة والمندوبة عليهم والحلى لا شك في صدق الايتاء بالنسبة الى المندوبة
نعم قد يقال لم ما ذكر في العبد حيث انه لا يملك ولهذا استثنى جماعة خصوص العبد فيمن دفع اليه الزكوة وتبين انه واجب النفقة واسقاط بعض ما يلزمه من المؤنة
بالزكوة مما لا اشكال فيه في كثير من المقامات كمن كان له ابوان واخ فدفع الى اخيه من الزكوة ما صار به غنيا بحيث اشترك مع اخيه الاخ في نفقة ابيهما فان
المالك قد اسقط بالزكوة نصف مؤنة ابيه عن نفسه الى غير ذلك من الامثلة فالتحقيق ان يقال انه ان كان يعد غنيا في صورة بذل النفقة له والوثوق في البذل
ولا يكون في عيال من يجب عليه نفقته لو يمكن فلا يجوز له اخذ الزكوة من المنفق اتفاقا بل ولا من غيره وفاقا لما عن التذكرة وشرح الارشاد للمحقق الاردبيلي
واختاره في شرح المفاتيح والمناهل ولصدق الغني عليه بعد اجتماع وصفي وجوب الانفاق وبذل المنفق وان كان كل واحد منهما لا يكفي في نفي الفقر عنه الا اذا
امتنع المنفق وقدر المنفق عليه على الاستيفاء ولو بمعونة الحاكم لكنه محل تامل وكيف كان فالمحكي عن المنتهى والدروس وفي حاشية الارشاد جواز الاخذ لا
لعدم خروجه عن الفقر بالانفاق فكما يجب انفاق القريب عليه لكونه فقيرا كذا يجوز لغيره دفع الزكوة اليه كما انه تكفل القريب اجنبي من باب الزكوة بحيث
يوثق ببذله ثم صار قريبه غنيا فلا يسقط بذلك وجوب نفقته عنه كما ان الانفاق لا يسقط جواز دفع الزكوة اليه وفيه نظر لانه يكفي في الخروج ان يستحق الشخص
على قريبه الانفاق عليه ثم عيال القريب يبذل ما يستحقه والفرق بين وجوب الانفاق وجواز دفع الزكوة ان موضوع وجوب الانفاق هو عدم القدرة على مؤنة
نفسه وهذا حاصل وان تكفله رجل من باب الزكوة واما جواز دفع الزكوة فموضوعه الحاجة والفقر ويرتفع بتملكه على غيره ولو من باب التكليف مؤنته
فموضوع الزكوة يرتفع بالانفاق الواجب وموضوع الانفاق انما يرتفع بدفع الزكوة ولاجل ما ذكرنا لو دفع احد زكوة ماله الى اولاد الاغنياء من ذوي الثروة
فقط الى غير الفقراء وان لم يكن كذلك بان لم يبذل له ما يليق بحاله كما وكيفا لاعسار او امتناع وعدم التمكن من اجباره او كان له عيال يتكفلهم لمؤنة عيال التي
هي بمنزلة مؤنة نفسه فهو فقير وفاقا للمحكي عن المنتهى والنهاية والجامع والدروس وحاشيتي الشرايع والمسالك لانه غير واجد … ما سيأتي من جواز
الاخذ من غير المنفق للتوسعة على نفسه فان الجواز لسد عياله اولى بل الظاهر جواز اخذ الزكوة من المنفق لولا اطلاق الاخبار ومعاقد الاجماعات المانعة
عن دفع الزكوة الى واجب النفقة اللهم الا ان يحمل جميع ذلك بحكم الغلبة الى غير ذلك الصورة بل اخذ الزكوة لسد خلة نفسه فحاصل الروايات ان الزكوة
لا تصرف في سد خلة واجب النفقة بل يجب سد خلتهم مع قطع النظر عن وجوب الزكوة لانهم عياله لازمون له كما في بعض الاخبار ولانه يجبر على نفقتهم كما في اخر
فلا يجعل زكوته وقاية لماله على ما في بعض الروايات ويؤيده فحوى ما سيجيء من جواز صرف المالك الزكوة في التوسعة على عياله فان جواز التوسعة عليهم من الزكوة
يستلزم جواز سد خلتهم الشاملة لجملة عيالهم منها ويلوح الى ما ذكرنا في معنى الرواية قول شيخنا في المسالك في بيان ضابط الجواز والمنع ان القريب انما يمنع دفعه
لقريبه من الفقراء لقوت نفسه مستقرا في وطنه فلو كان من باقي الاصناف جاز الدفع اليه وكذا لو اراد السفر اعطي ما زاد على نفقة الحضر وكذا يعطى
لنفقة زوجته وخادمه انتهى بقي الكلام في ان الواجب هو الاقتصار على ما يحتاج اليه لنفقة عياله او يجوز الاغناء بحيث يستغني عن الانفاق عليه غاية الامر
صدق الفقير هو الثاني لكن ظاهر كلام بعض هو الاول ثم ان الظاهر جواز اخذ الزكوة للتوسعة من المنفق فضلا عن غيره اذا كان في معيشته فقيرا دون

ويؤيده بل يدل عليه موثقة سماعة عن ابي عبد الله قال سألته عن الرجل يكون له مما ينفق بالانفاق اللائق وصدق الفقير على واجب النفقة وانصراف ما دلّ على المنع بصورة قيام المنفق بالانفاق اللائق
الاخذ لدخوله في سد الخلة وصدق الفقير على واجب النفقة وانصراف ما دل على المنع بصورة قيام المنفق بالانفاق اللائق ويؤيده بل يدل عليه موثقة
سماعة عن ابي عبد الله قال سألته عن الرجل يكون له مائة الف درهم يعمل بها وقد وجبت فيها الزكوة ويكون فضله الذي يكتسب بماله كفاف عياله لطعامهم
وكسوتهم ولا يسعه لادامهم وانما يقوتهم في الطعام والكسوة قال فلينظر الى زكوة ماله ذلك فليخرج منها قليلا وكثيرا فيعطيه بعض من تحل له الزكوة وليعد بما بقي من
الزكوة على عياله فليشتر بذلك ادامهم وما يصلحهم في طعامهم من غير اسراف ولا ياكل هو منه ونحوها صحيحة صفوان عن اسحق بن عمار وقد يحمل انهما في مقام
زكوة التجارة المندوبة فيجوز التسامح فيها باعطاء من لا يجوز اعطاؤه الواجبة فاسدة جدا اذ بعد تسليم ظهورها في زكوة التجارة منه ومنع احتمال بقاء مقدار النصاب
من الالف درهم الى تمام الحول فوجب فيه الزكوة لا ريب في ان المقام مقام بيان مصرف الزكوة المندوبة المتحد مع مصرف الواجبة اجماعا واما التوسعة الزائدة
على النفقة اللائقة التي لو فرض تملكه لها ولثمنها كان الزكوة محرمة فالظاهر عدم جواز الاخذ من سهم الفقراء بل لهط لحصول الغنى على ما عرفت خلافا لظاهر جماعة لظاهر
صحيحة ابن الحجاج عن ابي الحسن الاول قال سألته عن الرجل يكون ابوه او عمه او اخوه يكفيه مؤنته ايأخذ من الزكوة فيوسع به ان كانوا لا يوسعون عليه
في كل ما يحتاج اليه قال لا بأس لكن الظاهر منها ارادة التوسعة في مقام التضييق ولو سلم ظهورها في ارادة الفضل على النفقة اللائقة فلا بد ان يحمل على ما ذكرنا
لانها لا تقاوم العمومات الكثيرة المانعة عن اعطاء الغني نعم لو ثبت ان وجوب الانفاق لا يرفع الفقر كما سبق عن جماعة جاز له الاخذ مطلقا من غير فرق بين ان يكون لاجل الانفاق
او للتوسعة فافهم ثم لو قلنا بجواز الاخذ للتوسعة فهي مستثنى الزوجة من جواز الاخذ للتوسعة من المنفق وغيره لانها تطلب النفقة بعوض بضعها ثم لو كانت الزوجة
ناشزة فالظاهر انها كالمطيعة وظاهر المحقق في المعتبر الاجماع على عدم الفرق بينهما ووجهه واضح لتمكنها من النفقة بالرجوع الى الطاعة والمنقطعة المشروط لها النفقة
بحكم الدائمة كما ان الدائمة المنقطعة المسقطة لوجوب النفقة بشرط حولها كالمنقطعة واما المملوك فصرح جماعة بعدم جواز اعطائه ولعله في المعتبر بعدم الملك
وبانه غني بمولاه واقتصر في البيان على عدم الملك قال ولو قلنا بملكه فهو في حكم ملك السيد وظاهر من ذكره هنا في واجبي النفقة ان المانع وجوب الانفاق وهو الظاهر
من ذكره في اخبار المنع عن اعطاء واجبي النفقة معللة بانه يجبر على نفقتهم والتحقيق انه لو انفق المولى على عبده النفقة اللائقة فلا يجوز له اخذ الزكوة من مولاه ولا
من غيره وان عجز المولى عنها جاز له الاخذ مطلقا اما الاول فلصدق الغنى عليه على ما عرفت في غيره كما صرح به الشهيدان والفاضلان فيما تقدم في اول المسئلة واما
الثاني فلصدق الفقير عليه ولا مانع منه الا كونه غير مالك او في حكم غير المالك وان اداء المولى زكوته اليه لا يسمى ايتاء ولذا لو تبين كون المدفوع اليه عبد الدافع
لم يجز كما صرح به غير واحد مع اعترافهم بالاجزاء لو تبين اختلال الشرط الاخر وعدد الاخبار بان العبد لا يعطى الزكوة ولو كان له الف لم يعط منها ولو
احتاج كما تقدم في اشتراط الحرية في المزكي وشيء من ذلك لا يصلح للمنع اما الاول فلانه انما يمنع اذا ثبت ان حكم حصة الفقراء تمليكهم اياها كما قد يدعى من
ظاهر اللام في الاية ومن امثال قوله فاذا وصلت الى الفقير فهي بمنزلة الفقير يصنع بها ما شاء وهو ممنوع فان اللام للاستحقاق ومثل الرواية وارد مورد الغالب
من كون الدفع على وجه التمليك كما لا يخفى ثم يجوز صرف الزكوة الى العبد بان يقدم اليه طعاما ياكله كما ذكرنا في اعطاء الطفل لو اريد تسليمه بحيث يخرج
عن ملك المزكي فبلا تلاف العبد له اعتبار اذن السيد فيملكه هو او العبد على الخلاف في مالكيته فان كان السيد فقيرا جاز له الاخذ من العبد وان كان غنيا
ممتنعا عن الانفاق حرم عليه الاخذ لا مع الابدال ولو عصى فاخذه فهو في ملكه وهل يعتبر اذنه للاخذ حتى يقع التسليم بدونه غير مخرج للمدفوع عن ملك
الدافع وجهان اقواهما ذلك فيصرف في العبد وان لم يكن عبرة بتسليمه كالطفل المصروف فيه الزكوة واما الثاني فلمنع صدق الايتاء والاعطاء بعد عدم
التملك في حصة الفقراء واما ما ذكر من انه لو تبين المدفوع اليه عبد الدافع والتصرف لم يجزه فالظاهر اختصاصه بغير صورة صرف الزكوة اليه باطعامه الطعام
من باب الزكوة فانه يصدق على ذلك صرف الزكوة ولا نسلم اعتبار الخروج عن الملك بالتسليم في الزكوة مع ان هذا الوجه لو تم كان مانعا عن اخذ زكوة المولى
لا غيره به يدفع التمسك في المنع عن اخذ الزكوة المولى بالاخبار الواردة في حرمان واجب النفقة لو سلم كون المنع فيها تعبدا لا من جهة حصول الغنى كما يشعر به التعليل
بانه يجبر على نفقتهم واما الاخبار المتقدمة في اشتراط الحرية في المزكي من ان العبد لا يزكي مع لفقه ولا يعطى الزكوة مع الاحتياج فالظاهر ان المراد احتياج العبد
في مقابل غنا المسبب عن كون طائفة من المال في يده مع اذن المولى له في التصرف فيها بل العبرة في استحقاقه الزكوة احتياج مولاه وامتناع مولاه الموجبين
لاتصافه بالفقر الحقيقي الموجب لاستحقاق الزكوة وكيف كان فجواز اعطاء العبد الفقير من سهم الفقراء لا يخلو من قوة كما صرح به في حاشيتي الارشاد والشرايع
واخاره في المناهل والاحوط ان لا يعطى من سهم سبيل الله والاحوط منه عدم اعطائه مطلقا ثم انه لا فرق فيما ذكرنا بين وجوب الانفاق بالاصالة وبين الوجوب
بنذر وشبهه لعموم التعليل المتقدم وصدق الغنا معه سيما اذا قلنا بان المنذور له يملك على الناذر ذلك ويستقر في ذمته بمجرد النذر ومنه يعلم وضوح
جهة المنع فيما اذا وجب بشرط في ضمن عقد لازم **مسئلة** لا اشكال في تحريم زكوة غير الهاشمي على الهاشمي وعن جماعة دعوى اجماع المسلمين عليه وعن
المنتهى وشرح المفاتيح دعوى تواتر الاخبار به وهل تحرم على بني المطلب اخي هاشم المشهور لا للاصل والعمومات بل عن الخلاف دعوى الاجماع عليه وظاهر تخصيص
بني هاشم في مورد الحكم بالتحريم خلافا للمحكي عن الاسكافي والمفيد لرواية زرارة الموثقة عن ابي عبد الله قال لو كان عدل ما احتاج هاشمي ولا مطلبي
الى صدقة ان الله جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم ان الرجل اذا لم يجد شيئا حلت له الميتة والصدقة لا تحل لاحد منهم الا ان لا يجد شيئا ويكون ممن تحل له الميتة والنبوي
انا وبنو المطلب لم نفترق في جاهلية ولا اسلام ونحن وهم شيء واحد ولانهم قرابة النبي فيدخلون في ذوي القربى المستحقين للخمس فيحرم عليه الزكوة ويمكن حمل المطلبي

مسئلة في تحريم زكوة غير الهاشمي على الهاشمي

على كون نسبته الى عبد المطلب كما يتوهم في عبد مناف ويكون عطفه على الهاشمي تفسيرا مثل قوله تعالى لا ترى فيها عوجا ولا امتا ولا ما فيه التصحيح ويمكن ان يكون
الوجه في الملازمة بين دفع الناس الخمس وبين حصول التوسعة للمطلبيين ان توسعة الهاشميين مستلزم لتوسعتهم لكمال الاختلاط معهم لا لاجل استحقاقهم بانفسهم
للخمس والانسب في الجواب منع مقاومته للعمومات الكثيرة وما يستفاد من تخصيص بني هاشم بالذكر في الاخبار المعتضدة بالشهرة وحكاية الاجماع ويؤيده ما ذكرنا بل يدل عليه
قول الكاظم في المرسلة الطويلة لحماد بن عيسى وهؤلاء الذين جعل الله لهم الخمس هم قرابة النبي الذين ذكرهم الله تعالى فقال وانذر عشيرتك الاقربين وهم بنو
عبد المطلب انفسهم الذكر منهم والانثى ليس فيهم من بيوتات قريش ولا من العرب احد فيهما ايضا من كانت امه من بني هاشم وابوه من سائر قريش فان الصدقة تحل
له واما النبوي فضعيف بالانجبار بما في دعوى الاقرب ضوء الاثام كما سيجيء في الخمس والاطلاق القرابة لا يوجب استحقاق الخمس وكيف كان فلا محيص عما عليه المشهور
ثم الظاهر من الاخبار سيما المطلقة للحكم بالتحريم بان الصدقة اوساخ الناس والواردة في تحريم سهم العاملين الذي هو اشبه شيء باجرة العمل حتى زعم بعض العامة انها
هي هو عدم الفرق في الحكم بين السهام حتى في سبيل الله الذي حكمنا بجواز صرفه في القرى والكافر بان تأمل في التعميم كاشف النظارة ثم ان الظاهر عدم الخلاف
في استثناء صورة الاضطرار مما ذكر من التحريم وحكاية الاجماع عليه مستفيضة ويدل عليه الموثقة المتقدمة ولكن ظاهر المحكي عن جماعة كالشيخين والاقتصار
والغنية والفاضلين في المعتبر والشرايع والمختلف والمنتهى الاكتفاء في الجواز بعدم تمكنهم من اخذ الاخماس وهو ظاهر من يدل على الجواز مع التمكن مما يحتاج
له اخذه كزكوة مثله او الصدقات المندوبة وهو في غاية الاشكال بل ظاهر الموثقة المتقدمة بعمومات التحريم المقتصر في تخصيصها على المتيقن هو اعتبار الاضطرار
في جواز الاخذ الا ان يقال ان المراد بالشيء في قوله لا يجد شيئا يغني نوعا اخر من الاخماس والصدقات الجائزة له لا سيما الشيء حتى يعتبر عدم تملكه لشيء اصلا فهو ليكون
ممن يحل له الميتة النظير من لا يجد لنوع المحلل من القوت لا خصوص اقتيات كون اضطرار الهاشمي الى حد يباح معه اكل الميتة لولا الزكوة لان هذا المقدار غير معتبر
اجماعا على الظاهر فحاصل الرواية جواز التناول لمن لا يجوز له تناول ويكون التشبيه بين التعيش من الزكوة واكل الميتة في الجواز عند عدم وجدان ما يحل
اخذه لا بين نفس الزكوة ونفس الميتة فيكون الرواية ساكتة عن مقدار المأخوذ وعن وجوب الاقتصار على مقدار الضرورة كما ذهب اليه جماعة من المتاخرين مستدلين
بالموثقة المتقدمة الى عمومات الحرمة خرج فيها المتيقن خلافا للمحكي عن الاكثر فلم يقدروا المأخوذ بقدر لانه اذا ابيح له الزكوة فلا تتقدر بقدر ولما دل على جواز اغناء
الفقير المستحق للزكوة وهذا مستحق ولعل مرجع هذا الاستدلال الى ما ذكرنا من دلالة الرواية عن جواز اخذ الزكوة للهاشمي اذا لم يجد الخمس من غير تعرض
لمقدار الماخوذ فيرجع فيه الى عموم ما دل على جواز اغناء من يستحق الزكوة وان كان استحقاقا عرضيا ثم المراد بقدر الحاجة هل هو سد الرمق كما عن كشف الرموز
او كفاية السنة وهو المحكي عن الدروس حيث قال انه يعطى المكمل لا غير وهو بخلاف جامع المقاصد او قوت يوم وليلة كما هو مختار الشهيد والمحقق الثانيين والمحكي
عن ابن فهد اقوال انسبها بالموثقة المتقدمة الاول ويكون ما ياخذه اضطرارا عن الزكوة بدلا عن الخمس الذي لا ياخذ منه زيادة عن الكفاية مثبت كما يدل عليه هو الثاني
والاوسط هو الثالث لان حمل الموثقة على تنظير نفس الزكوة بمنزلة الميتة بعيد عن السياق لان قوله لو كان عدل ما احتاج هاشمي دل على ثبوت الحاجة لهم فلا بد
من رفع العدل الذي هو بمنزلة عدم وجوده وقوله ان الرجل اذا لم يجد شيئا حلت له الميتة تمهيد لبيان حل الزكوة للهاشمي من جهة حاجتهم المفروضة ولا ريب
في ان حاجتهم لم يبلغ غالبا الى حد اباحة الميتة بل لا يبلغ حاجة احد غالبا ولو كان من فقراء الكفار فلا فرض انه لا يعتبر في اضطرارهم بلوغهم الى ذلك الحد فلا
لتحديد المأخوذ بما يسد الرمق لانه شيء يجده المحتاج المذكور قبل الاخذ مع انه حرج شديد منفي ومع انه لا يلائم حكمة التحريم التي هي ترفعهم عن اوساخ الناس
فانها لا تقتضي هذا المقدار من التضييق بل تقتضي ارتفاعها بمجرد الحاجة ثم لو اريد ما يحتاجه ما يسد الرمق اخذ ما يكفي لسد رمقه في السنة فيكون الفرق بينه وبين
القول الثاني بجواز اخذ المؤنة المتعارفة للسنة على القول الثاني بعد هذا القول لم يخرج من الجرح وان لم يكن بتلك المخالفة لظاهر الرواية فالاولى في معنى
الرواية تنظير التعيش من الزكوة حيث لا معيشة له من غيرها بمنزلة اكل الميتة في الجواز مع الحاجة او تشبيه ما يسد الخلة من الزكوة بالميتة لا تشبيه الزكوة
بالميتة في وجوب الاقتصار على ما يسد الرمق في الحال ولا ريب ان ضابط التعيش في العرف والشرع من حيث الاكل على ما يستفاد من باب النفقات هو القوت
يوما فيوما ومن حيث الكسوة عند الحاجة اليها واما الحكم بجواز التكملة للسنة لمن عنده قوت بعضها او اكثرها فهو بعيد عن سياق الرواية سيما اذا رجا تمكنه
من الخمس في بقية السنة لما كون الماخوذ بدلا عن الخمس بحيث يترتب عليه ما يترتب على الخمس فهو ممنوع جدا اذ المسلم انه شيء اباحه الشارع لسد الخلة حيث انه لم يبق
الهاشمي على غير وجه يجوز التعيش به عند الحاجة المضبوطة عرفا باليوم والليلة اقتصارا في مخالفة اطلاقات الحرمة على القدر المتيقن بعد اثبات جواز التعدي عما يسد
الرمق منها بكونها من سنخ الى السنة نعم لو توقع ضرر الحاجة ان لم يدفع اليها ما يكمل مؤنة السنة عادة دفع اليه ذلك كما اشار اليه الشهيد والمحقق الثانيان في
حاشية الشرايع وقال في المسالك ايضا ولو وجد الخمس في اثناء السنة لم يفد وجوب استعادة ما بقي من الزكوة انتهى وفيه عدم الدليل على ذلك بعد التملك فهو كما
لو صار الفقير لاخذ الزكوة او الخمس غنيا بغيرها نعم لو حملنا الموثقة المتقدمة على تنظير اصل الزكوة او ما يسد الخلة منها بالميتة كان ظاهرها فيما ذكره
من وجوب الاستعادة اما لو حملناها على تشبيه اصل الزكوة باكل الميتة في الجواز عند الاضطرار فلا لان المفروض جواز الاخذ والتملك لدفع الاضطرار في حين الاخذ
ولا دليل على زوال ملكيته عن الماخوذ بعروض الغنا او بوجدان الخمس الا ان يقال بان الاستحقاق انما يحدث يوما فيوما بحدوث سببه وهو الاضطرار
جواز الاخذ دفعة انما يدفع ضرر الحاجة في زمان عدم الوجدان لا لاستحقاق مجموع الماخوذ حين الاخذ حتى يحتاج الى المزيل وانما يملكه منزلة لا يكشف

في الفقرة السابقة

بالنسبة اليه هذا كله من حيث العوض واما من حيث الكسوة وسائر المؤن فيجوز ان يأخذ منها عند الحاجة ما يليق به وان كان يكفيه مثله ثم ان المتيقن من الصدقات
المحرمة هي الزكوة المفروضة وهل يلحق بها مطلق الواجبة من الصدقات كالكفارات والهدي او بالعرض كالصدقة المنذورة والموصى بها قولان من عموم
كثير من الاخبار بتحريم امثال الصدقة او خصوص المفروضة والواجبة وخصوص مرفوعة احمد بن محمد الواردة في تقسيم الخمس الناطقة بتنزيه الصدقة على الزكوة في
التحريم مضافا الى اطلاقات معاقد الاجماعات ومن انصراف الصدقة المفروضة سيما المقيدة بكونها مطهرة للمال او المعللة بانها اوساخ الناس بما فرض الله للتطهير
في قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ففي رواية زيد الشحام عن الصادق قال سألته عن الصدقة التي حرمت عليهم قال هي الصدقة المفروضة
مطهرة للمال وفي رواية اخرى لزيد بعد السؤال المذكور قال هي الزكوة المفروضة ونحوها رواية اسماعيل بن فضل الهاشمي عن ابي عبد الله قال قلت له
احل الصدقة لبني هاشم فقال انما الصدقة الواجبة على الناس لا تحل فاما غير ذلك فليس به بأس ثم لو قلنا بحرمة الواجبة ولو بالعرض فالظاهر ان الموصى بها غير داخل
لانه انما وجب التصدق على الوصي من حيث وجوب العمل بما اوصى به الغير فيجب عليه ايجاد التصدق الذي اوصى به الميت ولا ريب انه في نفسه لم يكن واجبا
والفرق بينه وبين الصدقة المنذورة ان في المنذورة فرضا الوجوب لاجل الصدقة واما في الموصى بها فالوجوب انما يتعلق بفعل الوصي بالامر المندوب الذي
اوصى به فهو كالتصدق الذي امره المولى وغيره مما يطاع نعم لو اوصى الميت بالتصدق لا من ماله بل من ماله بل من مال الوصي وقبل الوصي وقلنا بوجوبه بالقبول
كانت بحكم المنذورة وفاقا للمحكي عن المحقق والشهيد الثانيين لان الواجب دفع المال صدقة عن صاحبه ثم ان المستثنى من الصدقة سيما المعللة منها بكونها
من اوساخ الناس المهانة والذلة وهو ما عن المنتهى في مقام الجواب عن احتجاج المحقق على جواز الصدقة المندوبة للنبي بانه كان يقترض ويقبل الهدية وكل ذلك صدقة
لقوله كل معروف صدقة قال في المنتهى وفيه نظر لان المراد بالصدقة المحرمة ما يدفع من المال الى المحاويج على سبيل سد الخلة ومساعدة الضعيف طلبا
للاجر لا ما جرت العادة بفعله على سبيل التودد كالهدية والقرض ولذا يقال للسلطان اذا قبل هدية بعض رعيته انه يتصدق عليه انتهى وحكى نحوه
عن النهاية وهو حسن على وجه المعونة وسد الخلة والترحم لا مطلق ما يملك مجانا قربة الى الله كاهداء الهدية والاضافة بنية القربة فان الظاهر انها خارجة
لا المعلل في ادلة حرمة الصدقة لا انتفاء ... ثم انه لا خلاف في عدم تحريم الصدقة المندوبة وقد ورد اخبار كثيرة الا ان في بعضها
ما يدل على نهي الامام عن ماء المسجد معللا بانها صدقة وقد اشتهر حكاية منع سيدتنا زينب وام كلثوم عليهما السلم السبايا عن اخذ تصدقات اهل
الكوفة معللتين بكونها صدقة ويمكن حملها على الكراهة او الحرمة اذا كان الدفع على وجه المهانة كما احتمله في شرح المفاتيح وهل يحرم الصدقة المندوبة
على النبي والامام فيه قولان وعن المعتبر نسبته العدم الى علمائنا مسئلة المتولي لاخراج الزكوة الى مصارفها اثنان المالك وفي حكمه نائبه ووليها
او وكيلا او وصيا او نحوه عنه الساعي اما الامام او نائبه المالك ولا خلاف في جواز توليهم في الجملة خلافا للمفيد والحلبي فاوجبا الدفع الى الامام
مع حضوره والى الفقيه مع الغيبة وعن ابن زهرة والقاضي الاقتصار على وجوب الدفع مع الحضور والاطلاقات الاخبار الكثيرة بل في بعض الاخبار رد الزكوة
الى المالك بعد اخراجها وقال ان هذا اذا قام قائمنا بعد لنا في خلق الرحمن السوية البرمنهم والفاجر نعم لا ريب في استحباب دفعها الى الامام والى الفقيه
الغيبة لفتوى جماعة ولانه ابصر بمواقعها واستدل المفيد بقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم فان وجوب الاخذ يستلزم
وجوب الدفع واجيب عنه بوجوه منها عدم دلالته على كون الصدقة من الزكوة لجواز رجاعه الى المال الذي اخرجوه من اموالهم كفارة لتخلفهم عن رسول الله
وهم الاخرون المرجون لامر الله كما في سابق الاية وفيه ان التخصيص لا وجه له فلعل الاية عامة لكل صدقة تطهرهم ويشهد لعمومها للزكوة واختصاصها
استدلال العلماء على رجحان الدعاء للمزكي بقوله تعالى وصل عليهم ويؤيده ما ورد عنه امرت ان اخذ الصدقة من اغنيائكم وادفع الى فقرائكم وبما ذكرنا
يندفع ايضا احتمال عود الضمير الى الخصوص المتنبئين ومنها ان وجوب الاخذ لا يستلزم وجوب الدفع ابتداء وان فهم من الخارج وجوب الدفع بعد المطالبة
كما فهم من الامر بالامام بايجاد فعل مع ان الاخبار في جواز تولي المالك للاخراج فوق حد الاحصاء وتخصيصها بزمان حضور الائمة كما هو مورد الاخبار
وان امكن سيما بقرينة المرسل قال ابعثه الى الولاة وعلمنا الصدقات الا انه يحتاج الى دليل فمجرد ذلك لا يوجب التخصيص مع ان اكثرها يلغي عن
هذا التخصيص وكيف كان فلو طلبها النبي او الامام وجب الدفع اليه لحرمة عصيانهم لا اختصاصها بما يتعلق بالواجبات الالهية لعموم ادلة اطاعة الرسول
واولي الامر وقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره وما دل على حرمة ايذائه ولو طلبها الفقيه فمقتضى ادلة النيابة العامة وجوب الدفع لان منعه رد عليه
والراد عليه راد على الله تعالى كما في مقبولة ابن حنظلة ولقوله في التوقيع الشريف الوارد في وجوب الرجوع في الوقائع الحادثة الى رواة الاحاديث قال
فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله فرع لو طلب الامام او نائبه الخاص او العام الزكوة فلم يجبه ودفعها هو بنفسه فهل يجزيه ام لا قولان اصحهما انه لا يجزي
وفاقا للمحكي عن الشيخ وابي حمزة والفاضلين في الشرايع والمختلف والشهيدين في الدروس والروضة لان وجوب الدفع الى الامام بالفرض يدل على
حرمة الدفع الى غيره فلا يجوز ان يتقرب به وليس ما ذكرنا مبنيا على اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص كما قيل حتى يمنع المبنى او من جهة ان
الظاهر من حال الامر عدم رضاه باعطاء الغير حتى يرد ان عدم الرضا ان كان لاجل الامر فيرجع الى مسئلة الضد وان كان من الخارج فهو مجرد الدعوى
بل من جهة اقتضاء النهي عن هذا الضد بان ذلك ان مطلق الدفع او الدفع الى شخص خاص قد يلاحظ من حيث هو وضد العام ترك الدفع وقد

بلاحظ

بلاحظ مقيدا بكونه الى شخص خاص بعد الفراغ عن اصل الدفع وفرضه وقوعه من المكلف لا محالة فيتوجه الايجاب الى مجرد القيد فيرجع قوله ادفع الى الامام الى
قوله ليكن الدفع الى الامام او ليكن المدفوع اليه الامام فضده العام هو ترك ايقاع الدفع المفروض وقوعه الى الامام وهي عبارة اخرى عن دفعه الى غير الامام
وان كان هو عصيانا وهذا جواب ولا ريب ان المفهوم من الامر بالدفع ليس الا الاجزاء بايجاد القيد بعد الفراغ عن اصل وجوب الاخراج الذي هو بامر الله سبحانه فالامر
الدفع الى نفسه ومقابله المنع من الدفع الى غيره والمفروض ان امر الله سبحانه باطاعته يرجع الى المطلق امره ثم لو سلم الامر بالدفع لا يرجع الى مجرد القيد بل الى الدفع المقيد
لكن نقول ان هذا الامر مقيد للاوامر العامة بوجوب اخراج الزكوة الى الفقراء بما اذا لم يطلبه الامام الذي هو اولى بالفقراء ضرورة التعارض بين جواز دفع المال الى
الفقراء وبين وجوب دفع ذلك المال بعينه اليه وليس نظير التعارض الواقع بين تعيين عتق الرقبة المؤمنة المستفاد من قوله اعتق رقبة مؤمنة فليس هذا من مسئلة
الضد بل من المطلق والمقيد المثبتين اللهم الا ان يقال ان التكليف هنا بالقيد تكليف اخر مغاير للتكليف بالمطلق لان التكليف المطلق انما هو بايتاء الزكوة
والتكليف بالمقيد انما الذي هو باجابة الامام نعم لو دل دليل على ان ايتاء الزكوة وجب ان يكون بالدفع الى الامام كان التقييد متوجها كما في المثال المذكور ولذا
يستحق الدافع الى الامام ثوابا على الزكوة وثوابا على اجابة الامام وكذا يستحق عقابين لو ترك اصل الزكوة احدهما على ترك الزكوة والاخر على معصية الامام
بخلاف مثل المطلق والمقيد فالتحقيق رجاع المسئلة الى مسئلة الضد مع امكان ان يقال ان مقتضى عموم وجوب الدفع الى الامام من باب الاطاعة هو عدم ترتب الاثر
على دفعه الى الفقير بل المزكي بعد دفع المال الى الفقير مكلف بدفعه الى الامام فيجب عليه استرجاعه من الفقير ودفعه الى الامام او دفع الزكوة من ماله اليه وهذا
معنى عدم الاجزاء كما ذكرنا نظيره في مسئلة من نذر التصدق بمال معين وان عموم وجوب الوفاء مانع عن ترتب الاثر على التصرفات الواقعة على ذلك المال والثابت
جوازها بعموم ادلتها لكن يدفعه ان وجوب الدفع الى الامام مخصص بصورة وجوب الزكوة وبعد سقوط الزكوة عنه بمقتضى العمل بالعموم الجواز الدفع الى الفقراء المستلزم
لسقوط التكليف لا يبقى موضوع لوجوب الدفع الى الامام فالعمل بالعموم مخرج للمسئلة عن موضوع وجوب الدفع الى الامام فالحكم بالاجزاء من جهة العمل بظاهر
العموم لا يلزم منه خلاف ظاهر دليل وجوب الدفع الى الامام بل يلزم منه خروج الواقعة عن موضوع ذلك الدليل بخلاف الحكم بعدم الاجزاء فانه موجب لتخصيص
العموم **مسئلة** المحكي عن جماعة تحريم نقل الزكوة من بلد الى اخر مع التمكن من صرفها في المنقول عنه بل قيل انه المشهور بل عن المنتهى نسبته الى علمائنا
اجمع وعن الخلاف الاجماع عليه قيل لمنافاته للفورية الثابتة كما سيجيء ولانه تعزير للمال وتعريض له للتلف ولما دل على هذا ومن النبي على تقسيم صدقة اهل
البوادي عليهم وصدقة اهل الحضر عليهم بل عن صحيحة الحلبي انه لا يحل صدقة المهاجرين للاعراب ولا صدقة الاعراب للمهاجرين وفي الادلة نظر لمنع منافاة
النقل للفورية لان التصرف بها شروع في الاخراج ولا يجب المبادرة في اسرع وقت والا لم يجز القسمة بين المستحقين لامكان دفعها الى مستحق واحد مع ان
الكلام في نفس النقل سواء نافى الفورية ام لا وهذا غير مسئلة الفورية وجواز التأخير سواء نشأ من النقل ام لا واما التعزير بالزكوة مع الحكم بالضمان ووجوب
الاعادة لو تلفت ممنوع بل تعزير مع الطريق عادة مع ان الكلام في النقل من حيث هو لا التعزير الذي بينه وبين النقل تباين جزئي واما ما دل من النبي فلو سلم
دلالتها على الوجوب فلا دخل لها في مسئلة النقل بل من حيث القسمة واحدهما لا يستلزم الاخر فقد يمكن تقسيم صدقة احدى الطائفتين على الاخرى من غير نقل
كما يمكن النقل مع تقسيم صدقة كل طائفة الى اهلها كيف وقد ثبت ضرورة ارسال النبي العمال والجباة لنقل الصدقات الى البلد كما نص عليه الامام في الكلام الذي
حكيناه عن نهج البلاغة في آداب العامل ومنه يظهر الجواب عن رواية الحلبي واما الشهرة وحكاية الاجماع فموهونتان بذهاب كثير الى الجواز اما بشرط الضمان
كما عن المبسوط والاقتصاد والفاضل في بعض كتبه والشهيدين في الدروس والمسالك او من غير ذكر شرط كما عن المفيد وابن حمزة وعن الحلبي والفاضل في بعض
كتبه وهو الاقوى لاصالة الجواز الثابتة بالاطلاقات في دفع الزكوة وخصوص المعتبرة مثل ما عن الفقيه بسنده الى هشام بن الحكم عن ابي عبد الله في الرجل يعطي
الزكوة فيقسمها اله ان يخرج الشيء منها من البلدة التي هو بها الى غيرها قال لا بأس وبسنده عن درست بن ابي منصور قال قال ابو عبد الله في زكوة يبعث بها الرجل
الى غير بلده قال لا بأس ان يبعث بالثلث او الربع وفي الصحيح عن احمد بن ابي حمزة قال سألت ابا الحسن الثالث عن رجل يخرج زكوته من بلد الى بلد اخر ويصرفها
في اخوانه فهل يجوز ذلك قال نعم وظاهر هذه الاخبار كما ترى تدل على الجواز بمعنى ثبوت هذا التخيير للمالك باصل الشرع في دفع الزكوة الذي لازمها عدم
الضمان الا ان الظاهر ثبوت الضمان لو تلفت اذا تمكن من دفعها في بلدها الى المستحق وعن المنتهى الاجماع عليه وقد تقدم تحقق الضمان بالتمكن من الفعل
ولعل المراد من نسب اليه المنع من النقل هو سلب الجواز لا من حيث الفورية بل بالمعنى المذكور الذي لازمه عدم الضمان كما في سائر التصرفات حيث انها لا
تستعقب ضمانا ولذا ترى من المانعين جملة لا يتفرعون على المنع الا الحكم بالضمان ومما يؤيد ذلك ما عن الخلاف من انه ذكر اتفاق العلماء على المنع
مع ان المتتبع لا يجد القائلين بالمنع اكثر من المجوزين مضافا الى ذهاب الشيخ والفاضل الى الجواز في كثير من كتبهما واوضح من جميع ذلك ان الشهيد في اللمعة
والدروس بعد الجزم بعدم الوجوب وتفريع الضمان تردد في الاثم واعترضه السلطان غفلة عما ذكره بانه لا معنى لاظهار التردد بعد الجزم ووجهه شارح
الروضة بان المراد عدم الجواز عقلا لا فضائه الى الضمان ولا يخفى ان ما ذكرناه ارجح واضعف مما ذكروه في بعض الكتب من عدم المنافاة بين المنع وعدم
الاثم باداء العوض كما في الكفاية لحسنة محمد بن مسلم بابن هاشم قال قلت لابي عبد الله رجل بعث بزكوة ماله لتقسم فضاعت هل عليه ضمانها حتى تقسم
فقال اذا وجد لها موضعا فلم يدفعها اليه فهو لها ضامن حتى يدفعها وان لم يجد لها من يدفعها اليه فبعث بها الى اهلها فليس عليه ضمان لانها قد خرجت عن يده

وكذا

تلك وهي لدى بعوضه به يكون ضامنا لما دفع اليه اذا وجد ربه لانه فان لم يجد فليس عليه ضمان وانه الا من وجه اليه زكوة مال ليعبث فيها
ووجدلها موضعا فلم يفعل فهلكت كان ضامنا وصحيحة زرارة قال سألت اباعبدالله عن رجل بعث اليه اخ له زكوة ليقسمها فضاعت فقال ليس على الرسول
ولا على المؤدي ضمان قلت فانه لم يجد لها اهلا ففسدت وتغيرت فقال لا ولكن ان عرف لها اهلا فعطبت او فسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها وبازاء هذه الا
اخبار ما دل على عدم الضمان مثل رواية ابي بصير قلت لابي جعفر جعلت فداك الرجل يبعث بزكوة ماله من ارض الى ارض فيقطع عليه الطريق قال قد اجزات عنه
ولو كنت انا لاعدتها وعن بكير بن اعين عن ابي جعفر قال سألته عن الرجل يبعث بزكوته فيسرق او يضيع قال ليس عليه شيء وعن ابي عبدالله بن زرارة عن ابي
عبدالله اذا اخرجها من ماله فذهبت ولم يسمها لاحد فقد برئ منها وعن حريز عن ابي بصير عن ابي جعفر اذا اخرج الرجل الزكوة من ماله ثم سماها لقوم فضاعت
او ارسل بها اليهم فضاعت فلا شيء عليه ومقتضى الجمع بين الاخبار حملها على عدم الضمان مع عدم التمكن من الدفع ثم ان النقل انما يتحقق مع تعيين الزكوة
بالعزل مع نقل جميع النصاب مع نقل بعضه من غير عزل فيتحقق لقاعدة الضمان مقدار ما يخصه من مجموع الزكوة لان مقتضى الشركة تحقق نقل جزء من
الزكوة فرضا لبعض المنقول وظاهر الروضة والمسالك الذاهبين وقد تقدم الكلام في الضمان الظاهر عدم الخلاف كما عن التذكرة في الاجزاء لو قسمها
عند النقل هذا كله مع وجود المستحق في البلد اما مع عدمه فلا اشكال ولا خلاف في جواز النقل مع ظن السلامة وعدم الضمان لو تلف ويدل عليه حسنة ابن مسلم
المتقدمة وهل يكفي في الجواز عدم وجود الفقراء في البلد او عدم التمكن من الصرف مطلقا حتى في سبيل الله مقتضى استدلالهم بمثل العونة والتغرير بالزكوة هو الثاني
ولكن ظاهر كلمات الماضين هو الاول بل ظاهرهم دعوى اجماعهم على الجواز مع عدم المستحق وظاهر رواية ابن مسلم وزرارة المتقدمتين في عدم الضمان بالنقل مع عدم وجود
الزكوة في البلد هو الاول ثم ان هنا امورا قوي اذا فرضنا القول بالمنع للروايات المتقدمتين وما سيجيء من الاخبار في جواز البعث مع عدم وجود اهلها لولاية في بلد الزكوة
مضافا الى عموم رواية ابي حمزة المتقدمة في جواز النقل خرج منها على القول بالمنع المقدار المتيقن من كلمات الاصحاب ومعقد اجماعهم وهل يجب النقل مع وجدان
[illegible] يكون من مقدمات الدفع الواجب ومن منع وجوب الدفع فورا لان الواجب انما الدفع الى المستحق على النحو المتعارف وهو مشروط بوجود المستحق في البلد فله
ان يحفظه وينتظر به وضعفه هذا يمنع تقييد ادلة الدفع بصورة وجود المستحق في البلد نعم في بعض الروايات انه اذا لم يصب لها احدا ينتظر بها سنتان الى
الى اربع سنين فان وجدوا لا فليصر لها صرة وليطرحها في البحر فان الله حرم اموالنا واموال شيعتنا على عدونا وفي الرواية ضعف سندا ودلالة
حملها على صورة تعذر الايصال ولو بالنقل اذ لا بد ان يحدث تقديم النقل على الطرح في البحر الا ان يقال ليس المراد حقيقته بل هو من باب الاحالة على المحال
فان عدم وجدان المصرف في اربع سنين نادر جدا وكيف كان فالتمسك بهذه الرواية على عدم وجوب النقل ضعيف جدا كالتمسك على وجوبه بما ظاهره وجوب
البعث الى الشيعة في مقابلة حرمة الدفع الى المخالفين نحو رواية ضريس قال سأل المدائني اباجعفر قال ان لنا زكوة نخرجها من اموالنا ففي من نضعها قال في اهل
ولايتك فقال اني في بلاد ليس فيها احد من اوليائك فقال ابعث الى بلدهم تدفع اليهم ولا تدفع الى قوم ان دعوتهم الى امرك لم يجيبوك وكان والله
الذبح ونحوها رواية شعيب الظاهر ان المراد هنا بيان المصرف وانه مختص باهل الولاية وان لم يكونوا في بلد الزكوة ووجد غيرهم فان وجود غيرهم كعدمه لا
يسوغ الدفع اليهم بمجرد عدم تمكن اهل الولاية وان ذلك لا يصير عذرا في الدفع اليهم ثم الظاهر اختصاص الخلاف بجواز النقل فلا اشكال في اداء المثل والقيمة في بلد
اخرى وان كان الافضل الصرف في بلد الزكوة وما ذكره في الروضة من احتمال عدم الاجزاء لو فضل جملة من ماله الزكوي من غير عزل فيصرفها في بلد اخرى ضعيف
جدا ثم المراد بالضمان هنا بقاء التكليف بالزكوة فلا يتعين دفع القيمة اذا تلف العين المنقول بل له دفع المثل من باقي المال الزكوي وغيره ودفع القيمة ولو
من غير المال نعم لو ضمان القيمي بالقيمة لانه الاصل في ذوات القيم ودفع المثل من المالك ليس للضمان بل لانه احد افراد الواجب عليه سابقا قبل التلف
ايضا **مسئلة** لا اشكال في جواز عزل الزكوة في الجملة وانما الخلاف في صحته مع وجود المستحق وظاهر اطلاق الاخبار الصحة ولو ادعى انصرافها
الى صورة عدم لزم الاقتصار في العزل المخالف للاصل على المتيقن ولا يبعد ان يكون ولي الفقراء عنه في اشتراط عدم التمكن منه ايضا في صحة العزل على القول
الاخير ومعنى العزل على ما ذكروا تعيين الزكوة في مال الخاص فالو نه دليل الابدال ولا ضمنه الا بالتفريط او تاخير الاخراج مع التمكن وذكر جماعة ان نماء
المعزول تابع له ولو كان منفصلا وقال في الدروس بعد الحكم بعدم الابدال انه لو نمى كان له ويتخير المالك بقول اطلبوا اخراجا الزكوة في الجملة فيدل عليه
اخبار الاخراج والعزل وانما عدم ضمانه لو تلف بغير تفريط ولا تاخير مع التمكن كما يدل عليه المستفيضة فانه لولا التعيين بالتعيين كان بحاله عدم العين
فانه لا يحتسب من الزكوة الا ما يخصه التالف بنسبته الى الكل واما عدم جواز الابدال فلانه لو جاز له الابدال كان الواجب الكلي المردد بين المعزول وغيره
فلا يسقط بتلف خصوص المعزول هذا لو فرضنا منع خروجه عن الملك بالافراز والا فلا اشكال في عدم الجواز لاحتياج الجواز الى ثبوت ولاية منتفية عن المالك
بعد العزل وكان مخيرا في صرفه في اي الصرف ولا يوجب هذا ولاية واما تبعية النماء المنفصل فلانه يتبع العين في وجوب الدفع لانه جزء منه واما
المتصل فهو مبني على خروجه عن ملك المالك والانصاف انه لو يظهر ذلك من ادلة العزل على وجه يطمئن به النفس غاية ما يمكن ان يتوهم استفادة
ذلك مما ورد في النصوص المتاوي من عنواني الاخراج والعزل حيث انهما تدلان على كون المخرج والمعزول زكوة ومن حكم الزكوة خروجها عن ملك
المالك ولذلك حكم بالضمان [illegible] وجبا عند التلف بعد التمكن من الدفع فان الضمان ظاهر في كونه خارجا عن ملكه ويعبر الاخرى ظاهر اخبار العزل

والاخراج

والاخراج والضمان بتحقق القسمة بين المالك والفقراء بولاية من المالك ويؤيد قاعدة تلازم كون تلف شيء من شخص وكون نمائه له المستفادة من الاخبار
مثل ما ورد في بيع الخيار من حكم الامام بكون غلة المبيعة للمشتري ثم قال الا ترى انها لو احترقت كان من ماله فانه مستشهد على ملكية النماء بكون التلف منه
ويؤيد ذلك ايضا بل يدل عليه رواية الثمالي عن ابي جعفر قال سألته عن الزكوة يجب علي في موضع لا يمكنني ان اؤديها قال اعزلها فان اتجرت بها فانت لها
ضامن ولها الربح فان نويت في حال ما عزلتها من غير ان تشغلها في تجارة فليس عليك وان لم تعزلها واتجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها من الربح ولا
وضيعة عليها ولكن الرواية ضعيفة سندا بل في دلالتها من حيث دلالتها على استحقاق الربح عند الاتجار بها الظاهر في مدة التجارة بالعين في التجارة بالثمن
ودفع العين عوضا او الاعم منها ومن التجارة بالعين وان كان ظاهر اللفظ من حيث الوضع الاتجار بالعين الا انه قد بلغ استعماله في الاعم الى حيث يكون هو المتبادر
كما لا يخفى هذا خلاف المعروف الا ان يخص ذلك بالتجارات العدوانية كالمغصوب ومال الطفل بالنسبة الى غير من يجوز له التصرف وقد عرفت ان الكل ولها
لكن المشهور لم يعملوا باطلاقها مع انه بعد تسليم ظهور الرواية في الاتجار بالعين لا بد اما من ادعاء ذلك في التجارة الفضولية وتقييد تبعية الربح بعقد اجازة
ولي الزكوة الذي هو الامام او نائبه واما عن اخراجها عنها بجعل المعاملات العدوانية محكومة بحكم عليحدة وهو ثبوت الربح لرب المال والوضيعة على العامل
والاول مع انه مستلزم لتقييد استحقاق الربح بثبوت الاجازة مع كمال بعده عن سياق الروايات الواردة في التجارة بالمغصوب ومال الطفل لا يلائم كون
الوضيعة على العامل لان الولي ان اجاز المعاملة المشتملة على الوضيعة فالوضيعة على المال وان لم يفعل انفسخت المعاملة لفساد البيع ورجوع المبيع
الى ملك مالكه فان تمكن الولي من الرجوع الى البائع بالثمن فيسترده منه ولا وضيعة على العامل وان لم يتمكن منه فالظاهر الرجوع الى العامل بمجموع الثمن
لانه اتلفه وبين اربابه ولا معنى لكون الوضيعة عليه اذ الظاهر من كون الوضيعة على العامل الرجوع عليه بالتفاوت بين الثمن وبين قيمة المتاع المنتقل
اليه وكيف كان فالتمسك بالرواية في غاية الاشكال واما الوجه السابق عليها من ان يكون التلف من شخص مستلزم لكون الربح له فهو مسلم اذا ثبت
ان تلف المعزول في المقام من مال الفقير لم لا يجوز ان يكون التالف مملوكا لرب المال وانما سقط وجوب الزكوة عنه لان التكليف الكلي صار متعينا عليه في ضمن العين
الخاص وقد انتفى بانتفاء موضوعه نظير تلف المال المعين الذي نذر ان يتصدق به فانه مع كونه من مال الناذر يسقط التكليف فالعمدة في اثبات خروج
المعزول عن الملكية هي اخبار المسئلة المشتملة على عنواني الاخراج والعزل فان الظاهر منها هو الخروج عن الملك وصيرورة المخرج والمعزول زكوة حقيقة
ويؤيدها الحكم بالضمان الظاهر في خروج المضمون عن مال الضامن وممن منع الملكية شارح الروضة بل منع عن جواز الابدال ايضا ثم انه لا فرق بين ان يكون
العزل من عين النصاب او من مال خارجي كما يستفاد من الشهيدين وجماعة وان كان ربما يوهم ظاهر الاخبار الاختصاص بالاول ويعتبر في العزل النية كما لا يخفى
مسئلة المحكي عن الاكثر المنع عن تاخير دفع الزكوة عن وقت اخراجها المتقدم بيانه في بيان وقت تعلق الوجوب مع الامكان وعلل العدم لان المستحق مطالب
بشاهد الحال كما في المعتبر او لان وليه وهو الشارع طالب بالمقال كما عن الايضاح والصحيحة سعيد بن سعد الاشعري قال سألت ابا الحسن الرضا عن الرجل
يحل عليه الزكوة في السنة في ثلث اوقات ايوخرها حتى يدفعها في وقت واحد فقال متى حلت اخرجها وفي رواية ابي بصير المحكية عن السرائر اذا اردت ان تعطي زكوتك
قبل حلها بشهر او شهرين فلا بأس وليس لك ان تؤخرها بعد حلها ويؤيدهما ما تقدم في مسئلة النقل من اخبار الضمان اذا وجد المستحق فلم يدفعها اليه
من عدم الاذن في التاخير لان الغالب في الامانات بل القاعدة فيها عدم الضمان مع الاذن الشرعي سيما فيما نحن فيه حيث ان تسلط المالك على القبض تابع
لكيفية تكليف الشارع في التوسعة والتضييق لا العكس كما في مثل الوديعة والدين فلا يبقى ان المنافي للضمان هو الاذن المالكي لا الشرعي ولذا
يحكم بالضمان مع الاذن الشرعي في موارد كثيرة وح فالحكم بالضمان كاشف عن ثبوت الفورية والكل لا يخلو عن نظر اما في المعتبر فبعد تسليم مطالبة
جميع الفقراء او كفاية مطالبة بعضهم ان مطالبتهم انما يوجب فورية الدفع اذا تعين صرف الزكوة فيهم وهو ممنوع لا الا ان يقال ان مقتضى الاخبار
الكثيرة كون الزكوة موضوعة لقوت الفقراء بل ملكا لهم والاية لا تدل الا على خصوص مصارف الزكوة في مقابل من لا يستحقها من كان يلمز النبي في
الصدقات ولا يستحقها فهي في مقام بيان الاشتراك في المصرف لا المشاركة في الملك فهي نحو ما يشبهها من الروايات الا انها في اختصاص ملكية الفقراء بجواز
دفع مال الفقراء الى المصالح خصوصا الفقراء او عامة المسلمين باذن الشارع وح فمع فرض مطالبة الفقراء لو لم يصرفها في المصارف المسقطة للدفع
اليهم كان امتثالا لكن هذا انما يتم اذا كان التكليف بدفع الزكوة تابعا للمطالبة وتابعا نظير الوديعة والدين واما اذا لم يكن كذلك بل كان الامر بالعكس
كما هو الظاهر في المقام كان حق المطالبة للفقراء تابعا في التوسعة والتضييق لكيفية التكليف الا ترى انه لو قلنا بالتوسعة لم يكن للفقراء ولا لوليهم المطالبة
ومما ذكرنا من تفرع ثبوت حق المطالبة لهم على تكليف الشارع لا العكس كما في الوديعة والدين يظهر الجواب عما تقدم من الايضاح ثم نقول بعد تسليم
العكس ان الشارع الذي هو ولي الفقراء اذا رخصنا بمقتضى اطلاق الامر في تاخير الزكوة لم يكن التاخير عدوانا وظلما واما الروايتان فهما مع ضعف
الثانية بالمجهول والبطائني محمولتان على الاولى الا على فورية العزل لا الدفع معارضتان بروايات منها رواية يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبدالله
زكوتي تحل علي في شهر رمضان ايصلح لي ان احبس منها شيئا مخافة ان يجيئني من يسألني قال اذا حال الحول فاخرجها من مالك ولا تخلطها بشيء ثم اعطها
كيف شئت قال قلت انا كتبتها واثبتها يستقيم لي قال نعم لا يضرك ورواية حماد بن عثمان انه لا بأس بتعجيل الزكوة شهرين وتاخيرها شهرين وصحيحة معاوية بن

عمار عن ابي عبد الله قال قلت له الرجل يحل عليه الزكوة في شهر رمضان فيؤخرها الى المحرم قال لا باس قلت فانها لا تحل عليه الا في المحرم فيعجلها في شهر رمضان قال لا باس فالتحقيق في المقام بعد القطع بعدم كون التكليف بالزكوة من الواجبات التي وقتها العمر وبعد ما يظهر من التسيرة والاخبار من عدم الفورية بحيث لا يباح تاخيرها الا للضرورة المبيحة للمحظورات ان الواجب هو الفورية بمعنى عدم المسامحة والاهمال في تركها بحيث يعد الرجل خائنا لها يدل على ذلك مضافا الى ثبوت مطالبة المستحقين بشاهد الحال على هذا الوجه فيجب الاداء كرد الامانة مع ما ورد من جعل الزكوة قوتا للفقراء ومعونة لهم منضما الى ما يستفاد من السيرة وكثير من الروايات من تسويغ التاخير للاعذار العرفية مثل مجيء غير السائل مطلقا او من اعطائه الاخذ كما في رواية يونس المتقدمة مرضوله فيها اعطها كيف شئت اي على حسب مصالح نفسك من الدفعة والتدريج وليس المراد الرخصة في التاخير مطلقا ولهذا لم يقل اعطها متى شئت ونحوها صحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله انه قال في الرجل يخرج زكوته فيقسم بعضها ويبقى بعض يلتمس لها الموضع فيكون بين اوله واخره ثلثة اشهر قال لا باس فان الظاهر من التماس الموضع هو التماس موضع خاص يطلبه المالك لمصلحة دينية او دنياوية لا التماس مطلق الموضع فانه ليس بعزيز حتى يكون محلا للالتماس والطلب سيما على القول المشهور من تعميم سبيل الله سيما مع عدم التحديد في طرف الكثرة فيجوز دفعها الى فقير واحد مع ان السائل قد قسم البعض وبقي على قسمة الباقي ثم ان العذر الغير البالغ حد المحظور كعدم المستحق او الخوف من الدفع اليه ليس مسوغا للتاخير المطلق فلا يجوز تاخير الزكوة سنتين او اربع سنين لانتظار الافضل للتعميم او نحو ذلك من الامور الراجحة شرعا او عرفا بل غاية ما يمكن ان يجوز باطلاق الادلة التاخير الى قريب السنة الاتية والاقتصار في الروايات وضع الزكوة وانه جعل للفقراء في اموال الاغنياء ما يكفيهم وانه لو ادى الناس الزكوة ما بقي محتاج هو عدم جواز التاخير من سنة الوجوب قطعا ثم انه حيث جاز التاخير فان كان لصرفه كعدم المستحق او عدم التمكن من الدفع فلا اشكال في عدم الضمان والاخلاف فيه نصا وفتوى وان كان غير ذلك من الاعذار المسوغة للتاخير كالتعميم او انتظار المستحق فالظاهر ثبوت الضمان وان كان القاعدة تقتضي عدم الضمان مع امر الشارع ولو استحبابا لكشفه عن الغاء جانب المالك فهو والمالك ملكه من نفسه فيكون بمنزلة اذن نفس المالك فيدل عليه ما دل على نفي الضمان عن الامين الا ان ما تقدم من حسنة ابن مسلم وصحيحة زرارة يكفي للضمان مضافا الى ما عن المنتهى والتذكرة من اطلاق دعوى الاجماع على الضمان بمجرد التمكن من الاداء وظاهرهما نفي الضمان مع عدم وجدان المستحق وان تمكن من الصرف في سبيل الله لان حملهما على صورة عدم التمكن من مطلق الصرف ولو في سبيل الله يوجب ندرة مورد اطلاق نفي الضمان بل عدم المورد ومن ذلك يظهر وجه التمسك بما تقدم من الاخبار الناقية للضمان عنه اذا بعثها الى بلد اخر فقطع عليه الطريق او سرق المحمول على صورة عدم التمكن عن الدفع الى المستحق نعم ظاهر الاجماع المتقدم المحكي عن المنتهى والتذكرة من ان التمكن من الاداء معتبر في الضمان وانه لو تمكن فلم يفعل ضمن هو شموله لصورة التمكن من الصرف في سبيل الله الا ان الظاهر ان مراده التمكن من الاداء الى المستحق لا مجرد الصرف كما يشهد بذلك لفظ الاداء نعم الظاهر انه لا فرق بين الفقراء وغيرهم فالتمكن من الاداء الى اي صنف كان يكفي في الضمان فلو اراد البسط واعطى نصيب الموجودين ولم يتمكن من دفع الباقي الى الاصناف الباقية فلا يبعد الضمان وفاقا للمحكي عن ابن فهد لاطلاق ادلة الضمان المتقدمة وعن المنتهى انه لو كثر المستحقون وتمكن من الدفع اليهم جاز له التاخير في الاعطاء لكل واحد بمقدار ما يعطي غيره وفي الضمان ح تردد انتهى والاقوى عدم الضمان هنا وفاقا للمدارك لانه لم يؤخر في اصل الدفع وانما اقتضى هذا النحو من الدفع طول الزمان وظاهر ما دل على الضمان المخالف للاصل مع الاذن اختصاصه بتاخير اصل الدفع

مسئلة المشهور عدم جواز تعجيل الزكوة قبل وقت الوجوب لان المدفوع ان كان متصفا بصفة الوجوب لم يكن الحول شرطا والمفروض خلافه وان كانت متصفة بصفة الاستحباب لم يكن امتثالا لادلة الزكوة الا ان يدعى بعد قيام الدليل على جواز التعجيل بكون ما يعجله زكوة لكن لا يجب دفعها الان ولا يكون امتثالا لاوامر الزكوة الا انها مسقطة عن الواجب نظير الدفع عند هلال الثاني عشر كما تقدم بيانه وكيف كان فالعمدة في المنع الاصل والاخبار المانعة عنه ففي حسنة عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله الرجل يكون عنده المال ايزكيه اذا مضى نصف السنة قال لا ولكن حتى يحول عليه الحول ويحل انه ليس لاحد ان يصلي صلوة الا لوقتها وكذلك الزكوة ولا يصوم احد شهر رمضان الا في شهره الا قضاء وكل فريضة انما يؤدي اذا حلت وفي حسنة زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلم ايزكي الرجل ماله اذا مضى ثلث السنة قال لا ايصلي الاولى قبل الزوال وقد يستدل ايضا بما دل على اعتبار حلول الحول وفيه ان اعتباره انما هو في الوجوب والكلام في جواز التعجيل الذي هو بمعنى فعل الشيء قبل وقته نظير تعجيل الفطرة الذي قال به جماعة كثيرة وتسميته تعجيلا لمراعاة ادلة اشتراط الحول فكيف ينافيها ثم مقتضى تلك الادلة عدم الامر قبله فيحتاج العبادة الى دليل وهو راجع الى ما ذكرنا من الاصل وكيف كان فهنا اخبار مستفيضة بل عن العماني دعوى تواترها في جواز التعجيل منها صحيحة ابن عمار ورواية حماد بن عثمان المتقدمتين في مسئلة الفورية وصحيحة الاحول عن ابي عبد الله في رجل عجل زكوة ماله ثم ايسر المعطى قبل راس السنة قال يعيد المعطى زكوته وفي رواية ابي بصير المرسلة عن ابي سعيد المكاري عن الرجل يعجل زكوته قبل المحل قال اذا مضى خمسة اشهر فلا باس وفي مرسلة الحسين بن عثمان عن رجل ياتيه المحتاج فيعطيه من زكوته في اول السنة قال ان كان محتاجا فلا باس الى غير ذلك من الاخبار التي يظهر من بعضها استحباب التعجيل حيث قال الامام ما احسن ذلك مشيرا الى تعجيل الزكوة عند مضي نصف السنة وحملها على القرض ثم الاحتساب مع منافاته لظاهر الجميع يأباه التقييد في اكثرها بمدة معينة فان التعجيل على وجه القرض يجوز قبل سنتين فالاولى حملها على التقية لانه المحكي عن جماعة كثيرة لكن المحكي عنهم اطلاق التقديم فلا بد لا بد الاخبار المعينة بالشهر والشهرين والاربعة

والخمسة الا على مذهب صاحب الحدائق من عدم اعتبار مطابقته مذهب ائمة في الحمل على التقية وكيف كان فالاقوى ما عليه المشهور على تقدير التعجيل فلا اشكال في انه يراعى بقاء الدافع والمال على الشرائط الى تمام الحول وفي المدارك دعوى الاتفاق عليه لان تخلف بعضها يكشف عن عدم كون المدفوع زكوة لان المفروض كونها شرطا وهل يراعى بقاء القابض على الوصف حكي عن المنتهى القطع به واستدل عليه بصحيحة الاحول المتقدمة وبثبوت المراعاة في جانب الدافع اتفاقا فكذا القابض ويرد على هذا الوجدان المراعاة في جانب الدافع لاجل اعتبار استجماع الشروط في تمام الحول اتفاقا فعدمه كاشف عن عدم كون المدفوع زكوة واما القابض فلما لم يشترط فيه صفة الاستحقاق الا عند قبض الزكوة الواقعة والمفروض استحقاق القابض ايام حال القبض فلا يقدح ارتفاعه بعده فظهر من ذلك ان عدم جواز الرجوع الى القابض والاجتزاء بما دفع اليه لو ارتفع استحقاقه من لوازم ماهية الزكوة المعجلة لانها زكوة حقيقة لا يغاير الفرد الاخر الا في الزمان شبه العبادة المقتضية التي لا تغاير الفائتة الا في الوقت ومنه يظهر عدم جواز التمسك بصحيحة الاحول لان وجوب الاعادة فيها يكشف عن عدم كون المدفوع زكوة حقيقة فيحمل بتعجيل الزكوة في تلك الصحيحة على القرض كما فعله الشيخ جامعا بها بين روايات المنع حيث قال في وجه الاستشهاد بالصحيحة على ان المراد بالتعجيل القرض انه لو كان التقديم على كل حال لما وجب عليه الاعادة اذا ايسر المعطى عند حلول الحول نعم اعترضه في المعتبر بجواز التزام المجوز للتعجيل بذلك ويمكن توجيه الاعتراض بانا نمنع ان لازم ماهية تعجيل الزكوة عدم لزوم الاعادة اذا زال القابض عن الاستحقاق لان المدفوع ليس زكوة حقيقة بل يمنع الرجوع بها على الفقير بعد زوال الصفة الموجبة لجواز الدفع كيف والزكوة الحقيقية لا يتحقق ولا يحدث في العين ولا في الذمة الا بعد تحقق الشرائط والمشروط لا يتقدم على الشرط بل هي في الحقيقة صدقة مستقلة لسقط الشارع بها الزكوة عند حلول الحول لكن ليس لا سقاط بحكم كونه زكوة بل هو تعبد شرعي فيمكن ان يشترط فيه بقاء القابض على الوصف المعتبر في جواز قبضه كما يعتبر في بقاء الدافع على الوصف المعتبر في دفعه اللهم الا ان يندفع بان ظاهر النص والفتوى من المانعين والمجوزين هو كون المعجلة زكوة ولذا اتفقوا ظاهرا على اشتراط بقاء العين او بدلها لو لم يبق الدافع على الشرائط لكشف ذلك من عدم كون المدفوع زكوة وادعوا اشتراط عدم تعلق الزكوة في الذمة او العين بشروط غير حاصلة ولا يجوز تقدم المشروط على الشرط مسلم الا انه قد ورد نظير ذلك في الشرعيات كما في تقديم غسل الجمعة عليها وتقديم صلوة الليل على الانتصاف ومرجع الجميع الى الرخصة في اتيان الموقوف قبل وقتها المضروب له بالجعل الاولي لكن لا انصاف انه لا يمتنع ان يخص الشارع هذه الرخصة بما اذا وقع الدفع الى من هو باق على الاستحقاق الى تمام الحول ويكون صحيحة الاحول دليلا على هذا التخصيص فكلام المحقق لا يخ عن وجه

المقصد الثاني في زكوة الفطرة ويطلق عليها الفطرة والاضافة للملابسة ويحتمل ان يكون الفطرة هنا بمعنى الخلقة وهي الهيئة الحاصلة للمخلوق من خلقه كالجلسة والجمرة والقبلة وبهذا الاعتبار يقال لها زكوة الابدان وان تركها يخاف الموت كما في غير واحد من الاخبار وبمعنى الاسلام واستعمال الفطرة في الاسلام لكونه الحال التي عليها المخلوق والمناسبة ح كونها من اركانه ومن شعائره لا اختصاصها بالمسلم عند الهلال كما يستفاد من ظاهر الروضة للاجماع على اشتراك الكافر في التكليف بها فلو اسلم بعد الهلال يسقط عنه كغيرها واما من الفطر مقابل الصوم والمناسبة ما ورد في غير واحد من الاخبار من انها قبول الصوم كما ان الصلوة على النبي واله صلوات الله عليه واله قبول الصلوة وكيف كان فوجوبها معلوم من الضرورة بل هو منها وقد دل عليه الادلة الثلثة ويشترط في وجوبها امور الاول البلوغ فلا تجب على الصغير لا لاجل نفسه فضلا عن عياله بلا خلاف وعن غير واحد الاجماع عليه ويدل عليه بعد ذلك خبر المرفوع والمحكي عن المقنعة تجب الفطرة على كل من تجب الزكوة عليه وقد بينا سابقا عدم وجوب زكوة المال عليه وكون التمسك هنا بمفهوم الوصف لا يقدح لان المقام مقام بيان الضابط فلابد من الاطراد والانعكاس وخصوص رواية محمد بن القسم بن الفضيل البصري المصححة قال كتبت الى ابي الحسن الرضا اسئله عن الوصي يزكي زكوة الفطرة عن اليتامى اذا كان لهم مال فكتب لا زكوة على اليتيم وعن المملوك يموت مولاه وهو عنه غائب في بلد اخر وفي يده مال لمولاه ويحضر الفطر ايزكي عن نفسه من مال مولاه وقد صار لليتامى قال نعم وظاهر ذيلها عدم سقوط الفطرة عن المملوك الصغير وحملها الوسائل على ما اذا مات المولى بعد الهلال وهو مع بعده لا باس به بالنسبة الى الثاني العقل فلا يجب على المجنون بلا خلاف ظاهر بل الاجماع كما عن غير واحد والموثقة المتقدمة للتقريب المتقدم وقد صرح المعظم بانه في حكم المغمى عليه واستشكله في المدارك بعدم الدليل بينه وبين النوم اذا استوعب وقت الوجوب

اقول المستفاد من المشهور في مواضع كقضاء الصلوة والصوم وزكوة المال وغير ذلك ان المغمى عليه ليس اهلا للتكليف بمعنى عدم تعلق الحكم التكليفي ولو بالقوة كما يتعلق بالنائم والناسي فالمغمى عليه مقطوع النظر في نظر الشارع في مقام الاحكام التكليفية بخلاف النوم ويكتفون بذكر قيد العقل في التكليف في الاغراض عنه ويؤيده عدم ظهور الخلاف بينهم في بطلان الوكالة لو عرض الاغماء للموكل او الوكيل وعدم ايجاب يوم الحد قوله في اخبار كثيرة في مقام تعليل نفي القضاء عن المغمى عليه في الصوم والصلوة ما غلب الله عليه فالله اولى بالعذر فان الاغماء ليس من وقت القضاء حتى يكون عذرا فيه فالمراد العذر في الاداء مع انه لبيان ان المعذورية في الاداء لا يوجب نفي القضاء كما في النائم والناسي فالمراد من المعذورية هو عدم تعلق الحكم الواقعي الثابت على المطلوبية بالمغمى عليه فيلزمه عدم القضاء لانه حقيقة تدارك لما فات ولا فوت مع عدم المطلوبية الواقعية وبالجملة فما ذكره المشهور من كون المغمى عليه بمنزلة الصبي والمجنون قد قطع الشارع النظر عنه في مقام انشاء التكاليف قوي جدا وحاصل الفرق ان عدم التكليف في المغمى عليه كالصبي والمجنون لعدم المقتضي وفي النائم والساهي للمانع نعم ان اتمام ما ذكره لا يخ عن اشكال ولذا استوجه في المدارك عدم منافية الاغماء الا اذا استوعب وقت الوجوب وعلل

الدليل على انه بمن ذلك ورده بعض المعاصرين بان الدليل هو الاصل بعد ظهور الادلة في اعتبار اجتماع الشرائط عند الهلال اذ فيه ان اريد بالشرائط شرائط تنجز التكليف فهو مما لم يقل به احد ولا المنع النوم والنسيان او الغفلة ونحوها وان اريد شرائط دخول شوال للوجوب ففيه ان عد كون الاغماء منها عين محل الكلام واستثناء اصحاب المدارك لصحو الاستيعاب لتسليمها ذكره في غيرها من كون عدم الاغماء شرطا لسببية السبب يرد بما دل على اعتبار الشرائط عند الهلال بل الآن اجتماع جميع شروط تنجز التكليف من القدرة والالتفات وغيرها ضرورة الاعتبار في جزء من وقت الوجوب فالاغماء المستوعب مانع عن توجه الخطاب لا محالة الثالث الحرية فلا يجب على المملوك بلا خلاف ونسبه في المعتبر الى علمائنا وعن غيره ايضا الاجماع عليه ويدل عليه المرفوعة المتقدمة بالتقريب المتقدم مضافا الى انه ان قلنا بعدم ملكه فلا اشكال في الحكم وفي كونه فقيرا لا يقدر على شيء بل زكوته على مولاه اذا لم يعله غيره لان مؤنته عليه وان كان من كسبه فان قلنا بملكه فهو محجور كالمكاتب حيث ورد انه لا يصلح ان يحدث في ماله الا الاكلة من طعام مضافا في غيره الى اذن المولى لنفي الانفاق على نفسه من ماله على القول بملكه انفاقا له في الحقيقة فيدخل فيمن ينفق عليه ومن يمون بل وفي العيال فيجب نفقته على المولى فيسقط عنه لا فرق في جميع ما ذكرنا من الادلة على الاخير بين المكاتب وغيره خلافا في المكاتب للمحكي عن الصدوق فاوجبها عليه لعله لانه مالك ولا دليل على الحجر عليه في الواجبات المعهودة لان ادلة ... بادلة وجوب الفطرة والمحكي صحيحة علي بن جعفر عن اخيه عن المكاتب هل عليه فطرة شهر رمضان او على من كاتبه وهل يجوز شهادته قال الفطرة عليه ولا يجوز شهادته وذكر الصدوق ان الرواية محمولة على الانكار ردا على العامة ويريد بذلك كيف يجب عليه الفطرة ولا يجوز شهادته يعني ان شهادته تجوز والفطرة عليه واجبة واستجوده في المدارك وربما يستدل للمشهور بما دل على وجوب زكوة المملوك على المولى وبخصوص رواية حماد بن عيسى عن ابي عبد الله قال يؤدي الرجل زكوة الفطرة عن مكاتبه ورقيق امرأته وعبده النصراني والمجوسي وما اغلق عليه بابه ونحوها مرفوعة محمد بن احمد وفيه ان الكلام في المملوك الذي يعوله المولى فان شرطنا المكاتب من عياله من جهة ما بيده ملك للمولى فلا كلام في وجوب فطرته عليه والا فهذه الاخبار لا تنفع المطلوب فعمدة الانصاف فلا كلام في المكاتب المشروط او المطلق الذي لم يتحرر منه شيء واما المبعض فالمحكي عن الاكثر وجوب فطرته على نفسه وعلى المولى بنسبة الحصة ولو لم يعله المولى او غيره والا فعلى المعيل لان الاشتراك في العيلة والاشتراك في الملك يقتضي ذلك وفيه نظر لان الاشتراك في العيلة لو سلم اقتضائه الاشتراك فانما تقتضيه اذا كان ذلك من اجنبيين واما اذا اشترك اجنبي مع نفسه فلا نسلم الاشتراك بل مقتضى العمومات السليمة عن معارضة ادلة العيلة المختصة بصورة استقلال المعيل الاجنبي بالانفاق فهو الوجوب على نفسه وكذا الكلام في الاشتراك في الملك فان المسلم منه ما لو تعدد المالك لا ما لو تبعض في الرقية فالاقوى بحسب القاعدة هو الوجوب على نفسه لو اجتمع سائر الشرائط والا فالسقوط عنه وعن المولى اما الاول فلعمومات السليمة عن المخصص والمرفوعة المتقدمة بالتقريب المتقدم حيث ان المبعض لو ملك النصاب بجزئه الحر وجب عليه الفطرة وقد يستدل بما سيجيء من رواية الصدوق في الفقيه عن العباس النافية للزكوة في العبد المشترك بين شريكين حيث قال فيها وان كان لكل انسان منهم اقل من رأس فلا شيء عليهم الرابع الغنى وهو ان يملك قوت السنة لنفسه ومن يعول الواجب النفقة لان غير المالك لذلك يحل له الزكوة كما تقدم وقد عرفت المستفيضة على نفي الفطرة عمن يأخذ الصدقة ... حلت له وان من حلت له لم تحل عليه ومن حلت عليه لم تحل له وافضل الاشكال في ملك قوت يوم وليلة وزيادة الفطرة لاخبار كثيرة ظاهرة في وجوبها على مطلق الفقير وانه يتصدق بما يتصدق به عليه وينبغي حمله على الاستحباب مع انه ليس فيها اعتبار ملك قوت اليوم والليلة وعن جماعة منهم الشيخ والحلي ان الغنا يتحقق بملك نصاب من النصب الزكوية وعن الشيخ الحاق قيمتها وظاهر الحلي الاجماع على ما ادعاه قال في المعتبر ولم نعقله يعني للشيخ على حجة ولا قائل من تقدم ولعله المرفوعة المتقدمة يجب الفطرة على من يجب عليه الزكوة ومثل قوله امرت ان اخذ الصدقة من اغنيائكم وادفع الى فقرائكم حيث انها تدل على ان الغنى المعتبر في الزكوة بين ما يعني في زكوة المال بملك احد النصب فليكن في الفطرة كذلك وضعف الوجهين ظاهر لما تقدم من ان المرفوعة في مقام بيان اعتبار شروط وجوب زكوة المال من الحرية والبلوغ والعقل والنبوي محمول على الغالب وكيف كان فلا ريب في قوة ما اخترناه وعليه فهل يعتبر ان يملك فضلا عن قوت السنة مقدار الفطرة ام لا قولان اظهرهما الاول لان المستفاد من الادلة ان الفقر مانع مطلق عن وجوب الفطرة فكما ان وجوده يمنعه كذلك حدوثه بعده فان الدفع من قوت السنة يوجب حدوث الفقر وفاقا للفاضلين والشهيد الاول والمحقق الثاني في حاشية الشرايع خلافا للمحكي عن الشيخ والشهيد الثاني وغيرهما للعمومات خرج منها من لم يقدر على قوت السنة ويمكن الاستدلال للمطلوب فيما اذا تعين الدفع من القوت بان وجوب الدفع مع لعدم تمام ملكه لمقدار الفطرة فلا يتم ملكه مستقرا على قوت السنة فيجوز له اخذ الزكوة فيجتمع وجوب الدفع مع جواز الاخذ وقد دلت الاخبار المتقدمة مثل من حلت له لم تحل عليه على التنافي بين وجوب الدفع وجواز الاخذ **مسئلة** يجب مع اجتماع الشروط اخراج الفطرة عن نفسه وعن كل من يعوله وجوبا او استحبابا او كراهة بل ولو تحريما للاجماع والاخبار المستفيضة بل المتواترة والمراد بالعيال من تحمل معاشه ففي الصحاح علته شهرا اذا تحملت معاشه وفي الخبر صدقة الفطرة على كل صغير وكبير حر او عبد وعلى كل من يعول يعني من ينفق عليه صاع من تمر الرواية وفي اخرى عن المعتبر ان النبي فرض صدقة الفطرة على الصغير والكبير والحر والعبد والذكر والانثى ممن تمونون وفي الصحيح عن عمر بن يزيد قال سئلت ابا عبد الله عن الرجل يكون عنده الضيف من اخوانه فيحضر يوم الفطر يؤدي عنه الفطرة قال نعم الفطرة واجبة على كل من يعول من ذكر او انثى صغير او كبير حر او مملوك دلت على وجوب فطرة الضيف

المستوعب كالنوم

من

من حيث كونه ممن يعال وانما الكون الجملة بعد نعم الفطرة واجبة مستانفة مع انها خلاف الظاهر لظهور كونها هي الجواب لا يقدح لانها لو لم يكن نفس الجواب فلا محالة يكون جملة مستانفة مسوقة لبيان ضابط من يجب عنه الفطرة مطردا ومنعكسا بحيث يدخل فيه الضيف اذ كونها قاعدة اجنبية خرج عنها الضيف حيث ان زكوتها تجب لا من حيث العيلولة لا يخفى بشاعته مع الاخبار المستفيضة الظاهرة في اناطة الوجوب طردا وعكسا مع العيلولة كما مر في نفي كون فطرة الضيف وغيره ممن سيجيء الخلاف فيه كالزوجة والمملوك واجبة من حيث هي ثم لما كان الظاهر من عنوان من يجب عنه الفطرة تلبسه بذلك العنوان في زمان تعلق الوجوب اعتبر تحقق العيلولة في ذلك الزمان سواء بقي بعد ذلك او ارتفع وسواء وجد قبل ذلك ام لا فلا يعتبر في المعيل كونه عيالا حين هلال شوال ومن هنا احتمل من تاخر كفاية صدق الضيف في اول الهلال المستلزم لصدق انه يعال وان لم يصدق عليه العيال الظاهر فيما اذا كان لعيلولته استمرار بل الظاهر كفاية صدق انه ضمه الى عياله كما دل عليه رواية عبد الله بن سنان المتقدمة كل من ضممت الى عيالك الخ فالمدار على صدق الانضمام الى العيال لا على صدق العيال ومن هنا ان الاجير المشروط نفقته على المستاجر منضم الى العيال وفاقا لغير واحد من المعاصرين خلافا للفاضلين وشيخنا في المسالك فجعلوه من قبيل الاجرة وفيه انه لا يلزم من ذلك عدم الوجوب بعد صدق الانضمام الى العيال ثم ان المدعو للمكان الداعي لياكل عنده الذي يطلق عليه الضيف في عرف العوام ربما يشكل فيه الحكم من جهة صدق كونه ضيفا ومن عدم اندراجه فيمن انضم الى العيال فالمراد الانضمام في المعول وهو الانفاق وصدقه مشكل **مسئلة** المشهور وجوب فطرة المملوك والزوجة الواجب النفقة على المولى والزوج اذا لم يعلهما غيرهما من غير اعتبار فعلية العيلولة بل في الخلاف الحلي فاوجبها على الزوج للزوجة الناشزة والصغيرة وغير المدخول بها لعدم تمكينها مدعيا في ذلك الاجماع والعمومات وان طعن عليه في المعتبر بان ذلك لا يعرفه احد من فقهاء الاسلام وقريب منه في المنتهى وكيف كان فالظاهر ان مستند المشهور اطلاقات وجوب الفطرة عنهما من غير اعتبار فعلية العيلولة وطعن عليهم جماعة من المتأخرين بان كلا من تلك وان الاخبار المشتملة على ذكر الزوجة والمملوك ظاهرة في اعتبار فعلية العيلولة والخالية منها عن هذا القيد محمول على الغالب وقول القائل بوجوب نفقة المملوك والزوجة من حيث هما انه خص الحكم بهما من بين واجبي النفقة فالظاهر انه لا وجه لذلك لانهما لم يذكرا بانفسهما في خبر حتى يمكن التمسك باطلاقه على ذلك وانما ذكرا اما في عنوان من يعول واما بانفسهما مستغنين ... واجبي النفقة فلا وجه للاختصاص ان طرد الحكم في مطلق واجبي النفقة كالابوين والاولاد على ما يظهر من الشيخ في المبسوط والمحقق في المعتبر تمسكا لاستثنائها لمثل رواية صفوان عن اسحق بن عمار وفيها الواجب ان يعطي عن نفسك وابيك وامك وامرأتك وخادمك وقريب منها رواية اخرى لصفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج وفيها ان العيال الولد والمملوك والزوجة وام الولد وترك الابوين للاقتصار على ذكر الغالب ولا يخفى في ذلك ما دل على اناطة الوجوب بالعول والانفاق الظاهر في الفعلية اما اولا فلان ذكر هذه الفقرات مسوق لبيان عدم الاختصاص بمن يجب نفقته ممن ينفق عليه فعلا فهذه ضابطة في مقام العكس لا الطرد ولذا اكده الامام في مقام الاجمال بعد التفصيل بعض الروايات وما اغلق عليه بابه وفي اخرى كل من ضممت اليك وما ذكرناه واضح على المنصف المتامل فيكون العيلولة سببا ووجوب الانفاق سببا اخر مع ان المحتمل ان يقال ان الفطرة مؤنة من المؤنات التي يجب على المنفق ان كونها من المؤن فرع وجوبها والكلام فيه مدفوع بالادلة الدالة على استقرار الفطرة على كل احد وعدم سقوطها الا للمانع لا لعدم المقتضي **مسئلة** من وجبت فطرته على غيره بالعيلولة او وجوب النفقة سقط عنه بلا خلاف ظاهر الا عن الحلي من وجوب الفطرة على الضيف والمضيف وقد مر قوله الا ينافي صدقة ... بنفسه ما دل على وجوب اداء الفطرة عنه فان قوله في رواية الضيف يؤدي عنه ظاهر في وحدة الفطرة وكون المضيف متحملا لها عن الضيف وان لم يكن تحملا حقيقيا كما ستعرف ولو لم يجب فطرته على الغير لاعساره مثلا فان كان ممن لا يجب على نفسه لو انفرد كالضيف الموسر والزوجة الموسرة فهل يجب عليها ام لا الاقوى نعم لعموم ما دل على وجوب الفطرة على كل احد جامع للشروط خرج منها من يخرج عنه الغير ويبقى الباقي خلافا للشيخ فاسقطها عن الزوجة الموسرة وقواه الفخر في الايضاح لسقوطها عن الزوج بالاعسار وعدم الدليل على تعلقها بالزوجة وفيه ان العمومات السليمة عن المخصص هي الدليل على الوجوب عليها اللهم الا ان يقال ان ادلة الوجوب على الزوج ليس المراد منها خصوص الوجوب الفعلي حتى يبقى التخصيص مع انتفائه باعسار الزوج بل المراد منها ان زكوة الزوجة جعلت بحسب اصل الحكم الشرعي على الزوج فالزوجة خارجة عن عموم وجوب الفطرة باصل الشرع ادى الزوج عنها ام لم يؤد عذرا ام عمدا وهو لا يخ عن اشكال نعم يمكن القول بالسقوط مع ترك الزوج عصيانا من جهة دخول المورد تحت عموم المخصص فيما دل على وجوب فطرة الزوجة على الزوج الموسر اللهم الا ان يقال ان تجرد وجوبها عليه لا يوجب السقوط عنها ولا نسلم تخصيص عموم ما دل على ثبوت الفطرة على كل احد بما دل على ثبوت فطرة الزوجة على الزوج الموسر لامكان ثبوته على العيال الا ان يسقطها عنه المعيل كما اذا وجب على شخص اداء دين غيره **مسئلة** العبرة في اداء وجوب الفطرة على الشخص عن نفسه او غيره باجتماع الشرائط عند هلال شوال فلا عبرة بحدوثها بعده كما لا عبرة باختلالها فلو كان عند الهلال عبدا او فقيرا او ناقصا او غير معيل لشخص لم يجب عليه وان حدث الشرط بعده ويدل على ذلك مضافا الى الاجماع المدعى صحيحة معاوية بن عمار قال سئلت ابا عبد الله عن مولود ولد ليلة الفطر اعليه فطرة قال لا قد خرج الشهر وسئلته عن يهودي اسلم ليلة الفطر اعليه فطرة قال لا ... في سؤال المولود وسؤال المسلم ... في الروايات الاتية هو مجرد تعلق الفطرة به اعم من كونه مخرجا او مخرجا عنه واستعمال لفظة على في اخبار الفطرة باستعمال واحد بالنسبة الى المخرج والمخرج عنه في غاية الكثرة والمراد بهما ذكرنا من المعنى الاعم فالمنفي هو هذا

المعنى

المعنى المشترك والتعليل راجع الى نفسه فمفاد التعليل انه كلما خرج الشهر فلا يحدث تعلق الفطرة بالشخص لا وجوبا ولا اخراجا عنه فلا يتوهم ان العلة راجعة
الى نفي وجوب الفطرة عن شخص فلا يدل على حكم حدوث شروط وجوب الاداء بعد الهلال مع ان ظاهر ذيل الرواية بمقتضى الذوق السليم هو كون حكمه بعدم الوجوب على
المسلم ايضا متفرعا على خروج الشهر ونحوها رواية الفقيه عن علي بن ابي حمزة عن معاوية بن عمار في مولود يولد ليلة الفطر واليهودي والنصراني يسلم ليلة
الفطر قال ليس عليهم فطرة ليس الفطرة الا على من ادرك الشهر لدلالته على اختصاص تعلق الفطرة بالانسان من حيث الاخراج والاخراج عنه بمن ادرك الشهر
والكافر وان كان قد ادرك الشهر جامعا لشرائط الوجوب لانه لما جب بالاسلام لم يحدث تكليفا اخر عليه لكونه معلقا على ادراك شهر رمضان والممتنع
في خصوص غير متحقق في هذا الوجوب الحادث على الرواية على ان الوجوب معلق على ادراك الشهر ولا ينفك عنه ان لم يجب الفطر عليه او عنه عند ادراك الشهر
او وجب ثم سقط بالاسلام فلا يحدث عليه الوجوب بعد ذلك لانه لم يكن الوجوب معلقا بادراك الشهر فمرجع الرواية الى مفاد الصحيحة السابقة الدالة على ان
خروج الشهر عليه لم يحدث تعلق بالفطرة ان لم يتعلق عليه في اخر الشهر ومنها يعلم ان وقت اداء الفطر ليس نظير وقت اداء الظهر مثلا فان كل جزء
من الوقت تسع الصلوتين سبب لوجوبها يكفي في تعلق التكليف بالشخص استجماعه للشرائط في ذلك الجزء بخلاف الوقت هنا فان السبب اما خارج عنه بالمرة
ولما اول جزء من اجزائه على الخلاف لا في مبدء وقت الاخراج ثم ان الوجوب المعلق على ادراك الشهر كما يظهر من الروايتين هو الوجوب الواقعي بل مطلق تعلق
الفطرة الاعم من الاخراج والاخراج عنه لا تنجز التكليف وعليه فلو كان عند الهلال نائما او غير ملتفت الى وجوب الفطرة او معتقدا لعدمه في بعض موارد
الخلاف لجهادا او تقليدا او لشبهة في الموضوع كعدم الولد او عدم كونه ولدا او مملوكا او زوجة له لم يقدح ذلك كله في حدوث التنجز عليه عند التنبه ما
بين الهلال والزوال ومن هنا يعلم ان التمسك في نفي الوجوب عن المغمى عليه عند الهلال بكونه غير قابل للتكليف حينئذ فلا يحدث بعد خروج الشهر الا ان
بعد قابليته لتنجز التكليف عليه عقلا لعدم شعوره فقد عرفت انه غير معتبر كما في النائم والساهي وان اريد عليه عدم قابليته لتعلق الوجوب الواقعي
في الصبي والمجنون فهو حسن الا انه يحتاج الى اثبات كونه كذلك واما دعوى ان المنفي في الروايتين هو تنجز التكليف فقد لان على ان كل من يكلف ولم يخاطب
فعلا عقلا او شرعا بوجوب الفطرة عند الهلال فلا يحدث الوجوب عليه بعد ذلك فتخرج النائم واشباههم ويبقى المغمى عليه فاسدة اما اولا فلما عرفت
من ان المنفي هو تعلق المشترك بين الوجوب عنه وعليه وهذا المقدار من التعلق ليس منفيا عن النائم والمغمى عليه فعلا واما ثانيا فلان اللازم على هذا خروج
الناس ليلا خارجا على تكليف النائم واشباههم بالفطرة لان مقتضى الروايتين هو كون حدث التكليف على من لم يتنبه عند الهلال على وجه يكون المعيار
والمدار في التكليف هو ادراك الهلال وهذا المعنى غير قابل للتخصيص ثم اعلم ان ما دلت عليه الروايتان من اناطة وجوب الفطرة بادراك الشهر جامعا
للشرائط الظاهر انه غير مبني على توقيت الفطر بهلال شوال كما هو احد القولين في مسئلة وقت الفطر فليس من يقول بان وقتها طلوع الفجر قائلا باعتبار اجتماع
هذه الشرائط في اخر الليل بحيث يدرك جزء من يوم العيد على الشرائط وان فقدها عند هلال شوال بل هؤلاء ايضا قائلون باعتبار اجتماع الشرائط
عند الهلال ايضا وان فقدها بعد ذلك ولهذا ادعى في المدارك الاجماع على مسئلة اعتبار الاجماع عند الهلال مع وقوع الخلاف العظيم في المسئلة كما
يأتي ويحتمل ايضا ابتناء هذه المسئلة يعني اعتبار الاجماع عند الهلال على القول بتوقيت الفطرة بدخول الهلال فكل من يقول بان وقتها طلوع الفجر
يعتبر الشرائط عند الطلوع ولذا قال في المختلف بعدما حكى عن الشيخ في النهاية والمبسوط والخلاف القول بان وقتها طلوع الفجر وعنه في الجمل والاقتصاد
ان وقتها هلال شوال ان ما ذكره في النهاية والمبسوط والخلاف من انه اذا وهب له عبد او ولد له او اسلم او ملك مالا قبل الهلال وجبت الزكوة وان كان بعده
استحب القول المشعر بما اختاره في الجمل والاقتصاد لكن الاقتصار على الاستحباب ولذلك لم يحكم في المختلف بصراحة الفروع المذكورة في كتب الشيخ بما اختاره في
الجمل والاقتصاد بل استشعر منها ما دل عليه الاستحباب كما يشهد ذكر الشيخ للفروع المذكورة في كتبه التي اختار فيها التوقيت بطلوع الفجر ويؤيده ايضا ان بعضهم
ان احدا من الفقهاء لم يعتبر في الضيف بقاء عنوان الضيافة الى طلوع الفجر من يوم العيد مع استنادهم في وجوب الفطرة عن الضيف بما ورد من وجوب
الفطرة عن الضيف وعن العيال ومن ضمه اليهم فلو كان العبرة باجتماع الشرائط عند الطلوع لم يكن بد من اعتبار الضيافة عند الطلوع ليتحقق صدق
عنوان الضيف والعيال في وقت الوجوب فتحصل مما ذكرنا عدم المنافاة بين الاتفاق على اعتبار الشرط عند الهلال والخلاف في وقت الفطرة فالكلام
هنا في وقت الوجوب والخلاف فيما سيأتي في وقت الواجب وهو الاخراج وح فيكون استدلال بعض القائلين في المسئلة الاتية بان الوقت هلال شوال
بما تقدم من روايتي معاوية بن عمار بناء على ان الاصل والظاهر فيما ثبت وجوب شيء في زمان يكون الزمان لفعل الواجب ايضا كما لا يخفى فتخطئة شارح الروضة
لمثل القائلين في تمسكهما بالروايتين في تلك المسئلة لانهما تدلان على وقت الوجوب لا الواجب في محله لان الاصل والظاهر اتحاد زمان الوجوب والواجب لكن
يبعد ما ذكرنا تصريح القائلين بكون وقت الفطرة طلوع الفجر انه وقت وجوبها فيحتمل لاجل ذلك ان يكون اجتماع الشرائط عند الهلال سببا لثبوت الوجوب
عند الطلوع وان لم يكن وقتا لكن يبعده استدلالهم بادلة وجوب الاخراج عن الضيف والعيال باعتبار الضيافة طول الشهر او في الضيف الاخر او غير ذلك
فان مقتضى الوجوب عن العيال والضيف تحقق العنوان في وقت الوجوب كذا حكمهم بوجوب الفطرة على من مات عند الطلوع او فقر الا ان يوجه بكفاية
السبب قبل وقت الوجوب في اشتغال الذمة نظير اسباب الضمان للطفل والمجنون فتدبر جدا **مسئلة** اذا كان العبد بين شريكين فالمحكي عن الاكثر

وجوب فطرته عليهما بالاشتراك ويدل عليه عموم ما دل على ثبوت الفطرة على كل انسان اما على نفسه او على غيره ممن يخرج عنه فاقد الشروط الذي لا يعوله واحد منهما
وجعل النبلة ويؤيد ذلك ان المستفاد من الادلة كون المالكية سببا لوجوب الفطرة اما بانفسهما بناء على كون فطرة المملوك من حيث هو واما عنوان العيلولة
بناء على القول الاخر وعلى التقديرين فلا فرق في نظر الشارع ظاهرا بين قيام السبب على المالكية او العيلولة بواحد او باكثر ويؤيده ما في مكاتبة ابن الفضيل
عن الرضا في ثبوت الفطرة على مملوك مات مولاه موصيا لليتامى فيحتمل الحديث على ظاهره او اوله بما لا ينافي مذهب الشيخ بان يراد ما ذكره في الوسائل من كون
موت المولى بعد الهلال وعن الصدوق عدم وجوب الفطرة لمثل هذا العبد المشترك لما رواه في الفقيه عن تفسير العياشي وفيه ضعف سندا بل دلالة لان ظاهر
الظاهر منها على وجوب الفطرة على من ملك تمل راس فلا ينافي وجوب الفطرة لمثل هذا العبد المشترك لما رواه في الفقيه البعض اذا ملك مع غيره تمام كما
عبيد بين رجلين فلا يدل على نفي الفطرة للمكسر بل يدل على نفيها عمن ملك بعض الواحد كيف كان فلا يعارض ما تقدم **مسئلة** اذا اوصى له بعبد
فقبل بعد موت الموصى وقبل الهلال فلا اشكال في وجوب فطرته عليه لو ملك بعد الهلال فاما ان يجعل القبول كاشفا او ناقلا فعلى الاول يحتمل على
الموصى له لكشفه عن كونه مالكا عند الهلال ويحتمل عدمه لانه لم يكن عالما ويدفع بما تقدم من ان تعلق الوجوب الواقعي الثابت كاف ولا يشترط التنجز حكم
عند الهلال كالو ولد له ولد ولم يعلم به وعلى الثاني فيحتمل الوجوب على الوارث لانه ملكه قبل قبول الموصى له ويحتمل الفرق بين وقوع القبول في الوقت
فيجب وبين وقوعه في خارجه فلا يجب القضاء ويحتمل عدمه اما الان ملكه متزلزل لتعرضه للزوال كما ذكره المحقق الثاني في حاشية الشرائع وفيه نظر ظاهر واما
لان الوصية لا يدخل في ملك الوارث بل على حكم مال الميت الى ان يقبل الموصى له **مسئلة** ظاهر المحكي عن الصدوقين والعماني الاقتصار في جنس الفطرة
على الغلات الاربع وزاد في المدارك الاقط وزاد الشيخ عليها الانفحة والاقط واللبن مدعيا ثبوت الاجماع على اجزاء السبعة وعكا الدليل على اجزاء غيرها مما في
الدروس ان ظاهر الاكثر الاقتصار على هذه السبع وفي المعتبر ان الضابط ما كان قوتا غالبا كالحنطة والشعير والتمر والزبيب والانفحة والاقط واللبن وهو مذهب
علمائنا ونحوه في دعوى الاتفاق ما عن المنتهى ونسب هذا الى المشهور بين المتاخرين وعن المصباح انها فضلة اقوات اهل الامصار على اختلاف اقواتها في النوع
وحكى مثل ذلك عن السيد وعن الاسكافي يخرجها من وجبت عليه اغلب الاشياء على قوته وحكى عن الحلي والحلبي وقد نسب في المدارك الى المحقق والمتاخرين
وفيه نظر فانهم انما عبروا بما هو قوت غالبا وجعلوا ما يغلب قوت الانسان او بلده مستحبا اللهم الا ان يكون مراد الاسكافي من قوله يخرجها نفي وجوب الاخراج
عن غيره في مقابل غيره من الاقوال المعينة لبعض الاقوات ولذا استدل عليه في المختلف بعد ما استقربه بادلة منها ان تكليفه بغير قوته حرج منفي وللصدوق من
صحيحة الحلبي ولصاحب المدارك صحيحة عبد الله بن ميمون وللشيخ ذكر الانفحة واللبن في بعض الاخبار المعتبرة والسيد قول ابي عبد الله في مرسلة يونس المصححة
اليه الفطرة على كل من اقتات قوتا فعليه ان يؤدي من ذلك القوت وقوله في صحيحة زرارة وابن مسكان الفطرة على قوم مما يغذون عيالاتهم والاسكافي
ومن تبعه مكاتبة الهمداني المروية في التهذيب في مستندها في المعتبر والمنتهى هو الجمع بين الاخبار ويظهر من المسالك والروضة والحدائق اعتبار احد الاجناس
السبعة المذكورة وان لم يقتت به المخرج وان لم يكن منها كالدخن والذرة فالعبرة باحد الامرين ولعله للجمع بين الاخبار المطلقة في اجزاء السبعة وصحيحتي
يونس وابن مسكان المتقدمتين لا يبعد جواز اخراج ما كان قوتا غالبا بمعنى انه يقتات به في غير النادر ولو عند بعض الناس فلا عبرة بالنادر ككثير مما يقتات
به في ايام الغلاء ولا يعتبر الاقوات عند عامة الناس ولا غالبهم فيكون الدخن والذرة اصلا عند كل احد وان لم يقتت به كما هو ظاهر الاجماع المنقول
عن المعتبر والمنتهى لظاهر فيما ذكرنا اذ لا معنى لعدنا الاقط بل حاصل الحنطة والشعير قوتا غالبا الا بمعنى الذي ذكرنا مضافا الى ذكر الذرة في بعض المعتبرة كرواية
الحذاء المروية في التهذيب والى المروي مرسلا في المعتبر عن امير المؤمنين ان الفطرة على كل راس صاع من طعام ثم اعلم ان في مرسلة يونس ورواية ابن
مسكان المتقدمتين احتمالات ثلثة اسدها تعين اخراج ما يغلب على قوته كما هو ظاهر الاسكافي الثاني حمل ذلك على عدم تعين ما سواه فيكون الامر
في مقام رفع توهم الحظر وتعين الغلات الاربع الثالث حملها على الاستحباب والظ هو الاحتمال الاوسط وح فيدل على جواز كلما اقتات به الشخص
لكن لا تدلان على جواز اخراج قوم اخر له نعم ادلة جواز الغلات الاربع مطلق بالنسبة الى كل احد واما الاقط فيظهر من بعض الاخبار اختصاصها باهل
الغنم وكذا ما دل على الارز وهي مكاتبة الهمداني وهذا محتمل في رواية الذرة فالقدر المتيقن هو اخراج احد الغلات الاربع مط وما كان قوتا غالبا
للشخص كما هو مختار كاشف الغطاء على ما حكي عنه لكن تعميم القوت الغالب للشخص ايضا مشكل اذ لا يبعد دعوى انصراف القوت في المرسلة والموصول في
قوله في رواية ابن مسكان مما يغذون الى المتعارف من الاقوات التي يقتات بها بعض طوايف الناس ولو كالاقط واللبن فلو فرضنا انه قوما اقتاتوا بالحم
او بشيء اخر من الامور النادرة فيشكل الحكم بجواز الفطرة منه تمسكا بهاتين لقوة ورودهما في مقام رفع توهم تعيين الاجناس المتعارفة من الغلات
الاربع ثم ان الظاهر من مرسلة يونس وصحيحة ابن مسكان اجزاء ما صدق عليه القوت على انه اصل وعلى هذا فالدقيق بل الخبز اصلان لكن في اصالة الخبز تامل لان
الظاهر من القوت هو اصل الجنس بل قد يعلل ذلك باشتمالها على الاجزاء المائية وفيه نظر نعم يدل على كون الدقيق من باب القيمة صحيحة عمر بن يزيد عن
ابي عبد الله قال سئلته يعطى الفطرة دقيقا مكان الحنطة قال لا باس بان يكون اجر طحنه بقدر ما بين الحنطة والشعير بناء على ان تجعل اجرة الطحن في مقابل
ما ينقص الحنطة من الصاع بعد الطحن اذ لو كان اصلا لم يجز هذا النقص فتأمل ثم ان المثل بل المعروف من غير خلاف جواز اخراج القيمة وظاهر كلامهم بل

بل صرح بعضهم بعدم الفرق في القيمة بين النقدين وغيرهما والاخبار مختصة بالدرهم الا موثقة اسحق بن عمار لا باس بالقيمة في الفطرة والظاهر انه كاف لمن ذهب الى المنع نظرا الى ان الظاهر منه اخراج الشيء بقيمته الاصول لا اخراج نفس القيمة هذا ان سلم تبادر النقدين من نفس القيمة وضعا او انصرافا والا فلا اشكال في الاستدلال واما حمل الروايات على الاخبار المقيدة بالدرهم فلا وجه له لعدم التنافي ويؤيد ما ذكرنا مصححة عمر بن يزيد المتقدمة **مسئلة** المحكي عن الاسكافي والمفيد والشيخ في المبسوط والخلاف والنهاية والقاضي والحلبي وسلار ان وقت زكوة الفطرة طلوع الفجر يوم العيد وظاهر ابن زهرة الاجماع عليه وهو الاقوى للاصل وصحيحة العيص بن القسم قال سئلت الصادق عن الفطرة متى هي فقال قبل الصلوة يوم الفطر قلت فان بقى منه شيء بعد الصلوة قال لا باس نحن نعطي عيالنا منه ثم يبقى فنقسمه دلت على ان ظرفها يوم الفطر فلا تشرع قبله لكن الاستدلال مبني على وجوب تقديمها على الصلوة اذ لو استحب تعين حمل التوقيت المستفاد من الصحيحة على الاستحباب بالنسبة الى يوم الفطر ايضا كما لا يخفى فلا يسقط الاستدلال لسقوط الاستدلال راسا بروايته ابرهيم بن ميمون قال قال ابو عبد الله الفطرة ان اعطيت قبل ان تخرج الى العيد فهي فطرة وان كان بعد ما يخرج الى العيد فهي صدقة اذ غاية ما يستظهر منها وجوب كون الفطرة قبل الخروج فاذا حمل على الاستحباب لما سياتي من انتهاء وقت الفطرة بالزوال سقط الاستدلال به مع ان مجرد وجوب كونها قبل الخروج لا يدل على توقيتها بطلوع الفجر نعم دلت على ذلك الصحيحة الاولى من حيث التصريح بوجوب كونها يوم الفطر الذي مبداه طلوع الفجر نعم يدل على ذلك الصحيحة الاولى من حيث التصريح بوجوب كونها يوم الفطر الذي مبداه طلوع الفجر فلا يجزي قبله ومنه يظهر ضعف تضعيف الصحيحة بان قبل الصلوة كما يعم بعد طلوع الفجر بلا فصل كذا يعم قبله القريب منه ولا قائل بالفرق مع ان المتبادر منها سيما ان المراد بالقبلية انما هو المقابل لما بعد الصلوة لا المتبادر منها الى الذهن حقيقة وهو قريب من الصلوة مع انه لا قائل بها هنا للاتفاق على كون ما بعد الفجر بلا فصل وقتا مع انه غير متبادر منه جدا هذا وان تخير بان هذين الضعيفين ناظران الى الاستدلال على التوقيت بقوله قبل الصلوة وليس كذلك بل بقوله يوم الفطر حيث انها تدل على ان وقت الفطرة يوم الفطر قبل الصلوة فقبل اليوم لا وقت كما بعد الصلوة واضعف من ذلك حملها على الافضلية بقرينة قوله في رواية الفضلاء يعطي يوم الفطر افضل وهو في سعة ان يعطيها في اول يوم من شهر رمضان اذ لا يخفى ان سياق الروايات يدل على افضلية الاعطاء يوم الفطر من التقديم عليه على وجه التعجيل وهو خارج عن المطلوب اذ لا فراغ على القول بجواز التعجيل بجواز اخراجها ليلة الفطر بل قبلها على وجه التعجيل بل النزاع في الوقت المضروب باصل الشرع الذي انحصر القول فيه في قولين فتحصل من ذلك انه لا مناص عن العمل بالصحيحة الا اذا دل الدليل على عدم خروج وقت الفطرة بالصلوة فالعجب ممن قال هنا بهذا القول متمسكا بظاهر الصحيحة مع تقويته في مسئلة اخر وقت الفطرة انتهاؤه الى الزوال بل ما خالفها كما اتفق لصاحب المدارك فان ظاهر الصحيحة ان دلت على وجوب كون الفطرة قبل الصلوة يوم العيد فلا مناص عن القول بانتهائه بالصلوة وان دلت على مطلق الرجحان فلا يكون دليلا على ابتداء الوقت بطلوع الفجر والحاصل ان الرواية تدل على اول الوقت واخره بدلالة واحدة وكيف كان فالمخالف فيما ذكرنا اكثر المتاخرين وجماعة من القدماء كالشيخ في الجمل والاقتصاد وابن حمزة والحلي فاوجبوها بهلال شوال ولما تقدم من روايتي معاوية بن عمار في المولود يولد ليلة الفطر اعليه فطرة قال لا قد خرج الشهر والاخرى فيمن اسلم بعد الهلال والمولود يولد كذلك فقال ليس عليهم فطرة ليس الفطرة الا على من ادرك الشهر بناء على ما عرفت من ان مدلولها عدم حدوث وجوب بعد الهلال فلو لم يجب الا بطلوع الفجر لم يكن لادراك شهر رمضان مدخل في الوجوب ولا لخروجه مدخل في عدم الوجوب ولكن التمسك بهما مشكل لانهما مسوقتان لمجرد بيان مدخلية ادراك الشهر في الوجوب في مقام جواب السائل حيث سئل عن ان المولود يولد بعد الهلال والاسلم بعده هل يتعلق بهما الفطرة يعني ولو في الوقت المضروب لها ام لا وليس السؤال عن فعلية التعلق بهما ليلا فكان مبدأ التعلق في السؤال والجواب مفروغ عنه وح فلا يبعد ان يكون ادراك الشهر سببا لحدوث الوجوب بطلوع الفجر بحيث لا يتوجه الخطاب بهذا الواجب الموقت الا على مدرك الشهر ثم لو سلمنا دلالتهما على حدوث الوجوب بمجرد الهلال فلا تنافي توقيت الاخراج بطلوع الفجر فيتعدد ظرف الوجوب وظرف الاخراج وح فيستقيم ما ذكروه في مقام التفريع على سببية ادراك الشهر بانه لو مات المكلف بعد الهلال وجب الفطرة في ماله ولو لا كونه واجبا لم يخرج من التركة فضلا عن تقديمها بحيث يتحاص مع الديان لكن ظاهر اصحاب القول الاول لحدوث الوجوب بطلوع الفجر فتعين الاحتمال الاول وهو مراد صاحب المدارك ومثله حيث اجاب عن الروايتين بانها تدل على وجوب الاخراج عمن ادرك الشهر لا على ان اول وجوب الاخراج الغروب واحدهما غير الاخر وقد يظن بها ارادة تغاير وقتي الوجوب والاخراج فيورد عليه بانه خلاف ظاهر كلماتهم بل خلاف الاصل حيث ان اصالة اطلاق وجوب شيء في وقت جوازا دائما بعد تحقق الوجوب وفيه مع انه موقوف على ابطال دليل القول الاول الذي يكفي به مقيدا للاطلاق انه موقوف على عدم سوق الاطلاق في مقام بيان اصل الوجوب ثم يشكل ح ما ذكر من مسئلة موت المكلف قبل طلوع الفجر مع وجوب الفطرة في ماله ويمكن دفعه بان ادراك الشهر سبب للوجوب بمعنى الاستقرار في الذمة نظير معنى وجوب الزكوة بعد الحول وقبل التمكن من الاداء كما فسره بذلك في المعتبر فلا منافاة بين استقرارها في الذمة بمجرد الهلال وعدم وجوب الاداء الا بعد طلوع الفجر شبه الدين المؤجل وكيف كان فدلالة الروايتين على جواز الاداء ليلا في غاية الاشكال فاصالة التاخر مع عدم امكان قصد التقرب بالفطرة عند الشك مضافا الى الاحتياط اللازم مع قطع النظر عن اعتبار القربة من حيث الاشتغال اليقيني يقتضي وجوب الاتيان بعد طلوع الفجر ولا

يوم

يوم عدم ثبوت يقين الاشتغال بفعل الاتيان به ليلا اذ بعد طلوع الفجر يشك في تعلق التكليف به قبله ويعلم بعد طلوع الفجر انه تعلق به تكليف بالاخراج في زمان مشكوك في البراءة عند ذلك التكليف المتيقن وبعبارة اخرى التكليف يتحقق في زمان يقينا والشك في الرافع فيستصحب ولا يعتبر في الاستصحاب معرفة الزمان السابق بالخصوص **مسئلة** حكي في الدروس عن المشهور جواز تعجيل الفطرة من اول شهر رمضان معتمدين في ذلك في صحيحة الفضلاء المتقدمة حيث قال فيها وهو في سعة ان يعطيها من اول يوم من شهر رمضان وحملها على القرض مع تخصيص للزكوة بعيد جدا سيما مع ان ظاهر الضمير في قوله يعطيها الرجوع الى نفس الفطرة وسيما مع جعل الحكم من باب السعة والرخصة في مقابل الفضيلة اذ لا ريب في ان اقراض الفقير واداء الفطرة في وقت الفضيلة فلا معنى لجعله من باب الرخصة لفائدة الفضيلة وكيف كان فحملها على القرض في غاية البعد واما اشتمال ذيلها على كفاية نصف صاع المجمع على خلافها فهو غير جابر ويدل عليها رواية اسحق بن عمار قال سئلت ابا عبد الله عن تعجيل الفطرة يوم العيد او هلال شوال مع ان ذلك لعموم في مقابل الوقت الاصلي لا في الرخصة في التقديم للدليل نعم يخصص بهما ما ورد في تعليل من تعجيل زكوة المال بقوله لا تصلي الاولى قبل الزوال وان كان تعريضا انما تؤدى اذا حلت واما مرفوعة احمد بن محمد عن ابي بصير عن ابي عبد الله قال قلت هل للزكوة وقت معلوم يعطى فيه قال ان ذلك ليختلف في مال الرجل المال واما الفطرة فانها معلومة الحديث فهي اجنبية عما نحن فيه لان السؤال فيها عن الوقت الاصلي المضروب وربما يؤيده هذا القول بما تقدم من روايتي معاوية بن عمار الظاهرتين في اناطة الوجوب بادراك شهر رمضان فان ذلك ظاهر في سببية شهر رمضان لوجوب الفطر نظير قوله من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت ومن ادرك الركوع ادرك الركعة وقال ان لفظ الادراك رمز الى كونه هنا الغاية التي لا بد لها من بداية وليست هنا اجماعا الا اول الشهر وفيه اولا ان ادراك الشهر انما جعل في الروايتين سببا للوجوب مع اجتماع الشرائط فيه من الكمال والحرية والغنى فمفهوم قوله ليس الفطر الا على من ادرك الشهر وجوب الفطرة على من ادرك الشهر متصفا بالشروط المعتبرة وظاهرهم ان ادراك ما قبل الاخر من اجزاء الشهر متصفا بتلك الشروط ليس سببا والا لوجب على من ادرك بعض الاجزاء بالصفات ثم فقدها في الجزء الاخير والظاهر عدم الخلاف في عدم الوجوب ح ودعوى ان ادراك كل جزء سبب الا انه انعقد الاجماع على كونه مشروطا باجتماع الشروط في الجزء الاخير فيكون وجوبها عند دخول رمضان متزلزلا غير مستقر الا بادراك الجزء الاخير مستجمعا للشروط مدفوعة بان ادلة اعتبار الشروط في المخرج والمخرج عنه ليس فيها تقييد بوجودها في الجزء الاخير بل مفادها نفي الوجوب عن الفاقد كما هو مدلول قوله لا زكوة على يتيم او على من قبل الزكوة وقوله يجب التصدق على كل من يعول وانما اعتبروا وجودها في اخر الشهر من جهة هاتين الروايتين الدالتين بالتقريب المتقدم في محله على عدم تاخر حدوث تعلق الفطر عن الهلال فاذا كان المراد بالادراك نظير ادراك ركعة من الوقت وادراك الركوع فادراك اي جزء من الشهر مع الشرائط لا بد ان يكون سببا وان فقدت الشرائط بعده والحاصل ان استدلال العلماء على اعتبار اجتماع الشرائط عند هلال شوال انما هو بالروايتين لان الروايتين تدلان على سببية ادراك الشهر ولا دليل اخر على اعتبار اجتماع الشرائط في اخره هذا نعم لو ثبت كفاية اجتماع الشروط في جزء من الشهر كما يستفاد من كلام الفاضل والمحقق حيث استدل على جواز التقديم بانه نفع للفقير لانه تمام الدافع او تمامه قبل الوقت فيجري عليه لفقير امكن ما ذكر وثانيا ان الروايتين لو تمت دلالتهما على الوجه المذكور دلتا على ان وقت الفطر المضروب بها باصل الشرع هو هلال رمضان فلا يكون تعجيلا نظير زكوة المالية المعجلة وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس وصلوة الليل على الاقوى في والظاهر عدم الخلاف بين مجوزي التعجيل في ذلك نعم ربما يوهم عبارة المختلف ان اول الشهر وقت الاصل حيث قال في رد استدلال المانعين بانها عبادة موقتة فلا يجوز قبل وقتها الا قرضا انا نقول بموجبه ونقول ان وقتها شهر رمضان لما تلوناه من رواية الفضلاء انتهى لكن مراده من الوقت هنا مطلق الزمان المضروب لمشروعية الفعل ولو من باب الرخصة في التعجيل ويشهد له بان الوقت في كلام المانع هو ما يعمه ولذا ادعى ان التعجيل محض في القرض ويشهد له ايضا رده دليلهم الاخر وهو انه لو جاز في شهر رمضان لجاز التقديم بان السبب فيه الصوم والفطر فيجوز فعلها عند احد السببين كما جاز فعل الزكوة عند حصول النصاب وان لم يحصل الحول والحاصل انه لا اشكال في ان مرادهم من التقديم هو التعجيل لا التوقيت كما ينادي بذلك عنوان المسئلة بعبارة التقديم وذكرهم اياها بعد ذكر الخلاف في وقت الوجوب وحصرهم الخلاف بين القول بوجوبه بدخول شوال وبين القول بوجوبها بطلوع الفجر فظهر بما ذكرنا عدم قابلية دلالة الروايتين على سببية مطلق الادراك ثم ان وقوع التعجيل فطرة مشروط ببقاء الدافع على صفة وجوب الفطرة عليه خلافا لظاهر عبارة المختلف المتقدمة ووجهه ان فقد بعض الشرائط يكشف عن عدم وقوع الفطرة فلا يكون المأتي به فطرة معجلة نعم لا يشترط بقاء الاخذ على صفة الاستحقاق لانها كانت فطرة حين الاعطاء والمفروض استحقاقه في حينه الا لها وانما قلنا باعتبار بقاء الاخذ على صفة الاستحقاق في زكوة المالية المعجلة للنص المتقدم في تلك المسئلة فيقتصر على مورده **مسئلة** واما اخر وقت الاخراج فنسب الى الاكثر انه يحرم تاخيرها عن صلوة العيد بل عن المنتهى والتذكرة نسبته الى علمائنا وقيل يمتد الى الزوال وهو محكي عن الاسكافي وقواه الفاضل في المختلف والشهيد في البيان والدروس وهو مراد المحقق في الشرائع والمحقق الثاني في حاشية

وفي

وفي حاشية الارشاد عن المنتهى استدلاله لأخوانها مع انه في المنتهى نسب تحريم التأخير عن الصلوة الى علمائنا اجمع وقال في المختلف لو لم يخرجها
عن الزوال لغير عذر اثم بالاجماع ومال اليه في المدارك لدليل الاولين اخبار كثيرة ظاهرها ذلك منها ما تقدم من صحيحة العيص ورواية ابرهيم بن ميمون وذيل رواية
العيص انما تدل على جواز التأخير مع العزل ومنها الصحيح المروي في الفقيه عن اسحق بن عمار قال سئلت ابا عبد الله عن الفطرة فقال اذا عزلتها فلا يضرك متى اعطيتها
قبل الصلوة او بعدها ورواية العياشي عن سالم بن مكرم عن ابي عبد الله قال اعط الفطرة قبل الصلوة وان لم تعطها حتى ينصرف من صلوته فلا تعد له فطرة و
نحوها المروي في الاقبال ورواية المروزي ان لم تجد من تضع الفطرة فيه فاعزلها تلك الساعة قبل الصلوة ولا يعارضها مثل رواية عبد الله بن سنان اعطاء
الفطرة قبل الصلوة وبعدها صدقة لاحتمال رجوع الافضلية الى تقديمها على ما قبل الصلوة اذ المتبادر من قبل الزمان القريب سيما بقرينة حكمه بخروجها
عن الفطرة بعد الصلوة واما صحيحة الفضلاء السابقة الحاكمة بافضلية اعطائها قبل الصلوة يوم الفطر فهي ايضا في مقابل التقديم على يوم الفطر بقرينة قوله
وهو في سعة الخ واما ذيل رواية العيص فقد تقدم انها ظاهرة مع العزل نعم تدعى عن كتاب الاقبال انه ان اخرجها قبل الظهر فهي فطرة وان اخرجها بعد
الظهر فهي صدقة لا يجزيك قلت فاصلي الفجر واعزلها وامكث يوما او بعض يوم ثم اتصدق بها قال لا بأس هي فطرة اذا اخرجها قبل الصلوة ولا يبعد كون الظهر
سهوا من الراوي وفاقا للحدائق كما يفصح استقامة الروايات حتى نفس هذه بتحديد الفطرة والصدقة بالصلوة ولا يمكن على الظهر الا اذا اريد وقتها وهو
غير صحيح فكثيرها بعد صحته في نفسه واما استضعاف هذا القول بانه قد لا يصلي العبد فيجب اما سقوط الفطرة او تحديدها في هذا الفرض بغيره فيثبت
بذلك التحديد في غيره لعدم القول بالفرق فهو حسن لو سلم عدم القول بالفصل وهو ممنوع اذ لا يعقل تعميم هذا التحديد لصورة ترك الصلوة فالظاهر انهم يقولون
في صورة الترك بكون التحديد بالزمان المقابل لفعل المكلف بامكان تركها المكلف لعذر او لا او مع صلوة جامعا للشرائط بحيث فاته الصلوة بعد فعل
الامام كما في الامام او نائبه الخاص والعام او مطلق الامام لو قلنا بوجوبه معهم عينا فيقضي عند فوت الصلوة وان تركه بالمرة فالعبرة بالزوال وربما
قيل بمقدار الصلوة لان كل جزء قابل لان يقع فيه الصلوة نعم قد يشكل فيما لو قلنا باستحباب الصلوة او بوجوبها فترك الفطرة واشتغل بالصلوة فانه يجب
ح تقديم الفطرة وتأخير الصلوة فيفسد صلوته لاستلزامه للكون وقت الفطر فلا يحرم فلا يفسد نظير ما ذكروه في السفر الموجب لفوت الجمعة اذ عدم الفوت
الناشي من فساد الصلوة الحاصل من التحريم لا يوجب عدم التحريم كما ان عدم تفويت السفر للجمعة من حيث كونه معصية لا يوجب رفع التحريم والمعصية وربما
يؤيد القول الثاني بما رواه الشيخ في التهذيب وسلار من انه ان ولد قبل الزوال يخرج عنه الفطرة وكذا من اسلم قبل الزوال فانه لو خرج وقت الفطرة بالصلوة
لو كان قبل الزوال لم يكن وجه لاستحباب الفطرة لان المفروض على ما دل عليه الاخبار المتقدمة وكلام الاكثر كون ما يعطى بعد الصلوة صدقة لا فطرة فاستحباب
الفطرة قبل الزوال ولو بعد الصلوة كاشف عن بقاء عنوان الفطر بعد الصلوة بل عن عدم خروج وقتها اذ لا معنى لاستحباب القضاء عمن لم يولد حين الاداء
بل لا معنى له فيمن اسلم بعد الصلوة مع جب الاسلام لما كان عليه حال الكفر لكن الانصاف ان التأييد بهذا الحكم لا يخلو من اشكال بل نظر لاحتمال كونه تعبدا
صرفا ولذا حكم به جماعة ممن نسب اليهم القول الاول كالصدوقين في الرسالة والمقنع والهداية والشيخ في المبسوط والخلاف والنهاية والمحقق في المعتبر نعم
في الشرايع قيد الاستحباب بما لم يصل العيد ونحوه العلامة في القواعد والارشاد ومثل الفقيه من حيث الاختلاف هنا الاخبار ففي رواية الفقيه عن محمد
بن مسلم تصدق عمن يعول من حر او عبد صغير او كبير من ادرك منهم الصلوة وفي مرسلة التهذيب المنقولة بالمعنى ان من ولد قبل الزوال استحب ان يخرج عنه
الفطرة وان ولد بعده فلا فكذلك من اسلم قبل الزوال او بعده لكن الظاهر انه لا منافاة بين الحكمين ويكون الاول اكد في الاستحباب من الثاني وكيف كان
ان الحكم المذكور في المرسلة يدل بظاهره على امتداد الوقت الى الزوال حيث ان ظاهر الحكم باستحباب اخراج المولود قبل الزوال مع غيره والحاقه في اعطا
الفطرة عنه ويؤيدها في الدلالة ما تقدم من صحيحة ابن سنان من ان اعطائها قبل الصلوة وبعده صدقة فان الظاهر ان المراد بما قبل الصلوة المقابل لما
بعدها المحكوم بكون الفطرة فيه صدقة فيكون دالا على الاجزاء فيما بعد الصلوة الا انها تنقص ثواب الفطرة بل تتأكد وتصير صدقة وليس المراد في قبل الصلوة
حتى يكون مقابلا لما قبل الصلوة بكثير ويؤيدها ايضا الرواية المتقدمة عن كتاب الاقبال والرواية التي ارسلها السيد المرتضى حيث قال وقد روي انه في سعة
من ان يخرجها الى زوال الشمس ويؤيدها الفطرة ينبغي في الرواية الاخرى المحكية عن كتاب الاقبال ينبغي ان تؤدى الفطرة قبل ان يخرج الناس الى الجبانة
فان اداها بعد ما يرجع فانما هي صدقة وليست فطرة ويؤيدها ايضا ما يحكى عن امير المؤمنين ع من اداء الفطرة في خطبة العيد المتأخرة عن الصلوة وبيان
بعض احكامه بقوله فليؤدها كل امرء منكم عن عياله كلهم ذكرهم وانثاهم صغيرهم وكبيرهم حرهم ومملوكهم عن كل انسان منهم صاعا من بر او صاعا من
شعير الخ ويؤيد الكل ان من المستبعد اناطة وقت الفطرة الواجبة على كل احد بفعل الصلوة التي لا تقع عن كثير من الناس لما تقدم لعدم وجوبها
على المشهور او للعذر مع اختلاف زمانها ممن تقع منه واما دليل ما اختاره العلامة ومال اليه في المدارك والذخيرة فهو ذيل صحيحة العيص المتقدمة وقد
عرفت ان الظاهر حملها على صورة العزل كما ذكره غير واحد وان كان الانصاف كونه مخالفا للاطلاق بل لظاهر الرواية حيث ان السؤال في اول الرواية عن
وقت الاخراج وسؤال الذيل متفرع على ذلك كما لا يخفى على المتأمل وقد عرفت دعوى العلامة في المختلف الاجماع على حرمة تأخيرها عن الزوال مسئلة
الظاهر جواز عزل الفطرة في وقتها اداءها وفي الحدائق انه لا خلاف بين الاصحاب في انه متى عزلها وقصد بها الفطرة وعينها في زمان مخصوص قبل الصلوة

وانته

وانه يجوز اخراجها بعد ذلك وان خرج وقتها والمستند في اصل مشروعية العزل الاخبار المستفيضة وقد تقدم بعضها كرواية المروزي ورواية اسحق بن عمار وذيل
الرواية المحكية عن كتاب الاقبال والمراد بالعزل على ما ذكره جماعة تعيينها في زمان خاص بقصد القربة فيصير امانة شرعية في يده لمالكها ولا يوجب اداءها بوقت مقتضى
قاعدة الامانات الشرعية اداؤها في اوسع الامكان وان لم يخرج وقت الفطرة لان الوقت وقت امتثال الفطرة لا وقت اداء الامانة الا ان ظاهر ما تقدم عن
الحدائق هو عكس ذلك وان فائدة العزل جواز التأخير ولو خرج الوقت ويدل على ذلك ما تقدم من قوله في رواية اسحق بن عمار المتقدمة اذا عزلتها فلا يضرك متى
اعطيتها ونحوها ذيل رواية الاقبال المتقدمة وذيل صحيحة العيص بناء على حملها على صورة العزل وعلى ذلك ايضا يحمل رواية الحرث عن ابي عبد الله قال لا بأس
ان تؤخر الفطرة الى هلال ذي القعدة فان التحديد بهلال ذي القعدة يأبى عن الحمل على صورة عدم المستحق مسئلة لو لم يعزلها ولم يؤدها حتى خرج
وقتها وهو الزوال او فعل صلوة العيد او نهار يوم العيد فهل يجب اعطاؤها ام لا وعلى الاول فهل هو اداء او قضاء اقوال اقويها وجوب الاعطاء قضاء اما
وجوب الاعطاء فلعموم ما دل على وجوبها وان تركها يخاف الفوت وانها من تمام الصوم ولصحيحة زرارة عن ابي عبد الله في رجل اخرج فطرته فعزلها حتى يجد لها اهلا
فقال اذا اخرجها من ضمانه فقد برئ والا فهو ضامن لها حتى يؤديها الى اربابها والجواب اما عن العموم فتقييدها بادلة التوقيت ودعوى ان ادلة التوقيت
المذكور تكليف مستقل بمقتضى الاجماع على اتحاد الجنس في اداءها في الوقت امتثالان لان احدهما للمطلق والاخر للمقيد والتزام تعدد العقاب في تركهما
في الوقت وخارجه عند هذا القائل انما هو لاجل التكليف المرتبة كما في رد السلام واداء الدين والوديعة لا لاجل مخالفة تكليفين متوجهين الى البدن نعم
احدهما مطلق والاخر مقيد على ما يقتضيه التمسك بالعموم بعد خروج الوقت هذا كله مضافا الى ظاهر ادلة توقيتها ان المراد بالفطرة سواء كان وجوبا هي
التي وجب في الاخبار المطلقة فكانها بيان لوقت ذلك الواجب الذي لم يتعرض الشارع في الاخبار المطلقة لانه بين اصل وجوبها كالوديعة لمقدار ولا
التوقيت الا بيان وقتها بعد الفراغ عن وجوبها واما عن الصحيحة فباحتمال بل ظهور ارجاع الضمير في اخرجها من ضمانه الى الفطرة المعزولة ومعنى اخراج
اخراجها من ضمانه اخراجها الى المستحق بحيث يخرج عن عهدة ايصالها فقوله والا فهو ضامن الخ بيان انه في عهدة الاداء والايصال ويكون الفقرة الاولى
عبارة عن العزل والثانية لحكم صورة عدم العزل لا يجدي في اثبات بقاء التكليف بعد خروج الوقت لاحتمال او ظهور ان المراد ان مع العزل من اعطائها متى
يؤديها في وقتها المضروب فحاصل الجواب ان مع العزل يخرج عن الضمان ومع عدمه فهي في عهدته لكن الانصاف صحة التمسك بالعموم حيث انها تدل على
استقرار الفطرة في ذمة المكلف عند عدم العزل في وقتها المحرز تأخيرها عن وقتها المضروب لا يدل على السقوط كما في كثير من الواجبات لا يجب ذلك تعدد التكليف
بالمطلق والمقيد فنفرض حتى يحصل امتثالان بامتثال المقيد نظرا الى ان المطلوب اصل مطلوبية الفعل واتيانه ما لم يحصل في الخارج لا لسببه
مطلوبيته في زمان موسع بحيث يدل على تخيير المكلف في ايقاع الفعل في اي جزء منه حتى يكون مغايرا للتكليف بوجوبها عينا في مقدار ما
من الزمان حتى يحصل تكليفان دفعة وانما يوجب ذلك تعدد التكليف تدريجا بمقتضى بقاء الامر بالطبيعة بعد فوات الخصوصية من المكلف كما في رد
السلام ونحوه ويمكن ان يتوهم ايضا بان المستفاد من العمومات هو الوجوب لشبيه بالحكم الوضعي وهو اشتغال ذمة المكلف بهذا
المقدار للفقراء وتوقيت الشارع له بمنزلة تأجيل الدين لا يسقط عن الذمة بخروج الاجل والفرق بين
هذا وما بعده ان اللازم بعد خروج الوقت في الوجه السابق هو التكليف المطلق باداء
الفطرة وفي هذا الوجه هو الحكم الوضعي   قد تمت بحمد الله
تعالى على يد العبد الجاني علي بن الحاج حسن رحمهم الله

كتاب الخمس

ما كتب الشيخ الاستاد الشيخ مرتضى نور الله مضجعه في الخمس مستقلا

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

مسئلة لا خلاف ظاهرا في وجوب الخمس في غنائم دار الحرب ويدل عليه الادلة الثلثة وظاهرها عدم الفرق بين المنقول الذي يقسم بين المقاتلين
وغير المنقول الذي هو ملك لجميع المسلمين فيثبت في الاراضي المفتوحة عنوة كما صرح به الشيخ فيما حكاه عنه في المنتهى في باب الجهاد وابن حمزة وابن ادريس في
الوسيلة والسرائر والفاضلان في المعتبر والشرايع والقواعد في باب الخمس وفي التحرير في باب احياء الموات والشهيدان هنا وفي الجهاد وكيف كان فالظاهر
عدم الخلاف كما اعترف به في المناهل فما في الحدائق صاحب الحدائق مدعيا الاختصاص النصوص بالغنائم المنقولة فلا يشمل الارض في غير محلها بعد عموم الاية واطلاق
معاقد الاجماعات بل تصريح المعظم مضافا الى دلالة بعض الاخبار كرواية سماعة الاتية ورواية ابي بصير كل شيء قوتل عليه على شهادة ان لا اله الا الله
وان محمدا رسول الله فيه الخمس نعم بعض الاصحاب لم يتعرضوا في مقام بيان مصرف خراج الارض المفتوحة عنوة لوجوب اخراج الخمس منها ثم ظاهر التحرير
تعين اخراج الخمس من حاصلها لكن صريح الشرايع والقواعد في باب الجهاد التخيير بين افراز الخمس من عين الارض ومن حاصلها كل سنة وظاهر كلام

الشيخ

الشيخ المحكي في جهتها المذكرة هو تعيين الافراد من العين قال الشيخ ره الذي يقتضيه المذهب ان الارض التي فتحت عنوة يخرج خمسها لارباب الخمس و اربعة
الاخماس الباقية للمسلمين قاطبة الغانمين وغيرهم و يقبلها الامام لمن يراه بما يختار تقاعها يصرف في مصالح المسلمين ولا يصح بيع شيء من هذه ولا
هبته ولا معاوضته ولا تملكه ولا وقفه ولا رهنه ولا اجارته ولا ارثه ولا يصح ان يبنى دورا او منازل و مساجد وسقايات وغير ذلك من انواع التصرف الذي يتبع
الملك ومتى فعل شيئا كان التصرف باطلا على الاصل ثم قال ره وعلى الرواية التي رواها اصحابنا ان كل عسكر او فرقة غزت بغير اذن الامام فغنمت كانت الغنيمة
للامام خاصة تكون هذه الارضون بعد الرسول الا ما فتح في ايام امير المؤمنين ان صح شيء من ذلك يكون للامام خاصة و يكون من جملة الانفال التي له
خاصة لا يشركه فيها غيره انتهى وفي السرائر ان كلما يغنمه المسلمون من جميع الاصناف التي قدمنا ذكرها فما حواه العسكر يخرج منه الخمس وبعدما يصطفي
الامام ما يختار ما لم يجحف بالغانمين واربعة اخماس ما يبقى بين المقاتلين وما لم يحوه العسكر من الارضين والعقارات وغيرها من انواع الغنائم يخرج منه
الخمس والباقي يكون للمسلمين قاطبة مقاتليهم وغير مقاتليهم من حضر منهم ومن لم يحضر من ولد ومن لم يولد انتهى وقد صرح الفاضلان في باب الجهاد بانه يخرج
الخمس من الارضين او من ارتفاعها والباقي للمسلمين ويظهر ذلك منهما ومن الشهيدين والمحقق الثاني في مسئلة شراء الذمي من المسلم الارض المفتوحة عنوة
لكن كلامهم كالصريح ...

في المقام ببعض الاطلاقات الاخبار الواردة في تخميس الكنز لا جميعها فان اكثرها مسوقة لبيان وجوب بعد الفراغ عن صيرورته ملكا للواجد وما سيجيء في تملك ما
يوجد في الدار الحربية من دار الاسلام ولو وجد الكنز في دار حربي معين في دار الاسلام فالظاهر ان حكمه حكم دار الحرب في التملك ووجوب الخمس لما مر من الدليل واستشكل بعض
الملك مع الامان له او شبهه للكفار حيث انهم لا يجوزون اخذ ماله بغير اذنه بناء على ان المدفون في داره من جملة ماله بل يكفي الشك لانه في الامان بناء على ما تقدم من اصالة
عدم التملك اللهم الا ان يندفع بان المتحقق لا امان الحاكم على ذلك الاصل الذي عرفت ما فيه واستشكل بعض الخمس في وجوب الخمس بعد انصراف ادلة وجوب الخمس في
الكنز الى ما علم ... يكون من قبيل ما يؤخذ قهرا من حربي او غنيمة ويمكن دفع الاول بان المراد بالحربي من لا حرمة له فلا يدخل المامون لو قيل ان الامان لا يوجب عصمته
مثل هذا المال اذ الكلام فيما لا يعلم انه دفنه بل او علم الذي في الموجود في دار الحرب باشكل مثل ادلة الكنز له لا انصرافه الى غير معلوم المالك فموضع ما ذكرنا يظهر الجواب عن
الاشكال الثاني ان كان منشأ كون الحربي مالكا اصليا له وان كان من حيث ان الكنز تابع للدار في الملكية مطلقا او حيث يدعي ضيعه منع القسم الثالث ان يكون في
دار الاسلام فان علم كونه لاهل الحرب فحكمه كما تقدم في صورة تعين المالك الحربي علما وان علم كونه للمسلمين فالظاهر انه مجهول المالك فحكمه حكم اللقطة عليه
لانها المال الضائع فلا يصدق على المكنون وصدوا ان لم يعلم كونه لمسلم او حربي فلا يخلو اما ان يكون في ارض غير مملوكة لشخص خاص غير الامام او مملوكة للواجد او لغيره
وعلى التقديرين فاما ان لا يكون عليه اثر الاسلام او يكون عليه اثر الاسلام اما الاول فالمعروف انه لواجده بل استظهر الاتفاق عليه بعض مشايخنا في الحدائق
وقد دل عليهما ما مر من الاصول والاخبار ويستثنى منه ما كان في دار حربي في دار الاسلام كما تقدم واما الثاني ففي جواز تملكه من غير تعريف او كونها لقطة يحتاج الى التعريف
ثم ان اقويهما الاول لما مر من الاصول فصورة كل من الدليل الاتفاق اجتماعهما لا يوجب العلم بل ولا الظن بكونه ملكا لمسلم حتى يقتصر في حله من تد طيب النفس على
ما بعد التعريف مع عدم الدليل على وجوب التعريف اذ لا يصدق عليه عنوان اللقطة التي ثبت من الاخبار وجوب تعريفها وجوب التعريف فيها عموما لانه ليس لا ضياعا
عن صاحبه ويدل عليه ايضا حسنة ابن مسلم بابن هاشم بل صحيحه عن ابي جعفر قال سألته عن الدار يوجد فيها الورق فقال ان كانت معمورة فيها اهلها فهي لهم
وان كانت خربة قد جلى عنها اهلها فالذي وجد المال احق به ونحوها صحيحة اخرى لابن مسلم نعم في موثقة محمد بن قيس عن الباقر قال قضى علي في رجل وجد ورقا
في خربة ان يعرفها فان وجد من يعرفها والا تمتع بها والجمع بينهما اما بحمل الصحيحين على ما بعد التعريف او على ما ليس فيه اثر الاسلام واما بحمل الموثقة على غير المكنوز
او التعريف على تعريف مالك الخربة لكن الحملان في الصحيحين بعيدان اما الاول فلانه خلاف اطلاقهما واما الثاني فلعدم الشاهد مع ان الورق كما عن القاموس والصحاح
هي الدراهم المضروبة فلو لم يكن منصرفة الى ما عليه اثر الاسلام فلا اشكال في عمومها من حيث ذلك الاستغناء والانصاف ان الحملين في الموثقة كليهما جيدان اما
الثاني فظاهر واما الاول فلان حمل الموثقة على غير المكنوز يوجب تخصيص الصحيحين بالمكنوز مع ان الظاهر الاجماع منهم على عدم الفرق فيما يوضع في خربة بادا اهلها
من الكنوز وغيره في كونه ملكا لواجده وربما يجاب عن الموثقة بانها قضية في واقعة وهو ضعيف لان راوي الخبر محمد بن قيس له كتاب في قضايا امير المؤمنين يرويها
عن الباقر والظاهر من ذكر المعصوم لها بيان الحكم لا مجرد الحكاية ولذا استدل على هذه القضايا كثيرا كما لا يخفى على المتتبع واضعف من هذا الوجه حمل الموثقة
على ما علم كونه من الكنوز الاسلامية المعلوم كونها للمسلمين وذلك لان الكنوز الاسلامية في زمن الامير صلوات الله عليه في غاية القلة مضافا الى عدم الشاهد

فرع ثم ان الموجود في دار الاسلام المراد به الملك المختص بغير الامام فالموجود في الانفال والمفتوحة عنوة حكمها ما ذكرنا وان كانت المفتوحة عنوة
للمسلمين والانفال للامام وان كانت الارض مملوكة للواجد فهي له لان الاثر الاسلام لان ملكه الواجد بالاحياء فهو له لانه في الحقيقة وجده في المباح وكذا
لو ملكه بالارث المختص اذا لم يعلم بانتقاله اليه مورثه عنه ولو ملكها بالابتياع ونحوه فظاهرهم وجوب تعريف المنقول عنه فان عرفه وادعاه فهو له من غير
ولا يمين ولا وصف لانه ذو اليد فيصدق في دعواه ويدل عليه ما سيجيء مما ورد في الموجود في جوف الدابة وفي الموجود في بعض بيوت مكة بل يمكن ان يقال بكونه
ملكه الا ان ينفيه عن نفسه فلا يعتبر الادعاء بل يكفي عدم الانكار كما يومي اليه بل يدل عليه صحيحة ابن مسلم المتقدمتين وعن الشيخ في الخلاف انه اذا وجد ركازا
في ملك مسلم او ذمي في دار الاسلام لا يتعرض له اجماعا وناقش في المدارك في وجوب التعريف اذا احتمل عدم جريان يده عليه لاصالة البراءة لا يعارض مقتضى ادلة
اليد وحكم التقدم لا يجري الا مع احتمال تجدده بعد الشراء وليس كلامهم فيه ظاهر ايدل على ذلك استند لانهم عليه بدليل لو ادعاه حكم له به اجماعا ونمايعا
اما الحكم بتقدم الكنز لنا فيه لسلطة البايع ماباله عدم تقدم الملك لا يثبت كون الكنز في يد البايع وفاقا لما استظهره بعض من كلام الفقهاء ويؤيده
الحكم ما سيجيء من وجوب تعريف ما يوجد في جوف الدابة ولو لم يعرفه المالك الاول فذكر جماعة انه يعرفها المالك الذي سابق عليه لانه ايضا كان ذا اليد فحكمه حكم
من بعده وقد يشكل وجه حكمهم بالترتيب بين الملاك مع اشتراكهم في اليد سابقا وان كان على الترتيب لكن يمكن دفعه بان اليد الحادثة واردة على اليد
القديمة ومزيلة لها فاذا لم يمنع الحادثة بانكارها لم ينفع القديمة ولذا لو تداعيا تقدم الحادثة فالاولى الاشكال في وجوب تعريف المالك السابق بعد عدم
معرفة اللاحق مع اصالة عدم ثبوت يده من عدا اللاحق عليه بل عرفت انه لولا العلم بوجوده قبل الانتقال عن اللاحق لم يكن دليل على وجوب تعريفه اياه ولذا
حكي عن ظاهر جماعة عدم وجوب تعريفه من عدا المالك اللاحق كما يظهر من الرواية الاتية فيما يوجد في جوف الدابة وما سيجيء من رواية اسحق بن عمار في الموجود
في بعض بيوت مكة بل لولا تلك الرواية معتضدة بتنقيح المناط المؤيد بعد ظهور الخلاف اشكل الحكم بوجوب التعريف بل كان اللازم اما عدم اعتبار اليد نظرا
الى ما ذكره بعض من منع صدق اليد على مثل هذا المدفون الذي قد لا يشعر المالك به المتقدم حيث فرضنا العلم بوجود الكنز عند تملك ذي اليد المالك لا

٢ من الوجوب

حيث

٢ فضيرانهما

تسلطه عليه وبمجرد وجوده عند تملكه لا يوجب ملكه تبعا للدار لانه غير داخل في الدار وتوابعها المنقولة واما وجوب دفعها الى المالك من غير تعريف ولا نوع
على دعواه كما يدل عليه صحيحتا ابن مسلم المتقدمتان بل احتمل بعض استحقاقه له حتى مع العلم بتملكه له وانكاره كونه منه لاجل الصحيحين قال ولا استبعاد
في حكم الشارع بتمليك المالك كما قد حكم بتملك الواجد وحق فلو كان صبيا او مجنونا دفع الى وليه ولو كان ميتا دفع الى وارثه الخاص والعام نعم لو كان مستند
التعريف اعتبار اليد وعلمنا بجريان يد الكل كان اللازم تعريف الجميع على الترتيب او التصدق عنه وكيف كان فلو كان ممن يجب تعريفه من الملاك متعددا
وجب تعريفهم فان ادعاه كل او علماء الكل فهو وان ادعاه بعضهم وانكره الباقون فان اطلق او ذكر سببا مختصا دفع اليه وان ذكر سببا مشتركا بينه وبين
الباقي كالارث دفع اليه حصته قطعا وحكم الباقي كما لو انكره جميعا ولم لباقي الورثة مزاحمته في حصته لانكارهم تملك مورثهم له ولو فرض كون باقي الورثة
صغارا فليس عليه اعطاء حصتهم لما فيه بمقتضى اعترافه باشاعة العين واشتراك كل جزء منه بين الكل لان السبب الموجب لدفع ذلك الجزء انما اوجب دفعه
من حيث كونه حقا للمدفوع اليه لا من حيث هو هو ولا يلزم ذلك الاختصاص به عند الدفع والا توقف دفع حصته الى دفع الكل اليه اذ لو دفع بعضه والمفروض
اشتراك ذلك البعض لزم تخلف المسبب عن السبب الموجب لدفع جميع حقه اليه ولو ادعاه بعض الورثة ولم يسنده الى الارث فالظاهر عدم اعتبار دعواه اذ المفروض
انه لا بد له من جهة الارث واليد من هذه الجهة لا توجب تملك الكل نعم لو فرض ثبوت اليد له من جهة اخرى فهو خارج عن عنوان الوارث ثم اذا لم يعرفه لقطعه
جرى عليه فيه حكم اللقطة كما عن الفاضلين في النافع والمنتهى والتحرير الا ان الموجود في النافع هو القول الثاني وكذا المحكي عن المنتهى من العبارة صريحة
في اختصاص حكم اللقطة بما عليه اثر الاسلام فراجع والظاهر انه لم يقل به الا الشيخ في احد قوليه كما حكي في باب اللقطة او لواجده مطلقا كما عن النهاية والسرائر والشرايع
والارشاد واللمعة وحاشية الشرايع او لقطة مع اثر الاسلام ولواجده بدونه كما عن المبسوط والدروس والتنقيح والمسالك لكن المحكي عن التنقيح الاجماع على
كون ما فيه اثر الاسلام لقطة وهو نتيجة القول الثالث وفي الحدائق نفي الخلاف عن ما يوجد في دار الاسلام ولم يكن عليه اثر الاسلام لواجده سواء كان في ارض
مباحة او مملوكة ولم يعترف به المالك وهو نتيجة القول الاول لكن ذكر في اخر كلامه ان المتحصل من كلامه ان ما وجد في ارض الاسلام مطلقا ولم يعلم له مالك
فانه مع عدم اثر الاسلام كنز لواجده وعليه الخمس ومعه يكون محل الخلاف المتقدم سواء كان في ارض مباحة او مملوكة للواجد وغيره مع عدم اعتراف احد من الملاك
به ولا يخفى منافاته لما ذكرنا من القول بكونه في الارض المملوكة مع اعتراف الملاك لقطة ولو مع عدم اثر الاسلام مضافا الى منافاته لما حكي عن التنقيح من الاجماع
ثم ان الظاهر الشهيد في البيان والمحقق الثاني في حاشية الشرايع ان الموجود في غير المملوك من ارض الاسلام مع وجود اثره لقطة والموجود في المملوك منها
مع الاثر وانكار الملاك لواجده خلاف ما يظهر من المسالك من ان الموجود في الارض المملوك من الاثر لا يقصر عن الموجود في غيره حيث قلنا بكونها لقطة والموجود
في المملوك منها مع الاثر وانكار الملاك لواجده خلافا الا ان الانصاف ان وجوب التعريف هنا لا دليل عليه ولو قلنا بوجوبه في الموجود في الاراضي المباحة للموثقة
المتقدمة اذ لم يثبت صدق اللقطة على المفروض حتى يتمسك في وجوب تعريفه بالعمومات المعرف من ان اللقطة المال الضائع فلا يصدق على المدفون قصدا
بل الملحوق لعاقبته وما ذكره في المسالك من انه لا يقصر عن الموجود في الارض المباحة فيه انه لا مضايقة عن قصوره عنه نظرا الى ان الموجود في المملوك بحسب الظاهر
محسوبين من جرت ايديهم عليها فتعريفهم يغني عن التعريف العام المحكوم به في اللقطة وهذا وان لم يصلح وجها للفرق الا انه يصلح
لابداء الاحتمال نعم لو تم ما ادعاه في التنقيح من الاجماع فلا محيص عنه لكنه غير ثابت ويدل على عدم التعريف العام بعد التعريف الخاص ما ورد في الموجود في جوف
الدابة وحملهما على ما ليس فيه اثر الاسلام بعيد جدا ثم الكلام فيما وجد في ملك غيره كالموجود في ملكه المنتقل اليه ويدل على وجوب التعريف فيه مضافا
الى عدم الخلاف ظاهرا موثقة اسحق بن عمار قال سألت ابا ابرهيم عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد نحوا من سبعين درهما مدفونة فلم تزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع قال يسأل عنها اهل المنزل لعلهم يعرفونها قلت فان لم يعرفوها قال يتصدق بها والامر بالتصدق له محمول على الاستحباب
ولا يخفى ان الظاهر منه عدم وجوب تعريف الملاك السابقة وعدم وجوب التعريف الملاك السابقة وعدم وجوب التعريف العام في الموجود في الاراضي المملوكة
وقد قويناه في المقامين **مسئلة** لو تنازع مالك الدار ومستاجرها في الكنز الموجود فيها ففي تقديم قول المالك او المستاجر قولان من ان يد
المستاجر وظهور ان المالك لا يؤجر دارا فيها كنز كما في الخلاف مع اصالة عدم ثبوت يد المالك على الكنز لاصالة عدم تقدم وضعه ومن ان يد المستاجر انما
هي على المنافع لا الاعيان فلا تنفع غلبة يده والظهور المدعى لا يخفى ما فيه ولان يد المالك اصلية ويد المستاجر فرعية كما في حاشية الارشاد واما اصالة
عدم ثبوت يد المالك ففيه انها لا تثبت يد المستاجر ويدفعها ان اشتمال ملكه عليه كاف في ثبوت يده والا لم يكن لمالك الصندوق يد على ما في صندوقه وقد
تقدم تضعيف الخدشة في استلزام اليد على الدار اليد على مثل الكنز المخفي فيها والكلام هنا بعد الفراغ عن ذلك وكون الكنز في يد المالك لولا
المستاجر واما اصالة عدم الكنز على الاجارة كما في المدارك والذخيرة فمما لا دخل له في المقام لانها لا تثبت يد المالك لا تثبت يد المستاجر كما لا يخفى نعم
يمكن ان يستدل على تقديم المستاجر بالموثقة المتقدمة الدالة على وجوب تعريف الموجود في بعض بيوت مكة لاهل المنزل الظاهر في سكنته ولو استيجارا
بل هو ظاهر في خصوص المستاجر لان ظاهر الرواية وجوب السؤال على اهل ذلك المنزل بعد الوصول الى الكوفة فالظاهر ان المراد به نفس الذين جاؤا من الكوفة
الذين نزلوا معه الدار استيجارا ويؤيده صحيحتا ابن مسلم المتقدمة الظاهرتان في كون الموجود في الدار المعمورة لاهلها الظاهر في سكنتها دون ملاكها بل البحث

منع كون المالك ذا يد بمجرد الملك فان اليد معتبرة في تحقق في المستاجر دون المالك ولا نسلم وجوب تعريف المالك اذا كان الساكن غيره وما ذكر ثانيا
من ان يد المستاجر انما هي على المنافع وان ذكره غير واحد لا انه يمنع بان يده على العين لاجل استحقاق المنفعة كيف ولولا يده على العين لما قبلت دعواه
ملكيتها مع انها مقبولة منه اجماعا الا اذا ثبت انه مستاجر فيقدم قول المستاجر عند مصادفتها للخلاف والمختلف والبيان والمسالك وغيرهم خلافا
لجماعة ونسبه المحقق الثاني الى المتن ولعله لكن ثبوت اليد يحصل للمالك بمجرد اشتمال ملكه على ذلك الشيء وان لم يكن المالك في يده حسابا لم يعينه
مدلول ملكه وكمبد لبني البلاد الناشية وما يحويه في يد مالكه وان لم يكنه مدلول ملكه وكيف كان فذلك الشخص بمنزلة يده واما المستاجر فحيث
لم يملك المنفعة فلم يشمل ملكه على الكنز ولم يثبت له يد عليه بحيث يصدق عليه عرفا انه في يده وقياسه على الاموال الظاهرة الموضوعة في البيت مع
مع فرض كونها ايضا في مكان لو يعلم بترهه البيت تصرف فيه بحيث يصدق بواسطة هذا ان ذلك الشيء في يده ويشبه ما نحن فيه الكنز الموضوع تحت
اللفظ فانه لا يخفى الفرق بينه وبين الموضوع فجوابه مطابقة كلام الاصحاب في وجوب تعريف المالك محمول على ما هو الغالب من تصرفهم بانفسهم
اذا لم يعلم بعدم كون الكنز للمستاجر غالبا وكذا الكلام لو تداعيا في عين اخرى مما يكون في الدار مسمولا كان او غيره الا ان يكون من اجزاء الدار عرفا ومثله
الكلام في المعير والمستعير **مسئلة** لو وجد في جوف الدابة المشتراة شيئا فلا اشكال في صحة تملكه ان كان من المباحات الاصلية بل في تملكه
له قهرا من غير قصد وهو ضعيف وان كان من المملوكات فمقتضى الاصل المتقدم اعطاء صالة بقائه على عدم الاحترام الاصلي هو جواز تملكه بعد عدم
تعريف سواء كان عليه اثر الاسلام ام لا وسواء علم انه اكل من العمران او من المفاوز والجزيرة او لم يعلم شيئا من ذلك فهو بعينه ما ذكرنا من الروايات الامة
في الدابة المملوكة حيث لم يحكم بوجوب التعريف العام بعد انكار المالك الطابق مع ظهورها كما سيجيء فيما فيه الاثر يحتمل ان يكون ما عليه اثر الاسلام
لقطة بناء على ما تقدم من جماعة من ان الاثر علامة سبق يد المسلم فيكون مالا ضايعا للمسلم يجب تعريفه للعموم كما يظهر من المسالك في حاشية الشرايع
مما وجد في جوف السمكة فان الدابة فيما نحن فيه بمنزلة السمكة ويحتمل ان يكون مطلقه لقطة لان المال الضايع من صاحبه عليه ولا
يعتبر في اللقطة ان يعلم او يظن كونه ملكا لمسلم لاطلاق ادلته ولذا تقدم عن بعض منهم الشيخ في احد قوليه الحكم بكون الموجود في الارض المملوكة بعد علم الملاك
لقطة وان لم يكن عليه اثر الاسلام ويحتمل انه مع اثر الاسلام هو ما لو علم انه من العمران فاللقطة وبين ما لو لم يعلم ذلك فهو للواجد ويحتمل ان يكون مطلقا
الاثر من قبيل مجهول المالك يحمل الحكم بكونه مع اثر الاسلام بمنزلة اللقطة في وجوب تعريفه سنة ثم لما فيه في المال الذي او وجد بعض اللقطة عند جل ولو كان
الدابة مستقلة اليد من مالك مجهول وجب تعريفها لما في صحيحة عبد الله بن جعفر قال كتبت الى الرجل اسأله عن رجل اشترى جزورا او بقرة للاضاحي فلما ذبحها
وجد في جوفها صرة فيها دراهم او دنانير او جواهر لمن يكون ذلك قال فوقع عرفها البايع فان لم يكن يعرفها فالشيء لك رزقك الله اياه وظاهر اطلاق الخبر خصوص
اشتماله على صرة الدراهم الظاهرة فيما عليه اثر الاسلام هذا مقتضى الحكم بالخالي عن الاثر فاما الظاهر جماعة حتى من جعل ذا الاثر لقطة فيما اذا وجد في الارض
لما يظهر من المحقق والشهيد الثانيين في حاشيتهما على الشرايع ظاهر الرواية ايضا عدم وجوب تتبع الملاك السابقين الا ان يمثل بتنقيح المناط ولعله
الاقرب اذا علم وجوده في زمن ملك لكل كما انه لو لم يعلم بوجوده في زمن ملك البايع الاخير لم يجب تعريفه ايضا فان الرواية محمولة على الغالب من الوجود
في الاحشاء ابتداء حين تملك البايع لها واما وجوب الخمس في الموجود المذكور فقد نسب في المدارك وعن الذخيرة عن الاصحاب القطع بوجوب الخمس وهو مشكل
لعدم الدليل لعدم صدق الكنز مع خلو الروايات بل ظهورها في اختصاص الحكم بكنز وكونه ذا حلال في الغنيمة لا يجدي بعد اجماعهم ظاهرا على عدم الخمس في غير السبعة
المعدودة لها وما وقع فيه مما سيجيء وانه يجب في عموم كل ما كان نحوا ذا فيه الخمس مشكل **مسئلة** لو وجد في جوف سمكة شيئا ذكروا انه للواجد وان
خيل انه لا حاجة الى التعريف لان الصائد انما قصد على السمكة دون ما في بطنه وان قلنا بعدم اعتبار نية التملك فيها لان الالتفات اليه والعلم به ولو اجمالا كالعلم به
في ضمن الكل معتبر في مفهوم الحيازة فتدبر ويستدل على ذلك مضافا الى ظهور عدم الخلاف والاصل المتقدم لفحوى ما ورد في شراء بعض الفقراء من بني اسرائيل السمكة
فوجد في جوفها لؤلؤتين والخبر الذي اعطاه سيد الساجدين صلوات الله عليه وقرصي خبز فاشترى باحدهما سمكة وبالاخرى ملحا فوجد في جوف السمكة درتين لؤلؤا
واطلاق ما ذكر من الاصل يقتضي عدم الفرق بين اشتمال الموجود على اثر الاسلام وعدمه وفي المسالك في حاشية الشرايع كونه مع الاثر لقطة ولعله لوجود المقتضي
للتعريف فيهما وجلبه في دار الاسلام وجود اثره وهو حسن لو قلنا بها هنالك من جهة عموما اللقطة ودلالة الاثر على سبق يد المسلم وان لم نقل بها هنالك قلنا
من جهة مرسلة موثقة محمد بن قيس فلا دليل هنا يرد على الاصل المتقدم والاخبار المذكورة في محلها وربما يفرق مع ذلك على القول بكون الاثر موجبا
للحكم باللقطة ان ما يخرج من البحر ملك المخرج وان كان عليه اثر الاسلام وفيه نظر مع عدم الاعراض مع انه لا امارة على ابتلاع السمكة لما في جوفها من البحر
ثم ان السمكة المملوكة في موضع خاص لما للغير اذا باعها فوجد المشتري شيئا في جوفها الظاهر ان حكمها حكم الدابة بتنقيح المناط الا عند من جعله بعض من سادة
مشايخنا على ظاهر النص حيث انه استشكل فيما لعكس الى غير المبيع من الثوا قل وقوى عدم الالحاق ثم ممجرد مملوكية السمكة لا يوجب ظهور كون ما في جوفها
من مال المالك والحاقها بالدابة التي يظن دخول ما ابتلعها من جملة ما اعلفها المالك كما صرح به بعض في تقريب الحكم المطابق للنص لا يوجب الالحاق بل
لا يتحقق ذلك في السمكة واما وجوب الخمس في الموجود فيها فيها ايضا مشكل لعدم صدق احد العناوين المعدودة في كلام الاصحاب **مسئلة** لا اشكال

ولا خلاف ظاهرا في وجوب الخمس فيما اخرج بالغوص من المباحات الاصلية والاخبار كدعوى الاتفاق مستفيضة لكن الاخبار مشتمل على لفظ الغوص وفي
اكثرها وبين مشتمل على عنوان ما يخرج من البحر مثل مصححة عمار بن مروان قال سمعت ابا عبد الله يقول فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام
اذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس ونحوها رواية البزنطي عن محمد بن علي عن ابي الحسن قال سألته عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن معادن
الذهب والفضة فقال اذا بلغ ثمنه دينارا ففيه الخمس والظاهر ان النسبة بين حقيقة الغوص وحقيقة ما يخرج من البحر عموم من وجه من جهة شمول الثاني لما يخرج
بالآلة من دون خوض في الماء ولو من وجه الماء وعدم شموله للغوص لذلك وشموله الغوص المحوض في الشطوط بخلاف الثاني فح اما ان يجعل عنوانين لما
يجب فيه الخمس فكلما يتحقق احدهما وجب الخمس واما ان يقيد اطلاق كل منهما بالآخر او يقيد به من جهة الانصراف فيختص ما اخرج بما كان بالغوص والغوص
بما كان في البحر واما ان يرجع احدهما الى الآخر بان يدعى ان ذكر خصوص البحر من باب الفرد الغالب للاخراج من غير وجه الماء لا بالآلة اذ لا يدعى ان ذكر خصوص
الغوص من باب ان الغالب اخراج ما في قعر البحر مما عدا الحيوان بالغوص لا بالآلة والتحقيق ان ما يخرج من البحر لا يشمل ما يوجد في وجه الماء فان الظاهر
الاخراج من داخله على اطلاقه من حيث الاخراج بالغوص او بالآلة واخبار الغوص محمولة على ما عرفت من الغالب اما الغوص فالظاهر انصرافه الى الغوص في
البحر فلا يشمل الغوص في الشطوط وحاصل ذلك يرجع الى اختيار الوجه الرابع من الوجوه الاربعة في الجمع بين الآلة وارجاع الغوص الى ما يخرج من البحر لكن بعد
تخصيص الاخراج بكونه من داخل الماء فظهر بذلك ضعف ما يقال من تقييد ما يخرج من الماء بما كان بالغوص لما ذكر لعدم التعارض بينهما واما ثانيا
فلان الظاهر كما عرفت ورودها بالتخصيص بالغوص مورد الغالب اللهم الا ان يقال اختصاص ما يخرج من البحر بما يخرج بالغوص فيه من اجل الانصراف بحكم الغلبة
لا من جهة تقييده بادلة الغوص فيتعين الوجه الثاني من الوجوه الاربعة التي ذكرناها ويتفرع على ما ذكرنا امور الاول وجوب الخمس اذا اخرج مثل اللؤلؤ
ونحوه من قعر البحر بغير الغوص بناء على الوجه الرابع من الوجوه كما صرح به في المسالك ونفى عنه البعد في الغنائم الثاني عدم الوجوب اذا اخرج ما في الشطوط
والانهار بالغوص كما استقربه سيد مشايخنا في المناهل الثالث عدم الوجوب فيما يؤخذ من وجه الماء وفاقا لجماعة واولى منه بالعدم ما اخذ من الساحل الرابع
لو اخرج حيوانا بحريا من البحر بطريق الغوص في الماء فان جعلنا العبرة بادلة الغوص الى ما لا يشمله وان شمله لغة الا انك قد عرفت ان العبرة بالاخراج من البحر
بطريق الغوص وليس لفظ الغوص ماخوذا في مصرف اطلاق ما يخرج حتى يدعى انصرافه الى غير محل البحث كما لا يخفى فوجوب الخمس فيه لا يخلو عن قوة وفاقا للمحكي
عن الشيخ وبعض معاصري الشهيد وقواه في المناهل لكن الانصاف ان الحكم لا يخلو عن اشكال لدخاله في الارباح او في بالاصل كما لو اخرجه لا بطريق
الغوص ثم انه لا اشكال في تملك ما يخرج اذا لم يكن عليه اثر الاسلام ولو كان من المتقدمين ولو كان عليه الاثر فظاهر المحقق والشهيد الثانيين كونه
في حكم مال المسلم فهي لقطة الا ان يقال بمقتضى رواية السكوني في سفينة انكسرت في البحر حيث حكم بان ما اخرجه الماء فلاهله وما اخرج بالغوص فلهم
وظاهر الشهيد في البيان التردد في المسئلة والاقوى ما عرفت في المسئلة المتقدمة من التملك لانصراف اللقطة الى غير مثل ذلك لان المسئلة لا تخلو
عن اشكال ثم انه لا خلاف ظاهرا في اعتبار المؤنة لما تقدم في المعدن ولا في اعتبار النصاب والمشهور فيه ما في الروايات المتقدمة وعن التنقيح والمنتهى والسرائر و
الغنية الاتفاق على ذلك لكن عن المفيد ان نصابه نصاب المعدن وهو ضعيف وظاهر تلك الرواية كون النصاب بعد المؤنة وفي اعتبار كون الغوص متحدا او في حكم
المتحد عرفا واتحاد نوع المخرج ما تقدم في المعدن ثم انه لا خلاف ظاهرا كما في المدارك وعن الذخيرة وجوب الخمس في العنبر ويدل عليه صحيحة الحلبي قال سألت ابا عبد الله
عن غوص اللؤلؤ قال عليه الخمس وظاهر اطلاقه عدم الفرق بين اخذه بالغوص وغيره وظاهر سياقها اتحاد حكمه مع غوص اللؤلؤ فيحتمل عنه من حيث الغوص لا من حيث
ارباح المكاسب لان سياقها لا يوجب انصرافه الى المخرج بالغوص والماخوذ من وجه الماء او من الساحل لا بد ان يكون في حكم العوض ولذا لم يقل بعوض العنبر للولي
من حيث النصاب واستثناء مؤنة الغوص بعد السنة وان لم يكن منه الا ان يمنع ظهور السياق في ذلك عن الرواية ساكتة عن احكامه لكن لا ريب في استثناء مؤنته
الاخراج للعمومات واما النصاب فيه ردد بين نصاب المعدن ونصاب الغوص ولا يعتبر نصاب مع استثناء مؤنة السنة كالكاسب ولا منها الاول محكي عن الاكثر و
الرابع ظاهر جماعة **مسئلة** يجب الخمس فيما يفضل عن مؤنة السنة من ارباح المكاسب على المعروف بين الاصحاب بل صريح الانتصار والخلاف والغنية
وظاهر المنتهى والتذكرة ومجمع البيان وكنز العرفان ومجمع البحرين الاجماع عليه وعن ظاهر القديمين العفو عن هذا النوع وظاهر كلام الاسكافي وجود
المخالف في مسئلة فيما حيث قال لو لم يخرجه الانسان ولم يكن كتدارك الزكوة التي لا خلاف فيها وكيف كان فالظاهر ان ثبوت هذا القسم بحسب اصل الشرع متفق عليه
الا ان خلافهما في العفو عنه وهو شاذ في الغاية حتى ادعى في البيان والمدارك انعقاد الاجماع في الازمنة السابقة عليهما على وجوبه اقول وكذا في الازمنة المتاخرة
عنهما المعروف من دعوى الاجماع من اساطين الذين على الوجوب به مضافا الى امثال عدم العفو والتحليل وظاهر عموم التنزيل في الاخبار المستفيضة بل
المتواترة كما عن المنتهى واعترف به المدارك وان تامل في الحكم من جهة اشعار بعض الاخبار باختصاص مصرف هذا القسم بالامام مع اعترافه بدلالة بعض اخر
على ان مصرفه مصرف خمس الغنيمة ومن جهة دلالة بعض اخر على اباحتهم حقوقهم لشيعتهم اقول اما ثبوت شرعه بعد الاعتراف بتواتر الاخبار في ثبوت هذا القسم ودلالة
بعضها على ان مصرفه مصرف خمس الغنيمة كيف يجوز للمتامل من حيث اشعار بعض الاخبار باختصاص هذا القسم بالامام مع احتمال ظهور كون الاختصاص
من باب ولاية الامام على قبيله بل على مستحق الزكوة وبيت المال اذ له ان يعطيه رجلا واحدا كما في رواية الكاهلي بل على جميع المؤمنين حيث انه اولى

ورود في خمس غير الارباح المتفق على عدم اختصاصها بالامام كما في مرسلة العباس اذا غزا قوم بغير اذن الامام فغنموا كانت الغنيمة بهم منا نفسهم مثلا اغموا الى ... لاشتمالها الذي مدعو فيه خالف مقابل ما عرفت بظهور الاخر في اشتراك هذا للامام الخمس وغيره لكن بما ورد من ان الخمس لهم وسيجيء بعضها وكيف يجوز العمل بذلك لاشتماله على ... مطلق الاناث يوما فيوما واما ما زعم دلالته على العفو عن هذا القسم وتحليله القسم من جميع الاصناف مضافا الى المصرح به في آية الخمس العشرة المستفيضة بمطلق الافادة يوما فيوما واما ما زعم دلالته على العفو عن هذا القسم وتحليله على ما ذكره مصححة الحرث بن المغيرة النضري عن ابي عبد الله قال قلنا له ان لنا اموالا من غلات وتجارات ونحو ذلك وقد علمنا ان لك فيها حقا قال فلم احللنا اذا لشيعتنا الا لتطيب ولادتهم وكل من والى آبائي فهو في حل مما في ايديهم فليبلغ الشاهد الغائب ونحوها رواية اخرى للحرث اطلق فيها تحليل الخمس وصحيحة الفضلاء عن ابي جعفر قال قال امير المؤمنين هلك الناس في بطونهم وفروجهم لانهم لم يؤدوا الينا حقنا الا ان شيعتنا من ذلك وآباءهم في حل وصحيحة زرارة المروية عن العلل عن ابي جعفر قال ان امير المؤمنين حللهم من الخمس يعني الشيعة ليطيب مولدهم ورواية ابي خديجة عن ابي عبد الله قال قال رجل وانا حاضر حلل لي الفروج ففزع ابو عبد الله فقال له رجل ليس يسألك ان يعترض الطريق انما يسألك خادما يشتريها او امرأة يتزوجها او ميراثا يصيبه او تجارة او شيئا اعطيه فقال هذا لشيعتنا حلال الحديث ورواية محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال ان اشد ما فيه الناس يوم القيمة ان يقوم صاحب الخمس فيقول يا رب خمسي وقد طيبنا ذلك لشيعتنا لتطيب ولادتهم ورواية حكيم مؤذن بني عيس عن ابي عبد الله قال قلت واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول قال هي والله الافادة يوما فيوما الا ان ابي جعل شيعتنا من ذلك في حل ليزكوا وفي رواية ابي حمزة عن ابي جعفر انما ... وقد حرمنا على جميع الناس ما خلا شيعتنا في المحكي عن كمال الدين بسنده من التوقيع على اسحق بن يعقوب بخط مولانا صاحب الزمان عجل الله فرجه واما الخمس فقد ابيح لشيعتنا وجعلوا منه في حل الى ان يظهر امرنا لتطيب ولادتهم ولا تخبث ورواية عبد الله بن سنان عن الصادق قال على كل امرئ غنم او اكتسب الخمس مما ولمن يلي امرها من بعدها من ذريتها الحجج على الناس فذلك لهم خاصة يضعونه حيث شاؤا وحرم عليهم الصدقة حتى الخياط يخيط قميصا بخمسة دوانيق فلنا منه دانق الا من احللناه من شيعتنا لتطيب لهم الولادة انه ليس شيء عند الله يوم القيمة اعظم من الزنا انه ليقوم صاحب الخمس فيقول يا رب سل هؤلاء بما ابيحوا ولا يبعد ان يراد بهؤلاء امهات الاولاد فتبقى في توجيه ابيحوا مع ما اخرج ان الاستثناء راجع الى الصل ومسئلة الخمس انه لا دخل له بمسئلة الخياط كما لا يخفى الى غير ذلك مما دل على تحليل ما في يد الشيعة المحتمل لمحامل كثيرة مثل ان يراد من بعضها ما يقع بايدي الشيعة من جهة المعاملة مع من يجب عليه ما يقع من الانفال المختصة بالامام ومن بعضها خصوص التحليل للشيعة في زمان خاص لما للتقية وعدم التمكن من اقامة الوكلاء بجباية الاخماس لهم من المناكح ونحوها كما يومي اليه التعليل بطيب الولادة واكثر وصحيحة يونس بن يعقوب قال كنت عند ابي عبد الله اذ دخل عليه رجل من القماطين فقال جعلت فداك تقع في ايدينا الاموال والارباح وتجارات نعلم ان حقك فيها ثابت وانا عن ذلك مقصرون فقال ابو عبد الله ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم وفي رواية ابن محبوب عن ضريس الكناسي قال قال ابو عبد الله اتدري من اين دخل على الناس الزنا فقلت لا ادري فقال من قبل خمسنا اهل البيت الا لشيعتنا الاطيبين فانه محلل لهم ولميلادهم ورواية الفضيل قال ابو عبد الله انا احللنا امهات شيعتنا لآبائهم ليطيبوا الى غير ذلك مما سيجيء في حل المناكح والمتاجر والمساكن واما ضيق الامر على الشيعة من جهة نصب المخالفين لهم العداوة والظلم باخذ الخمس منهم مما كان من مذهبهم وجوب الخمس فيه كما يظهر مما يأتي من الاخبار كما يومي اليه اطلاق بعض الاخبار الموهمة لسقوط الخمس من غير تفصيل بين اقسامه ويؤيده ما ورد من كراهة الامام اعطاء ايصال زكوات الفطرة اليه مع انها للمساكين غير السادة فكيف الخمس المختص به وبعياله وبالجملة فان الناظر في بعض الاخبار مع التأمل في بعضها الآخر يقطع بان ما دل على تشديدهم في امر الخمس وعدم التجاوز عنه فيهم ومع ذلك يجدها على الحال التي كونه من تلك الاخبار مضافا الى عموم ما ثبتها الظاهرة في عدم سقوطها بالتحليل لا بعد من الاعتذار المذكورة بعضها منها رواية بريد قال كتبت جعلت فداك تعلمني ما الفائدة وما حدها وما رأيك ابقاك الله ان تمن علي بذلك لكيلا اكون مقيما على حرام لا صلوة لي ولا صوم فكتب الفائدة مما يفيد اليك في تجارة من ربحها وحرث بعد الغرام او جائزة وظهور الرواية في عدم العفو لا ينكر ومنها صحيحة ريان بن الصلت قال كتبت الى ابي محمد ما الذي يجب علي يا مولاي في غلة رحى ارض في قطيعة لي وفي ثمن سمك وبردي وقصب ابيعه من اجمة هذه القطيعة فكتب يجب عليك فيه الخمس ان شاء الله تعالى ودلالة الرواية على الخمس الثابت في القطيعة المفسرة بما اقطعه السلطان من قطع الاراضي الخراجية التي يجب فيها الخمس من حيث كونها من الغنائم لا الخمس المتعلق بارباح المكاسب كما ذكره جمال الدين في حاشية الروضة بل بعضهم مضافا الى عدم وجوب اخراج خمس اراضي الخراج وكونها ملحقة بالانفال من جهة الخمس كما يستفاد من بعض النصوص بل اكثر الفتاوى المخالفة عن ذكر اخراج الخمس من ارتفاع اراضي الخراج ان هذا الحمل مناف للحكم باخراج خمس غلة الرحى المبنية على تلك الارض فان ارض الخراج لا يجب تخميس الغلة الحاصلة من الابنية الموجودة فيها غاية الامر وجوب تخميس نفس الارض ومنها ما رواه الشيخ باسناده عن محمد بن يزيد الطبري قال كتب رجل من تجار فارس الى بعض موالي ابي الحسن الرضا يسأله الاذن في الخمس فكتب بسم الله الرحمن الرحيم ان الله واسع كريم ضمن على العمل الثواب وعلى الخلاف العذاب لا يحل مال الا من وجه احله الله ان الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالاتنا وعلى موالينا وما نشتري به اعراضنا ممن نخاف سطوته فلا تزووه عنا ولا تحرموا انفسكم دعانا ما قدرتم عليه فان اخراجه مفتاح رزقكم وتمحيص ذنوبكم وما تمهدون لانفسكم ليوم فاقتكم والمسلم من يفي لله بما عاهد الله عليه وليس المسلم من اجاب باللسان وخالف بالقلب والسلام وبهذا الاسناد قال قدم قوم من خراسان على ابي الحسن الرضا فسألوه ان يجعلهم في حل من الخمس فقال ما امحل هذا تمحضونا المودة بالسنتكم وتزوون عنا حقا جعله الله لنا وجعلنا له لا نجعل لاحد منكم في حل ونحوه لا نجعل لله احدا منكم في حل ونحوهما من الروايات في الدلالة على المطلوب كما ترى ومنها رواية يونس بن يعقوب قال كنت عند ابي عبد الله اذ دخل عليه رجل من القماطين ذلك اليوم وفي مكاتبة رواها علي بن مهزيار بخط ابي جعفر من اعوزه شيء من حقي فهو في حل لنا لو اثبت على ان يتجاوزهم عن حقوقهم من جهة الضيق ما الحوف

الانتشار وانما الكثرة الظلم على الشيعة في مواليهم واما الاحسان ببعضهم بعد استقلال الائمة كما يدل عليه الرواية الثانية وما حكي عن ابن طاوس قدس الله سره بسنده عن ابي ابراهيم عن ابيه عليهما السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال لابي ذر وسلمان والمقداد اشهدوني على انفسكم بشهادة ان لا اله الا الله الى ان قال وان علي بن ابي طالب وصي محمد وامير المؤمنين وان طاعته طاعة الله ورسوله والائمة من ولده وان مودتهم مفروضة واجبة على كل مؤمن ومؤمنة مع اقامة الصلوة لوقتها واخراج الزكوة من حلها ووضعها في اهلها واخراج الخمس من كل ما يملكه احد من الناس حتى يرفعه الى ولي المؤمنين واميرهم ومن بعده من الائمة من ولده صلوات الله عليهم اجمعين فمن عجز فلم يقدر الا على اليسير من المال فليدفع ذلك الى الضعفاء من اهل بيتي من ولد الائمة فمن لم يقدر على ذلك فلشيعتهم ممن لا ياكل بهم الناس ولا يريد بهم الا الله الى ان قال فهذه شروط الاسلام وما بقي اكثر وما عن ابن بكير عن ابي عبد الله قال اني لآخذ من احدكم الدرهم واني لمن اكثر اهل المدينة مالا ما اريد بذلك الا ان تطهروا وما ورد مستفيضا من انه لا يحل لاحد ان يشتري من الخمس شيئا حتى يصل الينا حقنا وما روي عن عمران بن موسى عن موسى بن جعفر قال قرأت عليه آية الخمس فقال ما كان لله فهو لرسوله وما كان لرسوله فهو لنا ثم قال والله لقد يسر الله على المؤمنين ارزاقهم بخمسة دراهم جعلوا لربهم واحدا واكلوا اربعة ثم قال هذا من حديثنا صعب مستصعب لا يعمل به ولا يصبر عليه الا ممتحن قلبه للايمان ورواية محمد بن الاشعري قال كتب بعض اصحابنا الى ابي جعفر الثاني اخبرني عن الخمس اعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل وكثير من جميع الضروب وعلى الضياع فكتب بخطه الخمس بعد المؤنة فان السؤال والجواب المذكورين فيها مع تحليله للشيعة كاللغو ورواية علي بن راشد قلت له امرتني بالقيام بامرك واخذ حقك فاعلمت مواليك بذلك فقال لي بعضهم واي شيء حقه فلم ادر ما اجيبه فقال يجب عليهم الخمس فقلت ففي اي شيء فقال في امتعتهم وضياعهم قلت والتاجر عليه والصانع بيده قال اذا امكنهم بعد مؤنتهم ورواية علي بن شجاع النيسابوري انه سأل ابا الحسن الثالث عن رجل اصاب من ضيعته من الحنطة مائة كر ما يزكى فاخذ منه العشر عشرة اكرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلثون كرا وبقي في يده ستون كرا ما الذي يجب لك من ذلك فهل يجب لاصحابه من ذلك شيء فوقع لي منه الخمس مما يفضل عن مؤنته الى غير ذلك مما سيمر بك في فروع المسئلة وغيرها والعجب ممن يلاحظ هذه الاخبار منضمة الى تلك الفتاوى ودعاوى الاجماع المعتضدة بظاهر الكتاب والاصل كيف يجترئ بالحكم بالعفو عن خمس هذا القسم سيما مع ما ورد من ان الخمس لبني هاشم عوض الصدقات المحرمة عليهم فان تحليل هذا القسم من الخمس مع كثرة موارد في جنب باقي اقسام الخمس يقرب من تحريم الصدقة عليهم بغير عوض ومنه يظهر ايضا ضعف اختصاص هذا القسم بالامام فانه وان كان يعولهم من ماله الا ان ظاهر التعويض كون الحق لجميع بني هاشم اعزهم الله تعالى قال في التهذيب بعد ايراد جملة من الاخبار الدالة على التحليل وايراد بعض ما ذكرنا مما يدل على خلافه بعد تلك الاخبار المحللة قال الشيخ واعلم ارشدك الله ان ما قدمته في هذا الباب من الرخصة في تناول الخمس والتصرف فيه انما ورد في المناكح خاصة للعلة التي سلف ذكرها في الآثار من الائمة لتطيب ولادة شيعتهم ولم يرد في الاموال وما اخرته عن المتقدم مما جاء في التشديد في الخمس والاستبداد فهو مخصوص بالاموال ثم استشهد بمكاتبة ابي جعفر الى علي بن مهزيار المشتملة على قوله بعد اسقاط خمس بعض الاشياء عن شيعته في سنة المكاتبة واما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الآية الى ان قال فمن كان عنده شيء من ذلك فليوصل الى وكيلي ومن كان نائيا بعيد الشقة فليتعمد لايصاله ولو بعد حين فان نية المؤمن خير من عمله الرواية ثم ان الحاصل المستفاد من كثير من الاخبار السابقة سيما بملاحظة ما ورد من ان كل شيء في الدنيا فان لهم فيه نصيبا وجوب الخمس في كل مال يحصل للانسان بالاكتساب وهو القصد الى تحصيل المال من حيث هو مال او بغيره بالاختيار او بدونه لا انه يشكل التمسك بها مع ضعف اكثرها واعراض المشهور عن عمومها فان ظاهر اكثر الفتاوى ومحل دعاوى الاجماع والشهرة اختصاص ذلك بالمستفاد ويكشف عن الخلاف يجب الخمس في جميع المستفاد من ارباح التجارات والغلات والثمار على اختلاف اجناسها الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وعن الغنية يجب الخمس في الفاضل عن مؤنة الحول على الاقتصاد من كل مستفاد بتجارة او صناعة او زراعة او غير ذلك وقريب منهما عبارة السرائر حيث عبر فيها بقوله وجميع الاستفادات ونحوه معقد الاجماع الذي ادعاه في مجمع البيان في الارباح وسائرها جميع انواع التكسب من تجارة او زراعة او صناعة او غير ذلك ثم حكي خلافا لقديمين ثم ادعى الاجماع على خلافهما ونحو معتبا المدارك الا انه استثنى الميراث والهبة والصدقة ولا يخفى ما في الاستثناء وعن المنتهى القسم الخامس في ارباح التجارات والصناعات وجميع الاكتسابات وفواضل الاقوات من الغلات والزراعات عن مؤنة السنة على الاقتصاد وهو قول علمائنا اجمع ونحوه عبارة المعتبر وعن مجمع البيان انه قال اصحابنا يجب الخمس في كل فائدة تحصل للانسان من المكاسب وارباح التجارات وفي الكنوز والمعادن والغوص ونحو ذلك والحاصل ان عبائرهم في الفتوى ودعوى الاجماع بين اناطة الحكم بالاستفادة وبين اناطته بالاكتساب والتكسب والاول اعم ظاهرا لانه طلب الفائدة من حيث كونها فائدة والاكتساب طلبها من حيث المالية وفي القاموس عن الجوهري والغيروزابادي التصريح بان الاكتساب طلب الرزق فالاصطياد مثلا لشهوة النفس استفادة لا اكتساب والاوفق بالعمومات هو الاخذ بالاعم المدلول عليه بتلك العمومات المنجبرة مع كثرتها بما عرفت من التعبير بالاستفادة في معقد الاجماع المدعى في كلام جماعة مع سلامتها عما يدل على اختصاصها بالاخص بل الظاهر ان مراد المعبر بالاخص هو الاعم ايضا بل لا يبعد ان مراد المعبر بهما هو الاعم منهما فيشمل مع القصد للاخبار وبدونها ليتحد مضمون الاخبار وكلام الاخيار كما يشعر به بل يدل عليه كلمات جماعة منهم الاسكافي حيث قال فاما ما استفيد من ميراث او كد يد او صلة اخ او ربح تجارة او نحو ذلك فالاحوط اخراجه لاختلاف الرواية في ذلك فقد اطلق الاستفادة بالنسبة الى الميراث والصلة وظاهره عموم الاخبار لمثل الميراث والصلة وسيجيء كلام الحلبي في مسئلة الميراث وقد استدل في الحدائق للحلبي بعموم رواية الاشعري للمتقدمة في ثبوت الخمس على جميع ما يستفيده الرجل وبان في على انه في كل ما افاد ومثل الشهيدين في اللمعتين حيث ادخل الميراث والهبة في المكاسب بل صرح ثانيهما بانه

لا يشترط فيها اي في المكاسب حصولها اي الكسب اختيارا ومثل ظاهر عبارة المعتبر حيث صدر المسألة بالاكتسابات مع انه في ثنايا كلامه الى قول الحلبي بوجوب الخمس في
الميراث والهبة وقد يظهر ايضا استثناؤهما في كلام صاحب المدارك من عدّ انواع التكسب ومن ذلك ان الشهيد في البيان مع انه ذكر عنوان التكسب حكم بوجوب الخمس فيما
مثل الميراث وغيره مما لا خمس مع انه لا يصدق عليه ان التماس تسمية وكتسبا لا اذا قصد بقاءه لذلك حيث ايضا تمسك المتبحر الى نعلم ان عمومهما مسلّم عنه
ومن المعلوم ان الغنيمة مطلق الفائدة ولو لم تحصل بالاستفادة ولذا عدّ في افرادها الميراث والجائزة في بعض الروايات ومن لم يمس تفسير الشبهة بربح التجارة وغلة
الضيعة وسائر الفوائد من المكاسب والصناعات والمواريث وغيرها قال لان الجميع غنيمة وفائدة نعم حكى الفاضل الشهيد في غنائمه عن جماعة كالعلامة في
المنتهى والمقداد انهما الفائدة المكتسبة وحيث لا يشمل مثل الارث بل الصدقة والهبة ايضا ولو صرح بما ذكره صاحب مجمع البحرين والشهيد في الروضة والعرض
من ذلك ليس دعوى ظهور لفظ الاكتساب والاستفادة فيما يشمل الارث والهبة بل المقصود تصحيح اطلاق الاستفادة والافادة على مثل ما حصل من الارث فلا يبعد
ح ان يكون مرادهم من عنوانات فتاويهم ومعاقد اجماعاتهم هو الاعم وان كان خلاف الظاهر ولذا منع في المختلف من صدق الاكتساب ردا على الحلبي هذا ويمكن
ان يقال ان صرف الاطلاقات او دعوى انصرافها الى ما هو ظاهر كلام الاصحاب اولى من العكس والاعتماد على ما ذكرنا من القرائن في كلماتهم على ارادة ما يحصل
بغير قصده واستفادة يشبه الاجتهاد في مقابل النص لتصريحهم بعدم ثبوت الخمس في مثل الميراث والهبة وفيه تامل بل لا يبعد قوة ما قدمناه ان المستفاد ما يعم الحاصل
بغير قصد اليه فالمراد بالاستفادة اخذ الفائدة او احرازها فالفائدة ليس اعم مما حصل بالاستفادة وبغيرها بل الفائدة كما في مجمع البحرين ما استفدته من علم او مال
والمسألة محل توقف ومما ابعدها بين ما قويناه ومما يظهر من جمال الدين الخوانساري كما في حاشية اللمعتين من اعتبار كون الاكتساب صنعة للمكتسب لا مجرد استفادة
شيء اتفاقا حيث انه بعد حكاية عبارة المختلف في وجوب الخمس فيما يجتنى مثل الترنجبين والشيرخشت والصمغ معللا ذلك بانه كله اكتساب قال والظاهر الحد
كل واحد منها وامثالها ان اتخذ صنعة فهو من الاكتسابات واما اذا وقع اتفاقا ففي شمول الادلة له تامل انتهى بل قال في اخر حاشيته مسألة استثناء المؤنة
بعد ما حكى عن المحقق الاردبيلي ره جواز اجتماع المعدن او الكنز مع المكاسب لان يعمل في ارض فيجد كنزا او معدنا قال ان وجوب خمس المكاسب غير ظاهر لانهم
خصوا وجوب هذا القسم بالتجارات والزراعات والصناعات وهو اذا لم يفرض كون ذلك صنعة لم تدخل في شيء نعم تدخل على مذهب الحلبي من وجوبه في
الفوائد مطلقا **مسألة** المشهور كما قيل وجوب الخمس في الميراث والهبة بل عن ظاهر كلام الحلبي الاتفاق حيث ذكر انه لم يذكر وجوب الخمس غير الحلبي واستدل
لهم بالاصل وصحيحة ابن سنان ليس الخمس الا في الغنائم وامثالها مما دل على حصر الخمس في خمسة او اربعة والكل كما ترى فالوجوب لا يخلو عن قوة وفاقا للمحكي عن
الحلبي وعن المعتبر واختاره في اللمعة ومال اليه في شرحها وهو ظاهر الاسكافي لكن من حيث الاحتياط بل يظهر من عبارة المتقدمة عدم الفرق بين المستفاد
بالارث والصلة وغيرهما من حيث دلالة الاخبار على وجوب الخمس فيها ويظهر من كلام العماني عدم الفرق بينه وبين ارباح المكاسب على القول بثبوت الخمس
حيث قال فيما حكي عنه وقيل ان الخمس في الاموال كلها حتى الخياط والنجار وغلة البستان والدار والصانع في كسب يده لان ذلك افادة من الله وغنيمة انتهى لعموم
الاية بناء على ما مر من عموم الغنيمة لكل فائدة كما حكى التصريح به عن جماعة ولعموم ما دل من النصوص على وجوب الخمس فيما يملك ويتفق وما دل من النصوص المتقدمة
بعضها ومعاقد الاجماع المتقدمة على وجوب الخمس في كل ما يستفاد بناء على ان الحاصل من الارث والهبة مستفاد كما صرح به عبارة الاسكافي المتقدمة والنصوص المستفيضة
في الهبة المتم في الميراث بعكس القول بالفرق منها قطعا برما المتقدمة في تفسير الفائدة بقوله الفائدة ما يفيد اليك في تجارة من ربحها وحرث بعد الغرام او جائزة والمحكي
عن السرائر في كتاب محمد بن علي بن محبوب عن احمد بن هلال عن ابن ابي عمير عن ابان بن عثمان عن ابي بصير عن ابي عبد الله قال كتبت اليه عن الرجل يهدى الى مولاه والمنقطع
اليه هدية تبلغ الفي درهم او اقل او اكثر هل عليه فيها الخمس فكتب الخمس في ذلك وعن الرجل يكون في داره البستان فيه الفاكهة يأكله العيال انما يبيع الشيء منه بمائة درهم
او خمسين درهما هل عليه فيه الخمس فكتب اما ما اكل فلا واما البيع فنعم فهو كسائر الضياع واشتمالها على احمد بن هلال لا يقدح بعد ايراد ابن محبوب اياه في كتابه وهو عالم
بحال ابن هلال مع ان رواياته ابن ابي عمير ذلك لا نعلم ما يحتاج الى تلك الواسطة الواحدة لا اشتمال الكتب عليها فذكرا حمد من جهة اتصال السند وفي مكاتبة ابن
مهزيار الطويلة بعد عد الفوائد الجائزة من الانسان للانسان التي لها خطر والمتقيد بالخطر لعله لصرف غيرها في المؤن غالبا ورواية الحسين بن عبد ربه قال سرح الرضا
بصلة الى ابي فكتب اليه هل فيما سرحت الي الخمس فكتب لا خمس عليك فيما سرح به صاحب الخمس فان الظاهر منه ظهورا لا ينكر ان وجه عدم الخمس في المسرح به صاحب
الخمس كونه شرعا ثم ان المحكي عن الحلبي في المختلف والدروس واللمعة كما عن التنقيح هو ذكر الصدقة ولم يذكره في ذلك غيرهم وكيف كان ففي وجوبها في مثل الزكوة
والخمس اذا فضل شيء منهما عن مؤنة السنة اشكال نظرا الى انه ملك للسادة والفقراء فكانه يدفع اليهم ما يطلبونه ويشكل صدق الفائدة مع ان هذا الفرض انما
يصح في الخمس بناء على عدم وجوب الاقتصار على الدفع على مؤنة السنة ثم ان ما ذكرنا يظهر انه لا يبعد وجوب الخمس فيما يحصل للانسان بسبب زيادة متصلة او منفصلة
في اموال وان لم يقصد بها الاكتساب واما زيادة القيمة فان باعها فالظاهر تعلق الخمس بالزائد على اشكال حيث انه في مقابل ماله فلا يحسب فائدة وان لم يبعه فالظاهر عدم
ثبوت الخمس فيه لان رغبة الناس امر اعتباري لا يؤثر في العين ولا يوجب صدق الفائدة والغنيمة وقد يتخيل وجود الخلاف فيما يفضل من الغلات التي اشتراها وادخرها
للقوت لعياله وقت الغلاء في المنتهى حيث قال فيما حكي عنه يجب الخمس في ارباح التجارات والزراعات والصنائع وجميع الاكتسابات وفواضل الاقوات من الغلات
والزراعات عن مؤنة السنة على الاقتصاد عند علمائنا اجمع انتهى وتبعه على هذا التعبير في الرياض ولا يخفى ان في هذا التعبير وقعت واما فسا تحتمل وجه الخلاف

فلان ما يفضل من مؤنة السنة السابقة من الاقوات ان كان قد وضعها من مؤنة السابقة المستثناة من المال المخمس فلا تامل لاحد في وجوب خمسها بل لا ينبغي الخلاف
فيه وان كانت من غير المؤنة المستثناة من المال المخمس بل كان اصلها من مال غير مخمس او استفادها من وجه لا يوجب الخمس فيه كالهبة والميراث فلا ينبغي التامل عمن لا يوجب
الخمس في اصلها في عدم وجوب الخمس فيه لان الحاصل ان الفاضل عما اعده للمؤنة لا خلاف لاحد في ان حكمه حكم اصل المال فان كان مخمسا فلا خلاف في وجوب تخميس الفاضل
والا فلا خلاف في عدم وجوب تخميسه واما عبارة المنتهى على اختلاف اجناسهما عن مؤنة السنة له ولعياله على الاقتصاد فالظاهر ان المراد منها ما يفضل من غلة البستان
والبنع الذين لم يقصد بهما الاسترباح نعم الحاصل في عياله كالبساتين الصغار والخضراوات ونحو ذلك لا المعدة للاسترباح والاكتساب فيكون هذا اشارة الى الرواية
المتقدمة عن السرائر في البستان الموجود في الدار الذي يأكل العيال فاكهته ثم يفضل منه الشيء ويباع وبهذا يندفع ما توهمه المتوهم من ظاهر هذه العبارة من وجوب الخمس
فيما ادخر للقوت مما اشتراه لاجله اذا فضل وما قيل ان الظاهر ان في العبارة غلطا وان الصواب لاكتسابات الفاضلة عن مؤنة السنة والظاهر ان لفظ الزراعات اولا
وعبارة المنتهى تكرار وان وقع التعبير بمثلها في التحرير لكن الظاهر انه ماخوذ من المنتهى والتكرار فيهما الاردبيلي ره في شرح الارشاد ثم قال في السرائر ويجب في ارباح التجارات
والمكاسب وفيما يفضل من الغلات والزراعات **مسألة** لا اشكال ولا خلاف في ان الخمس انما يجب في الارباح المذكورة بعد وضع المؤنة منها والمراد كثيرا ما
بما يفضل عن المؤنة من الارباح والمراد من المؤنة غير مؤنة التحصيل التي تقدم استثناؤها في الغنيمة والغوص والمعدن والكنز فان استثناءها في غنيمة الموصى به
هنا اوضح مما تقدم اذ الربح والفائدة الواردين في النص والفتوى لا يصدقان الا بعد مؤنة التحصيل وحكى الاجماع على استثنائها عن الخلاف والسرائر وظاهر الانتصار
الفائدة وغيرها وفي المعتبر والمدارك كما عن المنتهى والذخيرة دعوى الاتفاق وفي شرح المفاتيح انه اجماعي بل ضروري المذهب يدل عليه قبل ذلك الاخبار المستفيضة
الواردة في ذلك لا ان التمسك بما ورد منها بقوله الخمس بعد المؤنة لمكاتبتي البزنطي والهمداني مشكل بعد الاستدلال به على اعتبار اخراج مؤنة التحصيل في المعادن
والكنز والغوص وارادة مطلق المؤنة ليكون دالا على استثناء كل مؤنة خرج ما عدا مؤنة التحصيل في الكنز واخويه تكلف جدا فالاولى الاستدلال بغير ذلك من المستفيضة
مما تقدم اكثرها مثل قوله في رواية النيسابوري المتقدمة الواردة في الحنطة الباقية بعد مؤنة الضياع لي منه الخمس مما يفضل عن مؤنته فانها صريحة في مؤنة الشخص
لا في مؤنة تحصيل الحنطة ومثل قوله في رواية الاشعري المتقدمة الخمس بعد المؤنة فان ملاحظة السؤال تدل على ارادة مؤنة الشخص لان كثيرا من الاستفادات
والصنائع لا يحتاج تحصيلها الى زيادة من مؤنة الشخص ومثل قوله في رواية علي بن راشد اذا امكنهم بعد مؤنتهم ومثل قوله في مكاتبة الهمداني التي رواها ابراهيم بن
الوارد في خمس الضيعة عليه الخمس بعد مؤنته ومؤنة عياله وبعد خراج السلطان وقريب منها مكاتبة ابن مهزيار الطويلة ثم ان المتبادر من مؤنة الشخص عند
الاطلاق مؤنة السنة له كما يقال فلان كسبه لا يفي بمؤنته مع ان الاجماع على مؤنة السنة محكي عن صريح السرائر وظاهر الانتصار والخلاف والتذكرة والمنتهى ومجمع
الفائدة والمدارك والذخيرة ومبدء السنة من حين ظهور الربح كما صرح به اولئك والمراد بالمؤنة كما ينفقه على نفسه وعلى عياله وعلى غيرهم للاكل والشرب واللباس
والمسكن والتزويج والخادم واثاث البيت والكتب وغير ذلك مما يعد مؤنة عرفا وفي الغنائم ان الظاهر ان تتميم راس المال لمن احتاج اليه في المعاش من المؤنة كاشتراء
الضيعة لاجل المستغل والظاهر انه لا يشترط التمكن من تحصيل الربح منه بالفعل فيجوز صرف شيء من الربح في غرس الاشجار لينتفع بثمرها ولو بعد سنين وكذلك
اقتناء اناث اولاد الانعام لذلك وقد قيد ذلك في بعض الفتاوى ومعاقد الاجماع بالاقتصاد فان اريد به فيما يقابل الاسراف فلا مضايقة وان اريد به التوسط
ففي اعتباره نظر بل يمكن الت في بعض افراد الاسراف اذا لم يتصدق معه عرفا اضاعة المال وان كان شرعا كذلك لدخوله عرفا في المؤنة لكن الاقوى خلافه ثم انه عد
جماعة من المؤنة الهبة والصلة والضيافة اللائقة بحاله واستقرب سيد مشايخنا في المناهل التفصيل بين ما اذا كان لازما عليه شرعا او عادة وبين ما يكون مخيرا
فيه فلا يكون واجبا ولا عادة فاستقرب عدم وضع ما كان من قبيل الثاني وفيه نظر بل لا يبعد لو وضع اذا كان لغرض صحيح في نظر العقلاء يوجب استحسانا وتوقعه منه
وان لم يبلغ حد اللزوم عادة لان الاصل في ذلك ان اطلاق المؤنة منصرف الى المتعارف فيختص بما يحتاج اليه الشخص في اقامة نظام معاشه ومعاده على وجه التكميل
الغير الخارج عن المتعارف بالنسبة اليه فيستثنى لا ذاتا لا اعتيادا من حيث الغنا والشرف التصدقات المندوبة المتعارفة لامثال بناء المساجد فضلا عن الهدايا
والتحف للسلاطين لغير غرض ملزم وان كان حسنا ثم انه لا اشكال ولا خلاف ظاهرا في ان مقابل الدين الذي يستدينه عام الاكتساب تابع لما يصرف فيه من صرف
في مؤنة اصل الاكتساب او لمؤنة نفسه بالمعنى المتقدم فهو مستثنى من الربح ووجهه واضح وان كان لغير ذلك مما اخرجه من الربح لم يحسب من المؤنة كاشتراء ضيعة
فظاهر جماعة عدم استثنائه حيث قيدوا الدين المقارن بالحاجة اليه وهو مشكل لان ابراء الذمة من الدين محسوب من المؤنة عرفا وان كانت الاستدانة لا للحاجة
وان كان للمحرم ولذا يجب اداء الدين السابق من مؤنة هذه السنة وان لم يكن لمؤنة هذه السنة واما الدين السابق على عام الاكتساب فان كان لمؤنة عام الاكتساب سواء كان
كالمقارن اولا فان لم يتمكن من وفائه الا في هذا العام او تمكن ولم يؤد مع علم بقاء مقابله الى هذا العام او مع بقائه واحتياجه الى ذلك المقابل بحيث لو اداه سابقا
احتاج الى تحصيله في هذا العام فالظاهر انه كذلك لانه من المؤنة وان لم يتمكن من وفائه قبل هذا او كان الوفاء باقيا الى هذا العام مع عدم الاحتياج اليه في نظام امره
ففي احتسابه من المؤنة وان قلنا بورود المؤنة على الربح دون غيره مما لا يتعلق به الخمس اشكال لعدم وضوح كونه من مؤنة هذه السنة وان وجب اخراجه فيها ولو كان
للشخص مال لا يتعلق به الخمس ففي وجوب اخراج المؤنة منه او من الربح او منهما اوجه بل قيل اقوال خيرها اوسطها وفاقا للشهيد والمحقق الثانيين وصاحب المدارك
الذخيرة وشارح المفاتيح بل هو مقتضى ظاهر كل من عبر عن عنوان هذا القسم في فتواه او معقد اجماعه بما يفضل من الارباح عن مؤنة السنة لاصالة البراءة

من قوله الخمس بعد المؤنة بل هو مقتضى اطلاق المؤنة الشامل لمؤنة التحصيل فلا خلاف ظاهراً في ان مؤنة التحصيل مستثنى من الربح لا غير ولقوله في رواية النيسابوري لي منه الخمس مما يفضل عن مؤنته فان الظاهر ان قوله مما بيان لقوله منه مضافا الى

المتقدمة الواردة ... بعد اخراج ... ومؤنة الصنيعة حيث قال ... والتحقيق انه كان المال لا

[illegible]

[illegible]

الشروع في تكسب المؤنة في الزمان المشترك بينهما موزع عليهما ويختص كل بمؤنة زمانه المختص به فاذا شرع في اول الشتاء بزراعة الحنطة والشعير في اول الصيف
بزراعة الزرع الصيفي كان مؤنته من اول الشتاء الى اول الصيف مخرجة من فائدة زرع الشتوي ومن اول الصيف الى اول الشتاء الآخر موزعة على كلا الزرعين
ويخرج خمس الشتوي لتمام سنته منه الى اول الصيف الآخر مخرجة من الصيفي ويخرج خمس الصيفي لا نقصا اوله هذا هو الذي يقتضيه النظر الجليل في الاخبار
حيث ان المستفاد منها وجوب الخمس في كل مستفاد وبعد تقييد ذلك بما بعد المؤنة يصير الحاصل ان كل مستفاد فيه الخمس بعد اخراج مؤنة السنة منه لكن لا ريب
ان مراعاة هذا مما يؤدي الى الحرج الشديد كما لو اكتسب كل يوم شيئا بل كل ساعة شيئا فان مراعاة حول مستقل لكل ربح جديد متعذر او قريب منه وهو منفي
بالعقل والنقل مضافا الى السيرة القطعية ومع ذلك كله فهو موقوف على كون كل ربح ربح موضوعا ومورد اللخمس في اخبار المكاسب حتى يكون ان كل ربح وكل
فائدة فيها الخمس بعد وضع المؤنة منها وهو ممنوع بل ظاهر قوله الخمس بعد المؤنة بعد سؤال السائل بقوله هل الخمس على جميع ما يستفيد الرجل من جميع الضروب
وعلى الصانع ان المراد بالمؤنة مؤنة سنة التحصيل والصناعة فيكون جميع ما يستفاد من اول التكسب الى تمام السنة كمستفاد واحد يخرج الخمس مما فضل منه
عن المؤنة واظهر من ذلك رواية علي بن راشد المتقدمة الدالة على وجوب الخمس في المتاجر والصنائع بعد وضع المؤنة فان وحدة المؤنة الموضوعة من التجارة
والصناعة مع حصول الارباح المتدرجة تدل على ان المستثنى من الجميع مؤنة واحدة ولا يكون الا بان يكون لها سنة واحدة وكذا الرواية المتقدمة في استثناء
مؤنة الضيعة فان الارباح الحاصلة من الضيعة قد تكون بتدريجية فاستثناء مؤنة واحدة يدل على ان للمجموع سنة واحدة اولها اول الشروع في الارباح
او ظهور الربح على الخلاف المتقدم مع ان المتعارف بين الناس في الارباح التدريجية عدم تقسيط المؤنة عليها بل يصرف الربح الحاصل الاول فالاول في المؤنة
فما بقي بايديهم في آخر السنة من الربح الحاصل اخيرا عدوه مستفاد سنتهم الماضية فلا وجه لاستثناء المؤنة المستقبلة منها لما عرفت من ان العبرة بحول الربح
فهذا في الحقيقة يرجع الى القسم الاول فيكون زمان الشروع في التكسب في جميع الارباح المتعددة مخالفا للارباح المتعاقبة بمنزلة الارباح المتعددة
الحاصلة في زمان واحد ولهذا لا يفرق العرف بين صرف مجموع احدها في المؤنة وبين توزيع المؤنة على الكل في اطلاق ربح العام على الباقي ثم ان ما ذكرنا
واضح فيما لو كانت الاستفادات المتعددة بمنزلة استفادة واحدة كالمستفاد للتجار والصناع المستمرين على شغلهم طول الحول فان متعلق الخمس فيها
شيء واحد عرفا وهو الحاصل من مجموع الاستفادات وهذا هو المعتبد بما بعد المؤنة فالمراد سنة هذا الامر الواحد واما الاستفادات المتعددة
التي ليس جامع واحد فيها المطلب فيها يحتاج الى التفطن فيما نحن فيه لامر آخر وهو ان مثل الآية الشريفة واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه
وقوله في موثقة سماعة الخمس في كل ما افاد الناس من قليل او كثير لا ريب في افادته العموم بالنسبة الى افراد المستفاد والغنوم وهل هو بالنسبة الى افراد الاستفادة ايضا عام
بمعنى ان كل مستفاد باستفادة مستقلة يتعلق به الخمس فاذا استفاد عشرة دراهم فيتعلق بها الخمس واذا استفاد عشرة اخرى فيه ايضا الخمس فيكون هذان المستفادان فردين
من العام يتعلق بكل منهما حكم مستقل بالحاظ او انه ليس كذلك بل بعد استفادة العشرة الثانية يصير المستفاد عشرين ويتعلق به الخمس بهذا الاعتبار فهو فرد واحد للموصول في الآية
والرواية فان قلنا بالاول فتقييد الحكم بما بعد مؤنة سنة الربح لا بد ان يلاحظ بالنسبة الى كل منهما فيحصل لكل منهما عام مستقل باعتبار ما استثني منه من المؤنة فاذا
اتفق اشتراكهما في تمام السنة او في بعضها فلا بد ان يوزع مؤنة الزمان المشترك بينهما فان قلنا بالثاني فالمعتبر هو المجموع المستفاد بالاستفادتين فلا يعتبر فيه الا سنة
هذا المجموع فيستثنى ما مؤنتها من هذا المستفاد الواحد باستفادتين ويخمس الباقي وحيث ان الظاهر للشامل في الاخبار هو الوجه الثاني كان حكمه ما ذكرنا وحيث الظهور
ان حمله الموصول في الآية والرواية للجنس الغير الوحدة والتعدد غير ملحوظ فيه فالمراد بالموصول مجموع الحاصل بالاستفادات المتعددة ولذا لو استفاد عشرين درهما بان
استفاد كل مرة نصف درهم صدق عليه انه استفاد عشرين فان علق الحكم بوجوب الخمس يتعلق بالمستفاد بالاستفادة الاولى لا محالة لتحقق الجنس وتقييد هذا الحكم بما
بعد وضع مؤنة سنة فالاستفادة الثانية ايضا سبب مستقل لثبوت الحكم ايضا فيما استفيد بتلك الاستفادة فيتعدد الحكم ويقيد كل منهما بما بعد وضع مؤنة سنة
قلت تعلق الخمس بالمستفاد اولا مسلم لكن من حيث تحقق جنس المستفاد فيه فلما استفاد العشرة الثانية يصير العشرون مستفادا واحدا بجنس الاستفادة فيتعلق وجوب
الخمس به ولا يصح ان يلاحظ العشرة الثانية فردا آخر للعام غير الفرد الاول اذ بعد ملاحظة الجنس في الاستفادة ليس العشرة مجموع ما استفيد بجنس الاستفادة
بل بعضه والمفروض ان للموصول عموما بالنسبة الى اجزاء كل مستفاد كما ان له عموما بالنسبة الى افراده نعم هذه العشرة الثانية مجموع المستفاد بخصوص هذه الاستفادة
الثانية وليس هو المراد من الاستفادة نعم لو قلنا بان المراد بالموصول كل فرد مستفاد باستفادة مستقلة كان العشرون فردين من الموصول ولا يرتاب في انه خلاف
الظاهر ويتبنى على ما ذكرنا ان في صورة تعدد زمان الاستفادات المتعددة لا يتعلق بالمكلف احكام مستقلة فيكل منها بما بعد وضع المؤنة حتى يكون توزيع
مؤنة تلك السنة على الكل من باب الترجيح بلا مرجح فان ذلك تكلف لا يخفى مخالفته لظاهر المقام بل يحكمون بان الخمس متعلق بالمجموع من حيث انه مستفاد واحد
بجنس الاستفادة فيخرجون المؤنة عنه من اي جزء كان وقد يصيرون مستفادا واحدا باجمعه في المؤنة ولا يخطر ببالهم توزيع ولا ضمان لمقدار الخمس من المستفاد
المصروف بتمامه ولا يفهمون من الاحكام ثبوت احكام متعددة لكن لا يخفى ان هذا كله مناف لما اخترناه في مسئلة اخراج العوض واستخراج الكنز دفعات متعددة
ان الظاهر من قوله ما يخرج من المعدن او ما يخرج من البحر هو الدفعة او الدفعات التي لها جهة اتحاد عرفا وما نحن فيه من هذا القبيل فلا انصاف ان الحكم بكون ما يجد
بالاكتساب المجدد في آخر السنة بعد حصول الربح من كسب آخر في اولها معدودا من ربح تلك السنة في غاية الاشكال وقد عرفت ان مورد السؤال في اخبار المؤنة مشتمل

مثل هذا الفرد الرجوع فيه الى مقتضى وجوب الخمس فيه بعد اخراج مؤنة مستأنفة لا مع عزوه مع ان هنا كلاما آخر وهو انه عكس ظهور الادلة الان في الاستفادات المستقلة
وهو ان الثابت من اخبار المؤنة تقييد وجوب الخمس في المستفادات المتعددة باخراج مؤنة واحدة لسنة المجموع فاخراج مؤنة سنة مستقلة لكل واحد ولو بتوزيع الزمان
المشترك بينهما عليهما مما لا دليل عليه فيرجع الى اطلاقات الخمس مثلا اذا استفاد الانسان في رجب شيئا ثم استفاد بعد عشرة اشهر شيئا آخر فالمتيقن من عدم الخمس
بعد المؤنة مؤنة سنة حين ما استفاد لا سنة خصوص هذا المستفاد اذ ليس في الاخبار ولا في الفتاوى تخصيص السنة بخصوص المستفاد والمتيقن سنة جنس المستفاد
والحاصل انه لم يعلم من ادلة المؤنة لا من الاخبار ولا من معاقد الاجماع انه اذا استفاد في آخر السنة شيئا آخر لا بد ان يخرج من هذا بالخصوص مؤنة سنة مستقلة يدخل بعضها في
السنة الثانية فيجب الرجوع فيه الى عموم الخمس نعم لو حصل المستفاد بعد تمام سنة الاولى فالمتأخر عن استثنائه فيستثنى له **فرع** ثم ان الكلام في مؤنته ووجوب اخراج
الخمس بعد الحول او بعد التمكن من تعيين المؤنة والعلم بتمامها بصرفها الى آخر الحول وان لم يتم الحول كما تقدم في وجوب الزكوة وكيف كان ففي اطلاق المسالك الحكم بجواز
التأخير الى تمام الحول ان اراد انما يجوز مع عدم العلم بالمؤنة الراجع الى العلم بوجوب هذا المقدار من الخمس عليه فيجب هذا الان نظرا الا ان يحمل كلامه على الغالب من عدم العلم او
بجواز التأخير وان علم المكلف بالمؤنة وعدمها فما يجب عليه نظر اهنا الى كثرة تخلف علوم الناس وانكشاف كونها جهلا ولهذا لا ينافي حجية العلم ووجوب العمل بمقتضاها
اذا المقصود انه يجوز الشارع مع ملاحظة ما ذكرنا على انا ما علمنا الحكم بالامر الواقعي حتى تمنع حجية العلم وهذا جواز التشريع بعد جواز العمل فيحكم بجواز تأخير اداء الخمس من
حيث التكليف بوجه الاحتياط لوصية الحولية **مسئلة** لو جعل الغوص واستخراج الكنوز والمعادن مكسبا فهل يتعلق خمس آخر بما بعد اخراج مؤنة الحول
ام لا وجهان من قاعدة الجمع بين تخصيص الادلة الدالة على تعدد الاسباب ومن قوله لا ثنيا في صدقة على الاطلاق الصادقة على الخمس كما ادعي في الرياض شيوعه مضافا
الى ظهور اخبار ثبوت الخمس في الغوص واخوته في حكم وجوب نفس ذلك فيها مع كونها في مقام البيان سيما بعض الاخبار الواردة في الغنيمة مثل رواية الحلبي عن الرجل
من اصحابنا يكون معهم في لوائهم فيصيب غنيمة قال يؤدي خمسا ويطيب له ونحوه ورواية حفص خذ مال الناصب حيث وجدته وابعث الينا بالخمس ونحو غيرهما مما ورد
في الكنز والمعدن والغوص فان الظاهر مقام البيان ولا يجوز هنا دعوى كون الاطلاق في مقام بيان حكم العنوانات الخاصة لان المقام في كثير منها مقام بيان جميع ما
يجب في تلك العنوانات من كل حيثية كما لا يخفى على الناظر فيها بادنى تأمل على ان المستفاد من آية الغنيمة سيما بضميمة الاخبار المفسرة ان لكل موارد الخمس غير ارض
الذمي المشتري والحرام المختلط بالحلال عنوانا واحدا وهي الغنيمة بل يظهر من بعض دخولهما فيها ايضا فليس هنا عنوانان متغايران تعلق الخمس بكل منهما حتى يكون
في مادة اجتماعهما خمسان او اكثر بل الكل غنيمة الا ان لبعضها شروطا آخر مغايرة لشروط غيرها فتدبر وفي المحكي عن نجم الائمة لو عمل في صنعة الجص ونحوه مما كتب الى
المأمون ان الخمس في جميع المال مرة واحدة **مسئلة** المحكي عن الشيخين والمتأخرين وجوب الخمس في كل ارض اشتراها ذمي من مسلم ومن الغنية دعوى الاجماع
عليه وعن العلامة في المنتهى نسبته الى علمائنا وعن كنز العرفان ومجمع البحرين نسبته الى اصحابنا ويشهد له الصحيحة الخبر عن ابي جعفر ايما ذمي اشترى ارضا من مسلم
فان عليه الخمس ونحوه مرسلة المفيد عن الصادق وتأمل في الحكم بل انكره بعض متأخري المتأخرين وعلل بعضهم بان مذهب المالكية من العامة ان الذمي اذا اشترى
شيئا من الاراضي العشرية ضوعف عليه العشر فيؤخذ منه الخمس فلعل الرواية واردة تقية من مذهبهم وهذا عجيب لعدم دلالة الرواية على خصوص الارض العشرية مع
ان الخمس في العشرية اذا ادعى لها فخمسهما يبلغ الضعف بشرط ان يكون من العشرية لا ربع ويتعين يوجه الرواية بذلك كما ترى مع ان احتمال ورود الخبر تقية لا يقدح مع سلامته
الخبر الصحيح عن المعارض عند بعض العمومات اللازمة التخصيص به بعد انجباره بالشهرة وصحة سنده واعتضاده بعمل المشهور بل عدم المخالف عدا ما ربما يستظهر
من بعض لاجل اهمال ذكر هذا القسم في موارد الخمس مع انه ظهور مذهب لمالك في زمن الباقر غير معلوم لانه لم يكن كذلك حينئذ في الاشتهار مع ان الموجود
في مرسلة المفيد الصادق فان عليه فيها الخمس وهي كالصريح في تعلق الخمس بالارض لا بالزرع المزروع فيها وكيف كان فلا اشكال في الحكم ولا في ان المراد بالخمس هو
الخمس المصطلح فيصرف في مصرفه لانه المتبادر من النص ولانه نقل ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ الخمس لا بطريق النقل ولا بطريق الاشتراك اللفظي بينه وبين
المعنى اللغوي مضافا الى عدم القول بصرفه في غير مصرف سائر الاخماس وهل الارض مختصة بما يصلح للزراعة كما يظهر من الفاضلين والمحقق الثاني او تعم
المساكن والبساتين ظاهر اطلاق كلام الاصحاب هو العموم وان صرح في المعتبر والمنتهى بعدم الاختصاص باطلاقهما لكن الظاهر ان مرادهم خصوص ارض الزراعة لكنه
في فهم مرادهم منشأه تبادر الخصوص من اطلاق النص والفتوى ويدفعه ان التبادر المذكور انما هو مقابل اطلاقه على ما يشمل على البناء والاشجار فان الظاهر بعض
عن ذلك ما الدار والبستان لا الارض واما الارض الخالية عن البناء والشجر المقطوع منها البناء او الغرس فلا اشكال في كونها موضوعا عن مصرف اللفظ فتشملها الرواية
والفتوى وتتم الحكم في المبنية والمغروسة بعدم القائل بالفرق اللهم الا ان يريد الفاضلان بالارض الزراعية القابلة لها وان اشتريت للبناء او الغرس فيكون هما اي الفاضلان
بالفرق لكن الظاهر ان مرادهما ما يعم البياض للمشتري للغرس لصدق ارض الزراعة عليه لا المشتري للبناء من ابنية العمران والدعلات كان بياضا قابلا للزرع وكيف
كان فالظاهر من الرواية استقلال الارض بالشراء لانها مقتضى اطلاق اضافة الاشتراء الى الارض فلا يعم ما في ضمن الدور والخانات اذا بيعت معها لما ثبت غالبا
بعد هذا التفرقة بين البياض المستقل بالشراء وبين غيره فهو والا فلا ينبغي الارض المشتراة في ضمن الدور ونحوها من الرجوع الى الاصل بعد انصراف النصوص والفتاوى
اليها وما ذكرنا من الانصراف انما هو من جهة ظهور اشتراء الارض في غير ما كان في ضمن الدار والبستان لا لاجل ظهور الاشتراء في الاستقلال والا لم يدخل في
منصرفه ما اذا اشترى ارض زراعة مع قرية او دار لا ريب في دخول مثل ذلك في منصرف اللفظ بل لا يبعد دخول ما لو اشترى الارض والبناء والغرس الموجود فيها لكن لا يبعد

انا المجموع دار او بستان بل بعنوان الارض والشجر والارض والبستان بل لان الارض في خبر الاشتراء ظاهر في البياض فالمراد الاستقلال في العنوانية لا في تعلق
الشراء وليس نحو الانصراف من جهة اطلاق نفس لفظ الارض فان الظاهر انه لا شاهد لهذه الدعوى من العرف ولهذا يقال لمن اشترى ارضا ذات بستان انه اشترى الارض والبستان
ايضا هنا ولكن الانصاف ان الانصراف المذكور لم يبلغ حدا يخرج معه عن اصالة الاطلاق ولذا تراهم يعبّرون في الاحكام المنوطة بعنوان الارض مثل العقود المتعيّن
كما في الارض المفتوحة عنوة ولذا فرعوا على ذلك بيع بيوت مكة زادها الله شرفا وكذا في مسئلة حرمان الزوجة من الاراضي وهل الحكم المذكور يختص بالشراء كما
هو ظاهر الفتاوى او يعم مطلق المعاوضة كما اختاره كاشف الغطاء او مطلق الانتقال ولو مجانا كما هو ظاهر الشهيدين فيه اشكال من اختصاص النص والفتوى بالشراء
ومن عموم عنوان العشر لسائر المعاوضات ومن ان المناط هو الانتقال كما يستفاد من نقل اقوال العامة والخاصة في المعتبر والمنتهى والتذكرة حيث ان الظاهر ان الاقوال المذكورة
من العامة في مقابل الامامية هو مطلق الانتقال مضافا الى الاستدلال على مذهب الامامية في المنتهى بقوله لنا انه في اسقاط العشر اضرار بالفقراء فان تعرضوا
لذلك ضوعف عليهم فالخمس ويؤيده ما رواه الشيخ عن ابي عبيدة الحذاء فذكر الرواية المتقدمة وهذا الاستدلال وان كان في غاية من الوهن لا يخفى الا انه لا يخرج بذلك
عن الدلالة على ان مراد المستدل بل غيره من القائلين الذين استدل لهم بذلك هو مطلق الانتقال لاجل ما ذكرنا عنوان المسئلة في الفتاوى بالارض المنتقلة الى الذمي
وينسب الحكم فيها الى الاكثر والمسئلة لا تخ من اشكال ثم لا اشكال في انه لا يرتفع هذا الحق ببيع الذمي لها من المشتري او من اخر ولا بتصرفه بالاقالة لانها الفسخ من حينها
لا من اصل العقد ثم لو فرض القول بها بان تكون كاشفة عن عدم تحققها كما في التلف قبل القبض توجه عدم الخمس وظاهر الرواية كالفتاوى تعلق الخمس بالعين والكلام
الاخذ من الارتفاع وله الخيرة في العين ايضا بان يبيع الخمس على الذمي لكن عليه خمس هذا الخمس ايضا وهكذا وكيف كان لو كانت الارض مشغولة ببناء او زرع
على القول بعدم الارض فيقوم الارض مشغولة بالشاغل المذكور باجرة للمالك ويؤخذ خمس تلك القيمة ولو اراد بقاءها واخذ ارتفاعها من الذمي فلابد من ان يلاحظ
اجرة بقاء ذلك الشاغل فيه دائما ولا حاجة الى تقويم العين الا للتوصل الى معرفة اجرة المثل لان الاجرة غالبا تعرف ملكية الملك ولو ترك الذمي الشاغل بلا اجرة على
صاحب الخمس جاز ايضا **مسئلة** وكانت الارض المبتاعة من المفتوحة عنوة فان كان نقلها اليه على وجه ملكية العين بالاصالة كما اذا فرض ان الامام
باع شيئا منها لمصالح المسلمين او اخرج خمسها واعطى لاهله فباعوه فلا اشكال في وجوب الخمس في عينها اذا اشتراها الذمي واما ان كان بيعها تبعا للاثار المملوكة
فلا اشكال ايضا في وجوب الخمس فيها بعد شراء الذمي ولو لم يخرج خمسها من حيث الغنيمة فح يخمس الكل اولا عينا وارتفاعا لاجل خمس الغنيمة ثم يخمس الباقي كذلك لا
الانتقال الى الذمي ولا يبعد في ذلك لكون الاشتراء واقعا لما فيه الخمس فيلبس هذا من تشبيه الصدقة المعينة بالنبوي وان قلنا بان المملوك هو الاثار
وانما يصح بيع العين في ضمن الاثار فيقع الاشكال في تعلق الخمس من ان الذمي لا يملك رقبتها حتى يخرج خمسها ومن صدق انه اشترى ارضا ولو تبعا وان لم يملكها
حقيقة ولذا يقال انه اشترى الارض المفتوحة عنوة فعليه الخمس باعتبار استحقاق الارض تبعا للاثار نظير ما بل الارض من حيث انها مستحقة غير مملوكة بمال
فعليه خمس ذلك المال ثم انه ذكر بعض الاساطين ان الامام يتخير بين اخذ الخمس من العين واخذه من الارتفاع وفيه انه لا دليل على هذا التخيير للحاكم بل مقتضى
الشركة التراضي لهذا قيل انه لعل مراده هنا انه للذمي ان يمتنع من العين ويقبل الارتفاع وللامام ان يلزمه باعطاء العين وان يقبل الارتفاع لو رضي به الذمي
لا ان له الزامه بالارتفاع مط اذ لم يدل الحديث الا على تعلق الخمس وهذا الوجه على بعده حسن **فرع** قال في الكشف لو شراها من الامام او نائبه وشرط
عدم الخمس او تحمله عنه بطل الشرط ويقوى بطلان العقد ايضا ولعل وجهه ان الخمس متعلق بالعين فاشتراط عدم تعلقه مناف للشرع وليس من قبيل مجرد
الحق حتى يسقط بالاسقاط في البيان انه لو شرط سقوط الخمس فسد ولكن استغرب في المناهل السقوط عملا بالشرط **مسئلة** لو ملك ذمي مثله
بعقد مشروط بالقبض فاسلم الناقل قبل الاقباض اخذ من الذمي الخمس نعم لو اسلم المنتقل اليه قبل القبض سقط عنه ولو شرط البايع على الذمي اخراج
الخمس بنا على قول بعض المتاخرين بعدم وجوبه باصل الشرع فلا يبعد وجوبه عليه لانه ليس ايجابا في الشريعة لما لم يجب فيها بل الزاما للمشتري بهبة
بعض ماله الى اهل الخمس اذ لا يعتبر النية من الذمي وعلى هذا فيصح ما عن بعض من ان الاحوط الاشتراط خروجا عن خلاف من لم يوجبه في هذه الارض
ولكن الوجوب واضح من جهة اشتراط هذا الشرط على تقدير عدم الوجوب وان كان هو ايضا واضحا مع ان غاية الشرط تسلط المشروط له على الفسخ والعزل
ان الفسخ لا يرفع وجوب الخمس اللهم الا ان يكون الفائدة الزام الذمي بالوفاء بالشرط **مسئلة** اذا اختلط الحلال بالحرام فلا يخ الحرام عن اقسام
اربعة الاول ان يعرف قدره وصاحبه وحكمه الشركة في العين بنسبة المالين الا ان يكون الخليط مما يستهلك بالاختلاط بحيث لا يعد في حال
الاختلاط مالا فيجب القيمة على من خلط سواء كانا متجانسين او متغايرين وسواء كان الاختلاط بالامتزاج او بالاشتباه وسواء كان الامتزاج بالاختيار
او بغيره الثاني ان يكون القدر مجهولا والمالك معلوما فان تراضيا على شيء بالمصالحة او غيرها فلا اشكال وان ابى المالك فيحتمل وجوب دفع
خمسه اليه كما اختاره في التذكرة لما سيجيء من الاخبار من التعليل بان الله رضي من الاشياء بالخمس وفيه نظر ويحتمل وجوب دفع ما يتيقن الاشتغال
به لاصالة البراءة عما زاد مع ان مقتضى يده او يد مورثه على الكل وصحة تصرفها يقتضي ملكية الكل الا المقدار المعلوم حرمته مضافا الى اصالة
الملكية في بعض الصور مثل ما لو علم ان مورثه باع مالا ولم يعلم ثمنه وتردد بين الاقل والاكثر ويحتمل وجوب دفع المتيقن مع البراءة لاصالة عدم
تملك المشكوك لاصالة عدم وجوب دفع الزائد عن المتيقن وعدم تملك الغير له لا يثبتان جواز تصرفه فيما يشك في تملكه مضافا الى ما يشعر به تعليل

للخمس

الخمس في الاخبار بقوله ان الله قد رضي من الاموال بالخمس فان فيه اشعارا باعتبار المقدار او الرضا من الحرام الاكثر الا ان الله رضي عنه في هذا المورد بالخمس ولولاه لوجب اخراج
الواقع ولو كان الحكم مع قطع النظر عن تشريع الخمس هو كذلك الاعتبار بالشك لم يحسن هذا التعليل حيث انه ظاهر في بيان التخفيف والترخيص لمكان تشريعه بيان تكليف
ثم لو ثبت بمقتضى اليد او بمقتضى اصالة بقاء الملكية ملكية المشكوك فالظاهر انه لا يجري فيه هذا الاصل ويحتمل القرعة في المقدار المشكوك بان يدفع ما تيقن كونه لصاحبه
ويأخذ ما يتيقن كونه لنفسه ويقرع في المشكوك لعموم القرعة ويحتمل اجبار المالك على المصالحة في المقدار المشكوك بان يكون الحكم الشرعي في الواقعة الصلح فان ابى
صالح معه ولي الحاكم اذا لم يقدر على اجباره بالمصالحة فيكون مال الصلح في يده امانة ولعله لان الحكم بكونه لاحدهما دون الاخر ترجيح من غير مرجح وما تقدم من اصالة
عدم تملك ذي اليد للمقدار المشكوك لا يثبت جواز اخذه للغير ولا وجوب دفعه اليه لان الاصل عدم تملكه ايضا قال في كشف الغطاء ولو عرف المالك دون المقدار
وجب صلح الاجبار انتهى وعليه فيحتمل ان لا يعين عليهما الحاكم ما يتصالحان به اصلا لان الثابت هو الاكراه على اصل المصالحة ويحتمل ان يلزمهما بالمصالحة على النصف
لان زيادة نصيب احدهما كتخصيصه بالكل ترجيح من غير مرجح فيتصالحان على النصف نظير ما استودع احدهما دينارا والاخر دينارين فامتزجا فتلف
احدهما بغير تفريط من المستودع فان المش كما في رواية السكوني اختصاص صاحب الدينارين بواحد من الباقي وتنصيف الاخر بينهما والظاهر ان المناط هو ما ذكرنا من
لزوم الترجيح بلا مرجح ولا يخفى ان ما نحن فيه نظيره بل احد افراده لان المقدار المشكوك بمنزلة الدينار المردد بين الشخصين ومثله ما ورد في صحيحة ابن المغيرة في رجلين
كان معهما درهمان فقال احدهما الدرهمان لي وقال الاخر هما بيني وبينك من ان احد الدرهمين للاول والاخر بينه وبين صاحبه من غير تعرض ليمين منهما او من
احدهما فالظاهر ان المناط هو مجرد التسوية بينهما في المقدار المشكوك لعدم المرجح لاحدهما فالحكم في هذا وسابقه اشارة الى وجوب المصالحة عليهما في مثل هذه
الموارد ويقربهما ما ورد فيما اذا اشترى الرجل ثوبا بعشرين والاخر ثوبا بثلثين فاشتبها فان المش كما في رواية اسحق بن عمار انه يباع الثوبان ويعطى صاحب
الثلثين ثلثة اخماس الثمن وصاحب العشرين خمسي الثمن فان الظاهر منها وجوب المصالحة بينهما قهرا على هذا النحو ولعل وجهه ترجيح صاحب الثلثين مع احتمال
كون ما اشتري له مساويا لما اشتري لصاحب العشرين بل ادون منه في القيمة ملاحظة ما هو الظاهر من كون الثوب المشترى بثلثين يزيد قيمته غالبا على ثوب العشرين
بمقدار خمس القيمتين ثم الاقرب من هذه الاحتمالات هي القرعة الا انها انما تجري في مقدار دار الامر بين كونه له او لصاحبه لا فيما اذا احتمل الاشتراك
بينهما على وجوه غير محصورة والروايات يعمل بها في مواردها لعدم استنباط مناط منها على وجه القطع ولذا صرح الشهيدان في مسئلة الدنانير بقوة القرعة
نظرا الى ان التنصيف مخالف للمقطوع به وحملت رواية الدرهمين على ما اذا كانا في يديهما وحلف كل منهما على نفي استحقاق الاخر وعن العلامة في مسئلة الثياب
ان الثياب اذا تساويا يقسط عليهما اثلاثا فيجب على صاحب العشرين منه ثلاثة وعلى صاحب الثلثين ثلثة كما اذا اتفق ذلك في قفيز اختلط مع قفيزين فتلف قفيز ثم
ان هذا كله اذا كان المالك معينا او مشتبها في قوم محصورين وتحقق الضرر لو قلنا بوجوب التخلص من كل واحد منهم بما يتيقن معه البرائة ويحتمل ان يجب ان يدفع الى
الحاكم من المال المذكور ما يتيقن معه بخلو ملكه ويده عن الحرام ويتولى القسمة بنفسه الحاكم ان استوعوا عن الاجماع على هذه القسمة بالمباشرة والتوكيل فيكون المال
في يد الحاكم مرددا بين قوم محصورين وعليه فيقع ما ذكره بعضهم من حصول الاشكال ح من جهة لزوم ان يدفع الى كل واحد منهم ما يجب دفعه اليه مع الاتحاد
وهو ضرر عظيم واضعف من ذلك ما دفع به الاشكال من انه لا بعد في لزوم ذلك عليه عقوبة لما صنع من الخلط بالحرام ولو كانوا غير محصورين فالظ انه يدخل
في القسم الرابع القسم الثالث ان يكون القدر معلوما دون الصاحب فالظ انه يتصدق به عن المالك مع اليأس عن الوصول اليه للروايات مثل رواية علي بن
ابي حمزة الواردة في حكاية صديقه الذي كان من كتّاب بني امية لعنهم الله فتعوا اصاب مالا كثيرا وغمض في ذلك فسأل الصادق عليه السلام فقال اخرج من جميع ما اكتسبت
في ديوانهم فمن عرفت منهم رددت عليه ماله ومن لم تعرف تصدقت به ورواية يونس بن نجيب صاحب الخان قال كتبنا الى العبد الصالح [illegible]
وادعون عندهم وانا صاحب خلق [illegible] فكتب عليها واخرجها صدقة
قليلا حتى يخرج ولعله امره بالعمل بها واخرجها قليلا قليلا لعلمه بحاجته فامره بالعمل لينتفع به وصحيحة يونس بن عبد الرحمن في الكافي قال سئل ابو الحسن الرضا ع
وانا حاضر فقال له السائل جعلت فداك رفيق كان لنا بمكة فرحل عنها الى منزله ورحلنا الى منازلنا فلما ان صرنا في الطريق اصبنا بعض متاعه معنا فاي شيء نصنع
به قال تحملونه حتى تحملوه الى الكوفة وفي نسخة حتى تلحقوهم بالكوفة قلنا لا نعرفه ولا نعرف بلده ولا نعرف كيف نصنع به قال فاذا كان كذلك فبعه وتصدق بثمنه قال له على
من جعلت فداك قال على اهل الولاية ويؤيده هذه الاخبار الكثيرة الواردة في التصدق باللقطة وما هو بمنزلتها منها رواية حفص بن غياث قال سئلت ابا
عبد الله عن رجل من المسلمين اودعه بعض اللصوص دراهم او متاعا واللص مسلم ايرده عليه قال لا يرده فان امكنه ان يرده على اصحابه فعل والا كان
في يده بمنزلة اللقطة يعرفها حولا فان اصاب صاحبها ردها والا تصدق بها فان جاء صاحبها بعد ذلك خيّره بين الاجر والغرم فان اختار الاجر فله الاجر وان اختار
الغرم غرم له وكان الاجر له الى غير ذلك مما يستفاد من هذه الرواية ونحوها مما ورد في اللقطة مضافا الى قاعدة اليد الضمان لو ظهر المالك ولم يرض بالتصدق وهنا
اخبار اخر تخالف ما ذكر منها ما دل بظاهره على وجوب ابقاء المال عليها الى ان يمكن حمله على ما قبل اليأس عن صاحبه او على الجواز ومنها ما دل على اختصاصه بالامام
مثل رواية محمد بن القسم بن الفضيل بن يسار عن ابي الحسن عن رجل صار في يده مال لرجل ميت لا يعرف له وارثا كيف يصنع بالمال قال ما اعرفك لمن هو يعني
لنفسه اختصاصه بموروثه من مال الميت الذي لا يعرف له وارث ويكون هذا من الانفال ولا ينافي الامر بالتصدق به في رواية حفص بن حبيب المتقدمة

لاذنه وصرفه في صحته على الفقراء نعم في مكاتبة ابن مهزيار عدّ من جملة الفوائد والغنائم مالا يوجد ولا يعرف له صاحب فيمكن حمله على المال الملتقط لان الالتقاط
نوع اكتساب وكيفكان فينافي روايات التصدق من جهة اشتمال المكاتبة على وجوب ايصال خمس الفوائد والغنائم ولو بعد حين لكن العمل في المكاتبة مشكل
نعم ينبغي مراعاة الاحتياط بناء على ما حققناه سابقا من عدم حرمة هذه الصدقة على بني هاشم ولئن قلنا بحرمة مطلق الصدقة الواجبة عليهم لان هذه منه صدقة منفقة
يجب على الشخص حلها عن المالك فهو كالصدقة الموصى بها عن مال الميت كما صرح بذلك الشهيد والمحقق الثانيان وخص بصدقة الدين الذي لم يعرف صاحبه ولا وارثه ثم
يظهر هنا ان المسئلة ترابا لعبادة ان مصرفه مصرف الصدقات الواجبة بل صرح في مسئلة اللقطة وفيما نحن فيه بانها تصرف في مستحق الزكوة للحاجة ثم انه بعد ما فرضنا
في هذا القسم العلم بقدر الحرام فلا فرق فيما ذكرنا من وجوب التصدق بين العلم بكونه مساويا للخمس او ازيد او انقص لعدم انصراف الاخبار الاتية في القسم الرابع الا الى
ما يشمل صورة العلم بقدر الحرام كما ستعرفه نعم قد يظهر من اختصاص الخمس بالقسم الرابع في محكي السرائر والنزهة وكثير من كتب العلامة والدروس والبيان والتنقيح
وحاشية الشرائع والمسالك ومجمع الفائدة والمدارك والذخيرة بل عن بعض انه المشهور ولا يبعد دعوى عدم الخلاف فيه في ذلك عدا ما نسب الى ظاهر الخلاف اطلاقات الغنية و
النهاية والوسيلة والنافع والشرائع والتبصرة واللمعة والحكي في المختلف عن الحلبي اطلاق الحكم بوجوب الخمس في الحلال المختلط بالحرام والظاهر ارادتهم صورة عدم تميز قدر
الحرام تفصيلا ولذا خص في المعتبر والمنتهى وغيرهما عنوان المسئلة بصورة عدم تميز المقدار والمستحق مضافا الى ان ظاهرهم حصر مستند الحكم في الروايات الاتية وستعرف
انها ظاهرة سيما بمعونة تعليلها في صورة جهل المقدار تفصيلا نعم يمكن ان يقال بان التعليل وان اختص بصورة جهل المقدار الا انه يدل بناء على اختصاص الخمس في المسئلة الاتية
ببني هاشم اشعارا بان مطلق الحرام المختلط بالحلال الموكول امره الى الشارع مصرفه بنو هاشم الا ان الله سبحانه رضى مع الجهل بمقداره بالخمس وحاصله انه لا فرق بين العلم
بمقدار الخليط والجهل به في وجوب صرفه اليهم اى قد كان الا ان الله رضى عند الجهل بخمسه فهم مستحقون فمثل هذا الكلام انما يقع في مال يكون امره في نفسه ومع قطع
النظر عن جهالة مقداره اليه فيكون الجهالة سببا لرضاه بهذا المقدار لا سببا لكون امره اليه روحي فيقوى اختصاص المصرف في هذا القسم ببني هاشم لا نفي وجوب الخمس كما يظهر
من بعض بل بمعنى كون المخرج قليلا كان ام كثيرا من باب الخمس ويؤيده ما ذكرنا ان ما تقدم من اخبار التصدق بمجهول المالك ظاهر في المال المتميز دون المختلط ولم يعلم اجماع
على عدم الفرق بين المختلط وغيره ورد بما يدعى ظهور رواية ابن ابي حمزة في المختلط وفيه نظر وقد يدعى تنقيح المناط بان يدعى عدم مدخلية خصوص التميز والاختلاط اذا كان قدر
المال معلوما مفاصلة بمثلها فانه اذا وجب صرف المقدار الواقعي من الحرام في مصرف الخمس فاي فرق بين كون ذلك المقدار المخلوط معلوما للمكلف او مجهولا لم يمنع العلم
بالقدر لو وجب التصدق به لزم في القسم الرابع التصدق بالقدر المتيقن فلا يبقى مورد للخمس وقد يقال انه لعله لانضمام الشك الى القدر المتيقن مدخلا فيجب التصدق بالقدر
المتيقن اذا علم عدم الزائد عليه ويصرف في الخمس اذا احتمل وجود الزائد عليه اولى بان يدفع بتنقيح المناط هذا مضافا الى معارضته الروايات المتقدمة الامرة بالتصدق بما
دل على اختصاصه بالامام اما رواية ابن حبيب المتقدمة الواردة في مال الميت فيما عرفت من رواية ابن فضيل المتقدمة الدالة على اختصاص هذا المال بالامام فيكون الامر بالتصدق
من باب الاذن بل ظاهر رواية ابن حبيب يأبى الحمل على الفتوى لاشتمالها على التكسب بذلك المال واخراجه صدقة قليلا قليلا مع احتمال ارادة الاخراج من وجه واما روايتا
يونس وابن ابي حمزة الواردتين فيمن تعذر الوصول الى مالكه في رواية داود بن يزيد اني قد اصبت مالا واني قد خفت منه على نفسي فلو اصبت صاحبه دفعته اليه وتخلصت
منه فقال له ابو عبد الله لو اصبت صاحبه كنت تدفعه اليه فقال اى والله فقال والله ماله صاحب غيري قال فاستحلفه ان يدفعه الى من يامره قال فحلف قال فاذهب فاقسمه
في اخوانك ولك الامن مما خفت فاذا لم تكن تلك الاخبار سليمة في موردها والمال هو المتميز فكيف يتعدى منها الى المختلط واعلم ان المحكي عن الاردبيلي في كتاب اللقطة
وعن المجلسيين ان هذا القسم الثالث هو المسمى برد المظالم وزاد الاخير ان القسم الرابع اقوى ويدخل فيه ايضا ما استقر في الذمة من الاموال وان كان حقيقة الرد لا
يصدق الا على الاولين ويشكل فيما لو اوصى به ولم يعلم مر وجعلنا المصرف مختلفا القسم الرابع ان يكون مجهول القدر تفصيلا مع الجهل بالمالك ولو في قوم محصورين
والمشهور بين من تاخر عن الشيخ وجوب الخمس فيه وحكيه البلاغ وعن الغنية الاجماع عليه للمروي عن الخصال بسنده الصحيح الى ابن محبوب عن عمار بن مروان قال سمعت
ابا عبد الله يقول فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس وفي رواية الحسن بن زياد عن ابي عبد الله قال
ان رجلا اتى امير المؤمنين فقال يا امير المؤمنين اني اصبت مالا لا اعرف حلاله من حرامه فقال له اخرج الخمس من ذلك المال فان الله رضى من المال بالخمس واجتنب
ما كان صاحبه يعمل وفيما رواه المشايخ الثلثة والمفيد رضوان الله عليهم عن السكوني عن ابي عبد الله قال اتى رجل امير المؤمنين صلوات الله عليه فقال اني اكتسبت
مالا اغمضت في مطالبه حلالا وحراما وقد اردت التوبة ولا ادرى الحلال منه والحرام وقد اختلط على فقال عليه السلام تصدق بخمس مالك فان الله رضى من الاشياء بالخمس
وسائر المال لك حلال وعن المفيد في الزيادات انه ارسل عن الصادق عن رجل اكتسب من حلال وحرام ثم اراد التوبة من ذلك ولم يتميز له الحلال بعينه
من الحرام فقال يخرج منه الخمس وقد طاب ان الله طهر الاموال بالخمس وظاهرها كظاهر الرواية الاولى بل صريحها ان المراد بالخمس معناه المتعارف ومصرفه المصرف
المعهود وهو المشهور بل نسبه في البيان الى ظاهر الاصحاب بل هو ظاهر الرواية الثانية ايضا بعد ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ الخمس ولا اقل من ثبوت الحقيقة المتشرعة
في زمان الصدور ان كان كلامه حكاية لكلام امير المؤمنين الا ان ذكره في مقام بيان الحكم يدل على ارادته ما هو ظاهر الكلام عند المخاطبين في زمن الخطاب واما
الرواية الثالثة فالانصاف انها ليست ظاهرة في ذلك لو لم نقل بكونها ظاهرة في ارادة المعنى اللغوي اعنى الكسر الخاص من المال كما في اية الغنيمة بل انما اطلق
لفظ الخمس مضافا الى المال سيما بملاحظة الامر بالتصدق فان التصدق وان كان قد نسب الى الخمس في بعض الاخبار الا ان اطلاقه منصرف الى الصدقة المقابلة

للخمس بل انصرافه اقوى من انصراف لفظ الخمس المذكور بعده الى المعنى الخاص بل المروءة بالتصدق من دون طلب نصفه المختص قرينة على عدم ارادة المعنى الخاص واحتمال الاذن
في صرف حصته المختص لشركائه مدفوع مضافا الى الكلام في الفتوى دون الاذن بان التعليل ظاهر في كون الحكم من باب الفتوى لا الاذن لخصوص السائل الا ان هذا
كله مدفوع بظهور قوله في ذيل الرواية فان الله قد رضى من الاشياء بالخمس من المعلوم ان غير الخمس المصطلح غير معهود في الاشياء وكيفكان فلا اشكال في المسئلة بعد
المرسلة المنجبرة ورواية ابن مروان المتقدمة المعتضدة بظاهر فتوى الاصحاب مع اعتضادها بالاحتياط اللازم مراعاته في مثل المقام لو فرض عدم الطلاق بركون النية
الا انه مبني على القول بعدم حرمة مثل هذه الصدقة لو لم يكن خمسا على بني هاشم اما لو قلنا به او احتملناه احتمالا اثر فيه بظهور مراعاة الجلية من العموم والخصوص
ما دار الامر بين محذورين ولم يكن احتياط في البين لكن عرفت ما هو المغني عن الاحتياط في المسئلتين ثم ان ظاهر بعض الاخبار حلية المال المختلط بالحرام مع عدم
التعرض لوجوب اخراج شئ منه اكثرها في المال المختلط بالربا مثل هشام بن سالم ورواية الحلبي المرويتان في باب الربا من الكافي وبعضها في غير الربا مثل ما رواه
في الكافي عن ابن محبوب عن ابي ايوب عن سماعة قال سئلت ابا عبد الله عن رجل اصاب مالا من عمل بني امية وهو يتصدق منه ويصل منه قرابته ويحج ليغفر
له ما اكتسب وهو يقول ان الحسنات يذهبن السيئات فقال ابو عبد الله ان الخطيئة لا تكفر الخطيئة ولكن الحسنة تحط الخطيئة ثم قال وان كان خلط الحرام
حلالا فاختلطا جميعا فلا يعرف الحلال من الحرام فلا باس ويمكن التفصي عن اخبار الربا بما يستظهر من ذيلها من كون مورث الرجل كان ياكل الربا وقد
دلت هذه الاخبار وغيرها وذهب بعض الاصحاب على حليتها ولذا قيد في بعض اخبار الكبائر اكل الربا بكونه بعد البينة اشارة الى قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه
فانتهى فله ما سلف وح فهذه الاخبار اخص من اخبار وجوب الخمس ثم يظهر من محكي السرائر وجوب الخمس في المال الذي يعلم ان فيه الربا ايضا واما موثقة سماعة فيحتمل
ان يكون نفي الباس عن التصدق من المال المختلط بل سائر التصرفات في الجملة ولو بعد التخميس في مقابل المحض الذي هو مورد السؤال حيث لا يجوز منه
التصدق في بعض الصور فضلا عن تصرف اخر وكيف كان فالرواية ليست نصا في حلية جميع المال المختلط حتى لا يقبل التقييد باخبار المسئلة التي هي اخص
مع مخالفة حلية الجميع للقاعدة المقررة من وجوب الاجتناب عن المشتبه في المحصور امتثالا للادلة العقلية والنقلية الدالة على حرمة التصرف في مال الغير
اذا علم ولو اجمالا في امور محصورة ثم لو ظهر المالك بعد اخراج الخمس فهل يضمن الدافع بعد اخراج الخمس فهل يضمن الدافع كما صرح به الشهيدان في الروضة
والبيان ام لا كما عن الرياض والمدارك والذخيرة قولان من قاعدة اليد وكون الاذن في التخميس في مقام بيان سبب اباحة التصرف في الباقي فلا يفيد رفع الضمان
نعم غايته رفع الاثم مضافا الى الحاقه بالضمان في امثاله من التصدق بمجهول المالك اللقطة ومن ان ظاهر التعليل في قوله ان الله رضى من الاموال بالخمس
ان ولاية الخليط المجهول مالكه انتقل مع جهل المالك الى الله سبحانه وقد رضى عن الخليط بالخمس فاخراجه مطهر للمال ومبرئ للذمة بحكم المراضاة الحاصلة
بين مالك الحلال وبين الشارع تقدس ذكره وهذا بخلاف مسئلة التصدق بمجهول المالك اللقطة فان الظاهر ان التصدق بهما انما هو عن صاحبه باذن
من الشارع في ايقاع هذا العمل للمالك شبه الفضولي واين هو من ايصال المال الى ولي مالكه كما يستفاد من تعليل اخبار الباب مع ان التصدق بمجهول
المالك جائز لجواز ابقائه امانة او تسليمه الى الحاكم فلا ينافي الضمان بخلاف دفع هذا الخمس فانه واجب ويبعد معه الضمان وبهذا التقرير يظهر انه لو قلنا بكون
هذا الخمس صدقة لا مصرفها في الخمس فلا يجوز صرفه في بني هاشم ان قلنا بحرمة ما عدا الزكوة من الصدقات المفروضة عليهم وان قلنا بجواز صرف مجهول المالك
واللقطة عليهم على هذا القول لكونه صدقة مندوبة عن المالك بخلاف المال فيما نحن فيه فانه مال الله جعله صدقة ولعله فيدخل في الصدقات الواجبة مسئلة
لو كان الحلال مما فيه الخمس لم يسقط باخراج هذا الخمس لعدم الدليل على سقوطه فيجب ح ولا هذا الخمس فاذا حل له المال وطهر عن الحرام اخرج خمسه ولو عكس
صح لكن تظهر الفائدة فيما لو جعلنا مصرف هذا الخمس غير الهاشمي وح فليس له العكس وكيف كان فالقول بوحدة الخمس كما يحكى ضعيف جدا ولعله لاطلاق قوله
وسائر المال لك حلال ولا يخفى انه من حيث اختلاط الحرام لا من كل جهة ولذا لو كان زكويا لم يسقط زكوته **مسئلة** لو كان قدر المال مجهولا
تفصيلا لكن يعلم انه اقل من الخمس فالظاهر عدم وجوب الخمس لان ظاهر التعليل الاختصاص بغير هذه الصورة لانه كما تقدم وارد في مقام بيان التخفيف والاستقراب
في المقام وجوب الخمس لاطلاق الاخبار والفتاوى وهو ضعيف لان الاطلاق ممنوع وهل يجب صرفه في مصرف هذا الخمس او يكون صدقة وجهان من فرض خروجه
عن مورد هذه الاخبار فيدخل في عموم اخبار التصدق بمجهول المالك بما عرفت في معلوم القدر ومن ظهور التعليل في كون حكم التخليط في نفسه ان يصرف الى
الخمس وانما وجب الخمس في صورة الجهل بمقداره لرضا الشارع بهذا القدر والاقوى هو الاول وعلى كل تقدير فيجعل الحاكم او العدول والمستحقين بمنزلة المالك
ويتعامل معه ما مر في القسم الثالث من الوجوه تخفيفا ولو علم كونه ازيد فهل يقتصر على صرف الخمس لاطلاق الاخبار او يدفع الزائد ايضا وجهان اصحهما الثاني لعدم
الدليل في سقوط الزائد مع ان ظاهر التعليل كفاية الخمس عن الزائد الواقعي لو ثبت في المال لا المعلوم فاطلاق الاخبار كاطلاق الفتاوى بالنسبة الى هذه
الصورة ثم القول بالاكتفاء بالخمس كما استقربه في المناهل ضعيف جدا وعلى المختار فهل يكون المجموع صدقة او خمسا او يكون مقدار الخمس خمسا والزائد
صدقة وجوه اقويها الاول لان فرض خروجه عن ادلة الخمس يوجب دخوله تحت ما تقدم من وجوب التصدق بكل مال مجهول ولو كان مخلوطا غير متميز قال في
كشف الغطاء لو جهل المقدار مع العلم بزيادته عن الخمس فهو بحكم المعلوم حقيقة يرجع فيه الى الصلح وكذا لو علم نقصه عن الخمس على الاقوى انتهى وعلى المختار
فلو تبين الزيادة بعد اخراج الخمس ففي اجزاء ما دفع والتصدق بالزائد او وجوب استرداد الصدقة بالمجموع فيسترجع ما دفع خمسا مع بقاء العين او علم القابض

او الاكتفاء بما دفع خمسا مع بقاء العين او علم القاصر او الاكتفاء بما دفع وجوه اقويها الاول وسيجيء تقوية الاخير بالعمل في تعيين القدر المعلوم اجمالا
على البراءة ان كان هناك يد او اصل يعتمد عليه في اثبات ملكية المشكوك كما ذكرنا في القسم الثاني والا ففي وجوب العمل على اليقين من حيث الاشتغال وعلى المتيقن
من حيث البراءة او القرعة وجوه اصحها الاول لاصالة عدم تملك المشكوك واصالة عدم التطهير للمال المختلط ثم المراد بالقسم الرابع ما كان الحرام مجهول القدر
من اصله فلو علم قدر الحرام او الاثم تصرف فيه وخلطه مع ماله ثم نسيه او علم عين الحرام وان جهل قدره فصرف فيه واشتبه في ماله فجهل قدره بالاختلاط الى ما
ملك ان حكمها حكم مجهول المالك فيجب التصدق لا الخمس لسبق الحكم به فلا يرتفع بعروض الاختلاط لكن لا يبعد دعوى اطلاق الاخبار المعتبرة الشامل لذلك
ولعله لاجل ذلك يكشف لنا لفظا لو خلط الحرام مع الحلال عمدا فرارا من كثرة الحرام ليجتمع شرائط الخمس فيجزي باخراجه ما اخرج مع حصر بالفصل ادرءه الاخراج انتهى
وتبعه في ذلك بعض تلامذته في كتابه وفيه نظر لان المقدار الخليط اذا حكم شرعا بكونه للفقراء باعتبار تميزه فنصيبه كمعلوم المالك فمع الاختلاط فلا دخل
في موضوع مجهول المقدار لانه خرج عن موضوع مجهول المالك ولو علم اختلاط ماله بمال غيره المالك كالزكوة وحصة السادة من الخمس حاصل الا
العامة فلا اشكال في انه كمعلوم المالك فيدخل في القسم الثاني الذي تقدم الحكم فيه بالتولي لذلك هنا مع ما ذكرنا لو لم يعلم كون الخليط من الزكوة او الخمس
فالظاهر كونه كالمردد بين مالكين وكذا لو تردد بينهما وبين الاوقاف العامة لجواز صرفها في اهل الزكوة والخمس ولو كان ما فيه الخمس مشتركا فدفع احد الشركاء
خمس حصته فيجوز له التصرف في حصته بعد ذلك لو امكن جبره على القسمة جبر **مسئلة** لو تصرف في المال المختلط بالحرام بحيث ضاع فتعلق
بالخمس في ذمته ولو تصرف في الحرام المعلوم فضاع في ذمته وجب ضمنه صلحا **مسئلة** لو اوصى مبلغا معينا في رد المظالم بناء على ما عن المجلسيين من اطلاق
هذا العنوان على القسم الثالث والرابع فان علمنا قصده احد القسمين جوزنا وحدة الصرف فيهما فلا اشكال والا ففي صرفه الى القسم الثالث من جهة ان لا
عدم الزيادة وعدم احتمال الميت للزيادة اولى القسم الرابع لان الغالب عدم علمهم بالمقدار المخلوط في اموالهم ويحتمل كون ذلك المبلغ كالمال المردد بين ما لكين
فيحتمل ان يقرع بينهما او يجعل المصالحة معهما والمتولي للطرفين الحاكم لكن التحقيق انه لم يعلم كون رد المظالم حقيقة القسم الثالث والرابع المنفقين بل يطلق ايضا
لغة وعرفا على رد المظالم المستقرة في الذمة فان علم ان الموصي اراد فردا معينا فالحكم كما ذكر من وجوب القرعة او المصالحة على النصف والتنصيف من غير مصالحة
نظير ما تقدم في المال المردد بين شخصين وان علم انه اراد نفس المفهوم من غير التفات الى افراده وعدم قصد فرد خاص منه كان مع ان من جملة الخيار شيئا
يقال له رد المظالم فوصي به من غير ملاحظة انه في ذمته او في ماله شيئا للفقراء او السادة فان علم ان في ذمته حقا لاحد الطائفتين صرف فيه وان لم يعلم ذلك
فالظاهر الايصاء بهذا كالايصاء مطلقا للتصدق لو نعينها اختصاص هذا القسم بالسادة كما هو المتعارف بين الناس من جعله في مقابل الخمس بالسادة
مسئلة الظاهر عدم اختصاص ما ذكر من الخمس بالمكلفين بل يجب اخراج الخمس من مال الصبي والمجنون اذا اختلط بالحرام لعموم روايتي ابن مروان المتقدمة
بل يجب هنا وان قلنا في غيره من الاخماس باختصاصه بالمكلفين لان الموجود فيه من الحرام لا بد من التخلص عنه وايصاله او بدله الى مالكه او وليه وهذا الخمس
ليس حقا حادثا في اصل المال كالزكوة لتمكن دعوى انه فرع التكليف بل هو حق ثابت في جملة المال مختلط معه ولذا لا يسقط ببلوغ المالك عن غير تفريط
بل بجعل المال الذي اذا كان الحلط بشيء صنعه كالمكتسب المعرض عن مطالب المال من جهة الحلية والحرمة فما استقربه في المناهل من عدم وجوب الخمس في ماليهما
ضعيف **مسئلة** لو دفع الخمس فبان الخليط اقل من الخمس فالظاهر الاجزاء وعدم وجوب الصدقة بما تبين من المقدار وعدم جواز استرجاع ما دفع الى
السادة لان ظاهر التعليل كون المدفوع بدلا وعوضا عما في المال على تقدير زيادته عنه او نقصه او مساواته فيكون شبه المصالحة والمراضاة من طرف
الشارع مع المالك نظير ما اذا وقع هذا من مالك الحرام في صورة معرفته مع مالك الحلال ومنه يظهر انه لو تبين ان الحرام كان ازيد من الخمس فلا رجوع ايضا
على خلاف ما اخترناه سابقا وفاقا للمحكي عن الروضة والمدارك وما ذكرنا يظهر فساد ما يقال في تضعيف هذا الاحتمال من انه يستلزم التحليل لما هو معلوم الحرمة ولا فرق
من الاموال بالخمس ومقولنه وسائر المال للتحلال وهو مع النقض خلاف ظاهر قوله عليه السلام
بما ذكرنا بين ان يكون الزيادة المتبينة شاعا كان ينكشف كون الحرام ربعا او ثلثا للمال او يكون شيئا معينا لهذا المرض مثلا الان المقبوض وصول عوضه الى الشارع
حتى لو تبين كون العوض المدفوع كله من الحرام فالظاهر عدم وجوب دفع الزائد ايضا عن الشيء بعضه **مسئلة** الظاهر الاختلاف في عدم اشتراط البلوغ والعقل
في تعلق الخمس بالمعادن والكنوز والغوص وفيما عدا ذلك هو الاتفاق في الاخير في المناهل وعن ظاهر المنتهى في الاول وبعيد بما ذكرنا ويدل عليه اطلاق
الاخبار واما الغنيمة فالظاهر انه كذلك لما ذكروه في الجهاد من اخراج الخمس من الغنيمة والاثم تقسيمه بين من حضر القتال على الطفل ويدل على الاطلاق في الاربعة
المذكورة وفي الحلال المختلط اطلاق رواية عمار بن مروان المتقدمة فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس
واما الارض المشتراة من الذمي ففيها اشكال من تضمن الرواية لفظة على الظاهرة في التكليف ومن امكان منع الظهور لكثرة استعمال لفظة على في مجرد الا
الاستقرار كما في قوله عليه دين وعلى اليد ما اخذت ونحو ذلك واما المكاسب فظاهر اطلاق الفتاوي عدم اشتراط البلوغ فيها وعن المنتهى في فروع مسئلة
الكنز الثالث الصبي والمجنون يملكان اربعة اخماس الركاز والخمس الباقي للمستحقين يخرج الولي عنهما عملا بالعموم وكذا المرأة لنا ما تقدم من عموم الكتاب من
اطلقنا هذا الدليل ظاهر في ان عليهما خمس كلما يحصل بالاكتساب وبها الحاصل انه يغنيهم من استدلاله لعلمنا لوجوب الخمس في الكنز والمعدن والغوص بانها

اكتسابات فيدخل تحت الاية ثم تعميم الوجوب فيها للصبي والمجنون ثم دعويهم الاجماع على وجوب الخمس في مطلق الاكتسابات عدا الفرق في ارباح المكاسب
بين البالغ وغيره فتفطن ويدل عليه اطلاق بعض الاخبار ايضا مثل موثقة سماعة وخبر ابن ابي عمير عن ابي عبد الله عن الخمس قال في كل ما افاد الناس من قليل
وكثير وقد ادعى في المناهل ظهور اطلاق النصوص والفتاوي ومعاقد الاجماع في ذلك بل قيل ان تصريحهم باشتراط الكمال في الزكوة واهمالهم هنا كالتصريح في
اشتراطه هنا فربما كان اجماعا وهو حسن ومن العجب ان هذا القائل رجح اخيرا اشتراط الكمال لعمومات ما ورد في الزكوة من انه ليس في مال اليتيم والمال الصامت
والدين شيء وقوله ليس في مال المملوك شيء في غير واحد من الاخبار ولا يخفى على الناظر فيها اختصاصها بالزكوة واعجب من ذلك انه جعل سقوط الخمس عن غير
البالغ في المال المختلط اظهر لعدم دليله على وجه التكليف مع انك قد عرفت انه لو قلنا باختصاص الخمس مطلقا بالبالغ لا بد من استثناء هذا القسم منه لانه
في الحقيقة اخراج بدل مال الغير الذي يجب ان يخرج من مال الصغير والكبير وربما يتوهم دلالة الاية الشريفة على المطلوب بضميمة الاخبار المعممة للغنيمة
لمطلق الفائدة من جهة اطلاق الاغتنام فيها لما قبل البلوغ وما بعده وان كان التكليف لا يعتبر وقوعها حال التكليف وهو فاسد لان الظاهر من الاية انشاء
هذا الحكم اعني السببية المستفادة من الاصول المتضمن لعني الشرط بقرينة الفاء للبالغين لا انشاء حكم الجزاء بالنسبة الى من يتحقق منه الشرط من البالغين نعم
لو استفيد من الاية سببية اصل الغنيمة لتعلق الخمس لا الغنيمة الحاصلة لخصوص المخاطب البالغ امكن الاستدلال بها كما هو ظاهر من يستدل منا لفقهائنا
بالاية على وجوب الخمس في الكنز والمعدن والغوص مع اتفاقهم على عدم اختصاص الحكم فيها بالبالغين الا ان يقال لعل مستندهم في اصل الحكم الاية وفي عمومه لغير البالغين
الاخبار لو هو مناف لما عرفت من استدلال المنتهى **مسئلة** يجب الخمس فيما يكتسبه العبد من الكنز والمعدن والغوص لان كسبه ان كان لمولاه
فيجب على المولى في الاكتساب لنفسه لعموم ادلة الخمس وليس للمولى منعه لثبوته بحكم الشرع ولا دليل على اعتبار التمكن التام في وجوب الخمس على الملك المتقدم
في الزكوة ومنه يعلم ان التمكن من التصرف ليس شرطا في تعلق الخمس وانما هو شرط في وجوب اداء فعلا فاذا تمكن ادى **مسئلة** الظاهر تعلق الخمس
بالعين في الغنيمة والمعدن والكنز والغوص والارض المبتاعة من المسلم والحلال المختلط بالحرام والمظنون عدم الخلاف في ذلك واما ارباح المكاسب فالظاهر
انها كذلك لانه الظاهر من ادلتها سيما الاية التي استدل بها كثير من الاصحاب لكن الظاهر عدم وجوب ان يخرج من كل عين خمسه تصدقا اخراج خمس الفائدة بل الظاهر
ان الحكم كذلك في الكنز والغوص والمعدن اذا اشتملت على اجناس مختلفة وهل يجوز دفع القيمة في هذه الاشياء الظاهر ذلك كما صرح به بعض بل يظهر
من حاشية المدقق الخوانساري في مسئلة وجوب بسط نصف الخمس على الاصناف ان جواز اداء القيمة مذهب الاصحاب وسيجيء حكاية كلامه في تلك المسئلة
لقوله لمن وجد كنزا فباعه او خمس ما اخذت يعني من الثمن وفي رواية ريان بن الصلت المتقدمة في ثمن السمك والبردي والقصب من القطيعة ورواية السرائر
المتقدمة فيما يباع من فواكه البستان والاجزاء بخمس الثمن في هذه الاخبار محمول على الغالب من عدم نقصان الثمن عن القيمة والا فلا اعتبار بالثمن وما
تقدم في مسئلة الغنيمة من رواية ابي سيار حيث جاء بثمانين الف درهم الى الصادق وكيف كان فالظاهر من الروايات منضمة الى ملاحظة سيرة الناس هو جواز
التصرف في الاعيان المخمسة من ضمان الخمس ولو نوى عدم اعطاء الخمس فالظاهر حرمة التصرف في العين وكونه غصبا لانه مقتضى التعلق بالعين خرج منه صورة
الضمان بالاخبار والسيرة ولما ورد في غير واحد من الاخبار من انه لا يحل لاحد ان يشتري من الخمس شيئا حتى يصل الينا حقنا وما عن تفسير العياشي بسنده
عن اسحق بن عمار قال سمعته يقول لا يعذر الله عبدا اشترى من الخمس شيئا ان يقول يا رب اشتريته بمالي حتى ياذن له اهل الخمس وعن غير واحد مما تقدم في خمس
الارباح منها ما ورد في صحيحة الفضلاء من ان هلك الناس في بطونهم وفروجهم لانهم لم يؤدوا الينا حقنا وما عن كمال الدين انه مما ورد على الشيخ ابي جعفر
محمد بن عثمان العمري قدس الله سره في جواب مسائله الى صاحب الدار وقال واما ما سئلت عنه من امر من يستحل في يده من اموالنا ويتصرف فيه تصرفه في ماله من
غير امرنا فمن فعل ذلك فهو ملعون ونحن خصماؤه فقد قال النبي المستحل من عترتي ما حرم الله تعالى ملعون على لساني ولسان كل نبي مجاب ويؤيده ايضا جميع
ما ورد في حل المناكح للشيعة ليطيب لهم الولادة وان كانت ظاهرها مختصة بخمس الغنائم او الانفال واما لو تصرف مع عدم الضمان ولا بنية عدم الاعطاء
فمقتضى القاعدة واخبار عدم حل اشتراء الخمس وان كان هو عدم جواز البيع وفساده في مقدار الخمس الا ان الظاهر مما تقدم من روايات دفع القيمة الظاهر
في عدم ضمان البايع حين البيع بل جهله وكذا بعض ما ورد في صورة العزم على عدم الاعطاء هو الجواز واشتغال الذمة ان كان التصرف بالاتلاف وتعلق الخمس
بالعوض ان كان معاوضة مجردة عن المحاباة والا فكالاتلاف في مقدار المحاباة او في المجموع والمسئلة محل الاشكال لعدم دليل يوجب الاطمينان
في مقابل الاصول العقلية والنقلية المانعة عن التصرف في مال الغير بغير المعاملات الواردة على العين التي حصل فيها الربح في عام التجارة كانه خارج
عن محل الكلام لاجماعهم ظاهرا على جواز تاخير اخراج خمس الارباح الى السنة وان علم بعدم تجدد مؤنة او خسارة على ما يقتضيه اطلاق كلامهم في التوسعة
وان كان في تعليل التاخير بالاحتياط اشارة الى عدم الجواز مع العلم اذ لا يبقى معه الاحتياط ولا شك ان الربح يصير متعلقا للخمس بمجرد الظهور دون
الانضاض على الاقوى فيلزم من ذلك ما وجوب عزل مقدار الخمس من الربح اذا اراد المكلف التجارة بما لو الظاهر انه لم يلتزم به احد لا فتوى ولا عملا واما
اشتراك المستحقين مع المالك في الربح الحاصل من المال المشترك وفي الخسارة التي تتوقع فيه لان مقتضى عدم وجوب العزل والاذن في التصرف فيه في جملة
المال والظاهر انه كسائر ما يخالف للفتوى والعمل لاستقرارهما ظاهرا على اشتراك المستحقين في الخسارة دون الربح وان كان لهم حق يتجدد فيه كما في

عامل القراض نعم ظاهر بعض مشايخنا بل صريحه انه لو ربح خمسين في مائة ثم اشترى بالمائة والخمسين وخسر في تجارة خمسين نوضع الخسارة على الربح ورأس المال
لكنه ضعيف لما سيجيء متعين ان يكون الاذن في التجارة وبه علل وجوبها التجارة في مال القراض بعد ظهور الربح نعم لو عارضه الاذن للتجارة والاستفادة استحق من
الثمن منسبة الى العين كما في الكنز المبيع في الرواية المتقدمة والسر في ذلك ان الدليل انما دل على وجوب الخمس في الفائدة الحاصلة من التجارة مثلا وعدم
سابقا في مسئلة عدم استقلال كل ربح بحول ان الصناعة الواحدة في حكم عمل واحد بل عرفت ان الاستفادات المتعددة وان اختلفت ولم تتحد عرفا الا انه
وجوب الخمس فيها هو مجموع ما استفاد لا كل جزء مما استفاد ولو باستفادة مستقلة ولذا لو بنينا وجوب اخراج مؤنة سنة المجموع التي تدخل بظهورها وهو منها
ما ينهلا خوها من ذلك المجموع وح فالغنيمة هي الحاصلة من ذلك المجموع والمخرج منها مؤنة السنة ومن البين ان اضافة الفائدة الى التجارة الواحدة المستمرة
المشتملة على المعاوضات المترامية انما هي ملاحظة رأس المال الموجود في المعاملة الاولى نعم اضافة كل فائدة التجارة التي حدثت انما هي بملاحظة رأس المال الذي
في تلك المعاملة ومتعلق الخمس هي الفائدة بالمعنى الاول دون الثاني فيجب ان يخمس هذه الفائدة والفائدة بهذا المعنى لا تستقر الا بعد تمام الحول فصدق
الفائدة بهذا المعنى على الحاصل في اول الحول مراعى بعدم حصول الخسران ووجب نظائر صدقها بهذا المعنى نعم بالمعنى الثاني اعني الاضافة الى التجارة التي حصلت
فيه لا يزول صدقها ولو تلف جميع المال وكذا الكلام في الفائدة الحاصلة من ضم مكاسب مختلفة في الحول فان المتعلق للخمس هو كلي الفائدة التي هي محل اخراج
المؤنة واستقرارها مشروط بعدم حصول الخسران في بعضها نعم لو قلنا ان كل فائدة تحصل في تجارة واحدة فيحصل الشركة فيه ثم اذا ربح في تجارة يوضع من الربح
المتجددة مقداره بحصر حصة الخمس ثم يخمس باقية المختص بمجموع رأس المال الدائر بعد اخماس الربح فيحصل الشركة وهكذا نعم هذا لازم من جعل كل فائدة فائدة
متعلقا للخمس ويحسب مؤنة السنة منه مختصرا او موزعا عليها وعلى غيرها السابق واللاحق فعلى هذا لو ربح ستمائة ووضع المؤنة فيها ثم اتجر بالخمسمائة فربح
خمسمائة صارت الف وجب عليه المائة من الخمسمائة الاولى ويشارك الخمسمائة الثانية بالنسبة فاستحق مائة منها ويجب على المالك الخمس من الاربعمائة الباقية
وهو ثمانون فيستحق اهل الخمس مائتين وثمانين وعلى ما ذكرنا فيستحقون مائتين الا ان يلتزم على هذا التقدير بما ذكرنا ايضا لاجماع او سيرة او لا يقول بتعلق
الخمس في المكاسب بالعين بل على نحو تعلق الزكوة وجوبا او استحبابا بمال التجارة ثم بما ذكرنا يظهر ان عدم استحقاق اهل الخمس بحصة من الربح المتجدد
بين ان يضمن التاجر الخمس بعد ظهور الربح او لا يضمنه او لا يبنى على شئ نعم لو عارضه في غير تجارة الحول بانيا على عدم الخمس جاء فيه مقتضى القاعدة من رجوع
اهل الخمس الى المشتري مع عدم الاجازة فيرجع هو الى البائع بما يخص من الثمن ان لم يجز الفسخ لتبعض الصفقة ومثله ما وقع في الحول فيما اذا علم بزيادة الربح
عن المؤنة وقلنا هو يتبرأ الاخراج ح بالمعنى الاعم الشامل للضمان كما هو المحتمل وربما نظر الى تعليلهم جواز التأخير بكونه احتياطا للمكلف الدال على عدم الجواز
اذا لم يتحقق الاحتياط كما في صورة العلم بعدم تجدد زيادة المؤنة وعدم حصول المؤنة بجريان دليل عدم تبرء الزكوة التي اخرجوها في خمس غير المكاسب في خمسها
ايضا نعم ادعى في المناهل ظهور عدم الخلاف في التوسعة حتى في هذه الصورة لكن لا تعويل عليه في مقابل ادلة الفور مشكل ثم انه قد مر في مسئلة عدم اشتراط
الحول في المؤنة انه يحتمل ان يكون قولهم يجوز تأخير الخمس احتياطا ليس معناه عدم وجوب الخمس واقعا الا في الفاضل عما سيصير مؤنة له في الواقع فاذا
وقع قبل الحول وتجدد مؤنة فقد تعسر استرداده عن المستحق لان تعسر الاسترداد المتفق احيانا ليس امرا ملحوظا حتى يحتاط الحذر عن حصوله بل يقع الخمس
حال التجدد تلك المؤنة والمفروض انه خمس واجب واقعا وح فظاهر هذا الكلام ان الخمس يجب واقعا من حين ظهوره الى تمام حوله فكل زمان يراد اخراجه
فيلاحظ المؤنة بحسب حاله بالنسبة الى ذلك الزمان فلو كان فورا كان تمام الحول كان اللازم ايضا ملاحظة المؤنة في زمان وجوب التعجيل وربما
يؤيد ذلك ان ظاهر معنى التوسعة هو الوجوب الواقعي المنجز من اول الوقت الى آخره لا الوجوب في اوله خاصة مع كونه متزلزلا ومراعى بعدم تجدد زيادة مؤنة

مسئلة المعروف بين الاصحاب ان الخمس يقسم ستة اقسام بل عن الانتصار والغنية الاجماع عليه وعن مجمع البيان وكنز العرفان انه مذهب
اصحابنا وعن الامالي انه من دين الامامية لظاهر قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شئ فان لله خمسه وللرسول الاية ويدل عليه الاخبار المستفيضة كمرسلة
ابن بكير عن بعض اصحابنا عن احدهما في قول الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شئ قال خمس الله للامام وخمس الرسول للامام وخمس ذي القربى لقرابة الرسول
والامام واليتامى يتامى آل محمد والمساكين مساكينهم وابناء السبيل منهم فلا يخرج منهم الى غيرهم ونحوها مرفوعة احمد بن علي عن بعض اصحابنا
قال الخمس من خمسة اشياء الى ان قال واما الخمس فيقسم ستة اقسام سهم لله وسهم للرسول وسهم لذي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم
لابناء السبيل فالذي لله فلرسوله احق به والذي للرسول هو لذي القربى والحجة في زمانه فالنصف له والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل
من آل محمد الذين لا تحل لهم الصدقة وخبر يونس قال يقسم الخمس ستة اقسام سهم لله وسهم لرسوله وسهم لذي القربى وسهم لليتامى وسهم
للمساكين وسهم لابناء السبيل التي لا يقدح ضعفها بعد الانجبار بما عرفت خلافا للمحكي عن شاذ من اصحابنا فاسقط منهم رسول الله وهذا
القائل غير معروف كما في المسالك ومرسلة حماد بن عيسى عن بعض اصحابنا عن العبد الصالح قال يقسم الخمس ستة اسهم سهم لله وسهم لرسول الله وسهم لذي
القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل فسهم الله وسهم رسوله لاولي الامر بعد الرسول فله ثلثة اسهم سهمان وسهم مقسوم له
من الله فله نصف الخمس كلا ونصف الخمس الباقي بين اهل بيته وان حكى بعض استظهاره كونه ابن الجنيد الا ان المحكي عنه في المختلف موافقة المشايخ

الثلثة وبلغ مما اشار وكيف كان فليس لنا فيما يتوهم امكان الاستدلال به عدا صحيحة ربعي عن ابي عبد الله قال كان رسول الله اذا اتاه المغنم اخذ
صفوه وكان له ذلك ثم يقسم ما بقي خمسة اخماس ويأخذ خمسه ثم يقسم الاربعة اخماس بين الذين قاتلوا عليه ثم يقسم الخمس الذي اخذه خمسة اخماس يأخذ خمس
الله عز وجل لنفسه ثم يقسم الاربعة اخماس بين ذوي القربى واليتامى والمساكين وابناء السبيل يعطي كل واحد منهم خمسا وكذلك الامام يأخذ كما اخذ الرسول
وليكن عنه في المختلف كما عن جماعة ممن تبعه انه حكاية فعل فلعله اخذ دون حقه توفيرا للباقي على باقي المستحقين واستبعد جماعة منهم صاحب المدارك بما
تلك بقوله في ذيل الرواية والامام يأخذ كما يأخذ الرسول اقول هو كذلك ان حملنا الجملة على الوجوب والتعيين واما اذا حملنا على حكاية فعل الامام
ايضا او على ان المراد التسلط على اخذ صفو المغنم واستحقاق ذلك في الامثال وحمله على وجوب الاخذ في مقابله نفي جواز اخذ الزائد لعله بعيد عن المقام
حيث لا توهم عدم الاستحقاق عليه لكونه في اذهان الناس والمتفق الجمهور على عدم ثبوته بعد موت النبي واولى بالدفع من توهم جواز اخذ الزائد فتم
تشاور بما ذكرنا حد الاحتمالين فلا يصلح للاستشهاد مع ان المحكي عن جماعة حملها على التقية لاشتهار مضمونها بين العامة **مسئلة** المشهور
بين اصحابنا ان المراد بذي القربى هو الامام وهو المحكي عن المشايخ الثلثة وابن حمزة وابن ادريس وسلار والفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني
وغيرهم وعن الانتصار وعن مجمع البيان دعوى الاجماع عليه وعن كنز العرفان انه قول اصحابنا وعن مجمع البحرين انه الظاهر من لفظها الامامية ويدل عليه ما تقدم
من مرفوعة ابن بكير والمرفوعة والمرسلة ورواية سليم بن قيس الهلالي في تفسير الاية وفيها نحن والله عنى بذي القربى وغير ذلك من الاخبار التي لا يقدح ضعف
سندها بعد الانجبار بما عرفت من الشهرة المحققة حيث لم ينسب الخلاف الا الى ابن الجنيد بل عن الانتصار الاجماع عليه وعن الشيخ نسبته اليها وعن
كنز العرفان ومجمع البحرين نسبته الى اصحابنا نعم ظاهر الاية العموم كبعض الاخبار مثل صحيحة ربعي المتقدمة ورواية صفوان عن ابن مسكان عن زكريا
بن مالك عن ابي عبد الله انه سئل عن قول الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شئ فان لله خمسه وللرسول يضعه في سبيل الله واما خمس الرسول فلاقاربه
وخمس ذوي القربى اقرباؤه واليتامى يتامى اهل بيته فجعل هذه الاربعة اسهم فيهم واما المساكين وابناء السبيل فقد عرفت انا لا ناكل الصدقة ولا تحل
لنا فهي للمساكين وابناء السبيل ونحوها رواية ابن مسلم عن مولينا الباقر المحكية عن تفسير العياشي في تفسير ذي القربى قال هم اهل قرابة نبي الله
قلت منهم اليتامى والمساكين وابن السبيل قال نعم ولا ريب ان ما سبق قرينة على ارادة الامام من الاية والتعبير بالجمع في الاخبار المتقدمة اما
لاعتبار ارادة جميع الائمة صلوات الله عليهم او بارادة اصحاب الكساء ولما باعتبار ملاحظة كل امام واولاده وعياله تغليبا مع ان صحيحة ربعي المتقدمة
لا يصلح للتخصيص بذوي القربى فيها بما ذكرنا الا ان سهم ذي القربى لرسول الله في حيوته مضافا الى سهميه كما صرح به في المعتبر وغيره بل عن مجمع البيان
وكنز العرفان وغيرهما اتفاق اصحابنا عليه ح فلان يصرف سهامه فيمن شمله ذي قرابته واليتامى والمساكين وغيرهم وكيف كان فالقول بعموم ذي
القربى في الاية كما عن الاسكافي ضعيف جدا وشاذ اذ لم يعرف له موافق الا ان ابني بابويه رواه في المقنع والفقيه ثم ان المصرح به في كلام بعض ان
الاسهم الثلثة بعد رسول الله للامام ويدل عليه ما تقدم من المراسيل الثلث وصحيحة البزنطي عن مولينا ابي الحسن الرضا في تفسير الاية قال فما كان
لله فلرسول الله وما كان لرسول الله فهو للامام ومعناها المحكي عن بصائر الدرجات وفي مرفوعة احمد بن محمد قال والنصف له يعني نصف الخمس
للامام خاصة والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من آل محمد الذين لا يحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله مكان ذلك الخمس ونحوها
المروي عن تفسير النعماني **تنبيه** واعلم ان التقسيم على ستة اقسام لا يختص بخمس الغنائم بل عام في كل ما فيه الخمس من المعادن والكنوز و
الغوص والمكاسب والارض المشتراة والحلال المختلط وهو المشهور بل عن السيدين دعوى الاجماع عليه وعن المنتهى والتذكرة نسبته الى علمائنا وهو
ظاهر اطلاق المحكي عن كنز العرفان ومجمع البيان ومجمع البحرين والامالي ويدل على الثلثة الاول صدر مرسلة حماد بن عيسى ومرفوعة احمد بن محمد
المتقدمتين فصدر الاولى الخمس من خمسة اشياء من الغنائم ومن الغوص ومن المعادن ومن الكنوز ومن الملاحة الى ان قال وتقسيم الخمس على ستة
اسهم ونحوها صدر المرفوعة ويدل على ثبوت هذا الحكم في الارباح ايضا الاية الشريفة اما بنفسها بناء على ان الغنيمة مطلق الفائدة المكتسبة كما
هو صريح كل من استدل بالاية الشريفة على وجوب الخمس في غير الغنائم كالشيخين والطبرسي وابن زهرة ونسبه في الحدائق عموم الغنيمة في الاية الى جميع
الاصحاب الا الشاذ وفي الرياض في حكم الخمس في زمان الغيبة دعوى الاجماع واستفاضة الاخبار على عموم الغنيمة في الاية واما بضميمة الاخبار
الواردة مثل رواية موثقة حكيم مؤذن بني عيس ومكاتبة ابن مهزيار المتقدمتين في مسئلة وجوب الخمس في الارباح وما ورد عن ابن عبد المطلب سن في
الجاهلية امورا اجراها الله في الاسلام منها انه وجد كنزا فتصدق بخمسه فانزل الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شئ فان لله خمسه الاية فان اختصاص
الاية بغنائم دار الحرب لا دخل له باجراء سنة عبد المطلب في الاسلام وما عن زرارة وابي بصير وابن مسلم قالوا له ما حق الامام في اموال الناس قال
الفئ والانفال والخمس وكل ما دخل منه في الانفال او خمس او غنيمة فان لهم خمسه فان الله عز وجل يقول واعلموا انما غنمتم من شئ فان لله خمسه و
للرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وكل شئ في الدنيا فان لهم فيه نصيبا فما وصلهم بشئ فهو مما يدعون له مما يأخذون منه وعن الرضوي بعد
ذكر الاية ان كل ما افاده الناس فهو غنيمة وما رواه الصفار في بصائر الدرجات وقد تقدم ذكرها في مسئلة وجوب الخمس في ارباح المكاسب **مسئلة**

المشهور بين اصحابنا ان المنتسب بالام الى هاشم يحرم عليه الخمس ويحل له الزكوة لعدم دخوله في مصرف عنوان بني هاشم ولانه حقيقة عنوان الهاشمي فيحل له الصدقة بمقتضى
ما دل من الاخبار الكثيرة على اناطة الحلية والحرمة بهذين العنوانين اما ما دل على الاناطة باولهما فكثير جدا واما ما دل على اناطة الحكم بالثاني فقوله في موثقة زرارة يا ابا
الفضل لو كان عدل ما احتاج هاشمي ولا مطلبي الى صدقة ان الله تعالى جعل لهم في كتابه ما فيه سعتهم ثم قال ان الرجل اذا لم يجد شيئا حلت له الميتة والصدقة لا تحل لاحد منهم الا ان
لا يجد شيئا ويكون ممن تحل له الميتة الخبر ولا ينافي ذلك اناطة الحكم في بعض الاخبار بال محمد وفي بعضها باهل بيته وفي ثالث بقرابته ع لان هذه العناوين بعد
تسليم صدقها على محل النزاع ثم انصرافها الى ما نعهد يجب ان يراد منها خصوص مصاديق العنوانين المتقدمين مع اشتمال اكثر هذه الاخبار على ان المراد بهذه
العناوين من تحرم عليه الصدقة ثم الظاهر عدم ابتناء المسئلة على كون ولد البنت ولدا حقيقة كما زعمه في الحدائق حتى يلزم كل من قال بالحقيقة باستحقاق الخمس
حتى يحتاج الى القائلين بالاستحقاق هنا كثير وان لم ينسب الى السيد المرتضى لما عرفت من ان المستفاد من الاخبار ان المناط الانتساب الى هاشم والظاهر من الوصول
اليه بالاب لفظ بني هاشم مصروفا الى القبيلة المنتسبة اليه بهذا المعنى وان سلمنا انه حقيقة في الام بدليل الاستعمال في قوله تعالى يا بني ادم ويا بني اسرائيل فان
الظاهر ان بني هاشم عرفا مثل بني تميم يتبادر القبيلة المنتسبة اليه فالظ منه ما يرادف الهاشمي ولاجل ما ذكرنا من عدم التلازم ذهب كثير من القائلين في باب الوقف
بان اسم الولد يقع حقيقة على ولد البنت الى عدم الاستحقاق كالحلي فانه قد ذكر في محكي عبارته في الميراث دعوى الاجماع وعدم الخلاف على الحقيقة وهو موافقته للسيد
في تقسيم اولاد البنت باولاد الابن للذكر مثل حظ الانثيين وقد خالف السيد هنا في الاستحقاق كما في المختلف ثم في حاشية الشرايع نسب اليه المواضع
للسيد وكذا الشيخ في الخلاف حكي عنه القول بالحقيقة مع انه لم يحك هنا عن خلاف موافقة السيد وكذا الشهيد قد ذكر في اللمعة قال لو وقف على الاولاد اشترك
اولاد البنين والبنات وقد ادعى المشهور كذا ابن زهرة ذكر في باب لو وقف على اولاد الاولاد ان الاجماع منعقد على ان ولد البنت ولد حقيقة وذكر هنا ان مستحق
الخمس من الاصناف الثلثة من ينتسب الى امير المؤمنين صلوات الله عليه وعقيل وجعفر والعباس والشيخ موافقتهم هنا للمشهور مع القول بالحقيقة ما ذكرنا من
ان المناط هنا الانتساب وهو لا يكون بواسطة الام ولذا صرح شرح الشهيد في اللمعة بعد ما تقدم عنه من دخول اولاد البنات بانه لو قال هذا وقف على من انتسب
الي لم يدخل اولاد البنات وقد حكي عن الشيخ في الخلاف انه قد اجاب عن احتجاج من انكر كون ابن البنت ابنا بقول شاعر بنونا بنو ابنائنا وبناتنا بنوهن ابناء الرجال الاباعد
بان مراد الشاعر هنا نفي الانتساب بمعنى ان اولاد البنات لا ينتسبون الى امهم وانما ينتسبون الى ابيهم ونحوه حكي عن الحلي في وقف البيت وقد عرفت ان ابن زهرة
مع دعوى الاجماع على الحقيقة خص المستحق هنا بمن ينتسب الى امير المؤمنين ع واخوته فعلم من ذلك ان منعهم عن الاستحقاق هنا من جهة عدم تحقق الانتساب
مضافا الى ان ظاهر القائلين بكون ولد الولد ولدا حقيقة ان نظرهم الى عنوان الولد حتى لو كان ابنا الابن والمنكرون ايضا ينكرون ذلك مع ان اجماعهم هنا
على استحقاق ولد الابن فعلم من ذلك ان خلافهم في تلك المسئلة في انه هل يقدح الواسطة في اضافة الولد الى الشخص سواء كان ذكرا ام كان انثى ام لا والخلاف
هنا في ان الانتساب كما انه يحصل بالاتصال بالاب ولو بوسائط فهل يحصل بالاتصال بالام ام لا فاثبات جواز اضافة الولد الى الشخص حتى مع الواسطة لا يوجب جواز
الانتساب اليه كما عرفت من اعتراف الجماعة بالاول وانكار الثاني كما ان نفي جواز الاضافة مع الواسطة لا يوجب نفي الانتساب كما في ابناء الابن ولو بوسائط ومن هنا ظهر
ايضا ما في اعتراض جمال الدين الخوانساري ره في الحاشية على الشهيد ببطلان التنافي بين حكمه بدخول اولاد الاولاد في الوقف على الاولاد وخروج اولاد البنات
لو وقف على من انتسب اليه وكانه زعم ان كونه ولدا حقيقة يستلزم الانتساب اليه بالطريق الاولى كما ذكره في المسالك دليلا لدخول اولاد البنات فيمن انتسب
اليه الذي هو المناط المستفاد من الاخبار ومنعا في بعضها وانصرافا في اخرى وتقييدا في ثالث هذا كله مع ان مرسلة حماد صريحة في منعه مضافا الى اشتهاره في كون
ولد البنت ولدا وابنا حقيقة مع حرمانه عن الخمس بقوله في تلك المرسلة فاما من كانت امه من بني هاشم وابوه من سائر قريش فان الصدقة تحل له وليس له من
الخمس شيء ان الله تعالى يقول ادعوهم لابائهم ولا يضرها الارسال بعد الانجبار بما عرفت وكون المرسل من اصحاب الاجماع مضافا الى استمرار سيرة المسلمين
على معاملة المنتسب بالام معاملة العامي المطلق اذ لو كان لهذا الانتساب حكم لم يزالوا محافظين على سلسلة انسابهم لو كان في بعض طبقاتها هاشمي فتامل
هذا هو الكلام في حكم الخمس له واما الكلام في اطلاق الولد عليه حقيقة فالذي يقتضيه التامل في اللغة والعرف ان الولد لا يطلق حقيقة الا على ولد الصلب
دون ولد الولد وان كان ذكرا فضلا عن ولد البنت نعم يجوز الاطلاق اذا قامت قرينة على وجود الواسطة وح فالظاهر جواز اطلاقه بواسطة البنت كما
يجوز بواسطة الابن فالمعنى المجازي هو القدر المشترك الا ان المتبادر منه هو ما كان بواسطة الابن دون البنت ويدل على المطلب الاول التبادر وصحة سلب
الولد الابن عن ولد الابن فضلا عن ولد البنت فالولد والابن والوالد والاب متضايفان فكما ان المتبادر من الاخيرين الاب بلا واسطة ويصح سلبهما
عن الجد لولد الاب فكذا الاولان ويدل على المطلب الثاني ايضا التبادر فان المجاز مع القرينة كالحقيقة الثانوية فاذا دلت القرينة على ارادة الولد بالواسطة
ولم تدل القرينة على كون الواسطة ذكرا او انثى فالمتبادر هو الاول ولعل الظاهر ان هذا التبادر من باب تبادر الفرد الشايع من الكلي الذي استعمل فيه اللفظ مجازا
من باب تبادر اقرب المجازين بسبب القرينة ولا من باب سبك المجاز من المجاز بمعنى ان يكون التجوز في اصل الانتساب المراد مجازا من الاضافة الموضوعة
في الاصل للانتساب على وجه المباشرة في الولد ومما ذكرنا يجمع بين الاعتراضات المحكية في الاخبار عن الرشيد والحجاج وغيرهما على بعض الائمة واصحابهم
صلوات الله عليهم في نسبتهم وانتسابهم الى رسول الله بعنوان الابن والولد المبنية بشهادة سياق السؤال والجواب على دعوى ظهور الانتساب بهذا العنوان

عن امهم انما ننسب الى واسطة الصلب لا الرحم لا على مجرد المكابرة واللجاج وبين ما اجابوا به من صحة الانتساب على هذا الوجه مستشهدين بالايات وبكون ابتناء
الاسؤلة على جهل السائلين بلغة العرب وخطائهم كما ترى بل الاولى ارجاع نظر السائلين الى المقام المرجح نظرا الى الانصراف الذي ذكرنا ونظر المجيبين الى عدم
كون ذلك منكرا في الاستعمال على وجه الانتساب الحقيقي واما الاستدلال بهذه الحكايات على كون الولد بالواسطة ابنا حقيقة فلا وجه له لعدم كون ذلك
ملحوظا في الاسؤلة والاجوبة اثباتا ونفيا بل السؤال والجواب انما تعلق باصل الانتساب مع الواسطة مع قطع النظر عن كون الاضافة على هذا الوجه حقيقة
او مجازا فحاصل الاعتراض ان الائمة بنو علي لا بنو رسول الله سواء كان اطلاق هذين العنوانين عليهم حقيقة من حيث الواسطة او مجازا وحاصل
الجواب صحة اطلاق العنوان الثاني عليهم على نحو اطلاق العنوان الاول ان حقيقة من حيث الواسطة فحقيقة وان مجازا فمجاز فظهر بما ذكرنا ان ما في
الحدائق من الطعن على المشهور بما ورد على من فرق بين ولد الابن وولد البنت بتحقق الانتساب حقيقة في الاول دون الثاني او ان الاول معنى حقيقي دون
الثاني ثم انه ربما يعترض على السيد ومن تبعه بما حاصله على طوله انه لو استحق المنتسب بالام الخمس من جهة صدق الهاشمي عليه لا ستحق الزكوة من جهة
التميمي مثلا والاموي مثل بني الناصب وفيه ما لا يخفى فان الخمس انما انيط في الاخبار بالهاشمي ولم ينط استحقاق الزكوة بعنوان خاص اخر حتى يجتمع الاستحقاقان
من جميع العنوانين باعتبار الاب والام وانما الزكوة لمن لم يكن هاشميا ولا يتحقق هذا السلب الا بفقد الانتساب من كل من الطرفين فمن وجد من
احدهما استحق الخمس دون الزكوة وهذا واضح جدا **مسئلة** المشهور خصوصا بين المتاخرين عدم وجوب تقسيم نصف الخمس على الطوائف
الثلث بل يجوز ان يخص به صنفا واحدا منهم لانهم بمنزلة صنف واحد بناء على ما سيجيء من اعتبار الفقر في اليتيم وابن السبيل فكان مصرف النصف فقراء الهاشميين
كما يظهر من التتبع في الاخبار مثل قوله في مرسلة حماد المتقدمة انه تعالى جعل للفقراء قرابة النبي ص نصف الخمس فاغناهم به عن صدقات الناس ومثل رواية
ابن طاوس المتقدمة في مسئلة عدم سقوط الخمس في الارباح الوارد في وصية رسول الله ص انه علي ع من الفرائض اخراج الخمس من كل ما يملكه احد من الناس حتى
يدفعه الى ولي امر المؤمنين واميرهم ومن بعده من الائمة من ولده فمن عجز ولم يقدر الا على اليسير من المال فليدفع ذلك الى الضعفاء من اهل بيتي ومثل ذلك
ما دل على ان الخمس عوض الزكوة عوضه الله بني هاشم ومن المعلوم ان فقراء الناس مساكينهم وابناء سبيلهم لا يجب ان يدفع الى كل منهم سهما من كل صدقة
فجعل الخمس كجعل الزكوة وبالجملة فلا اشكال في ذلك للمتتبع في الاخبار مع تامل فيها وان المقصود رفع حاجة جميع الطوائف ولو بان يعطى تمام خمس مال
البعض وتمام اخر لاخر على ما هو المعلوم من ملاحظة اصل شرع الخمس والزكوة سيما اذا لاحظ السيرة المستمرة بين الناس ومن ذلك كله ظهر ضعف ما عن الشيخ
في المبسوط من وجوب التقسيم من ان عبارته المحكية في الحدائق لا صراحة فيه لانه في مقام ذكر وظائف الامام في تقسيم الخمس صدرها بلفظ ينبغي ذاكرا
فيها ما ليس بواجب مع انه ذكر في اخر المبحث انه اذا حضر الثلثة اصناف لا ينبغي ان يخص بها قوم دون قوم بل يفرقون في جميعهم وان لم يحضر في ذلك البلد
الا فرقة منهم جاز ان يفرق فيهم ولا ينتظر غيرهم ونحوها المحكية عن السرائر نعم المحكي عن ابي الصلاح ما هو اظهر من ذلك حيث قال ويلزم من وجب عليه الخمس
اخراج شطره للامام ع والشطر الاخر لليتامى والمساكين وابناء السبيل لكل صنف ثلث الشطر وهذا وان كان صريحا في وجوب التقسيم لانه صريح في وجوب
التثليث وهو خلاف المعروف بينهم وخلاف صحيحة البزنطي الاتية بل هو على اطلاقه خلاف المقطوع به كما اذا كان اليتامى لفقراء المساكين لو كانوا ابن السبيل
واحدا وكيف كان فهذا القول على تقدير ثبوته عنهما ضعيف وان حكي عن الشيخ اختياره بعد حكايته عن الحلي والمحقق ولم نعلم فتوى المحقق بالوجوب في
كتاب من كتبه مع ان المحكي عن الحلي الاستحباب نعم مال اليه في الذخيرة ولعله لظاهر الاية بناء على ارادة الملكية منه لكون اللام حقيقة فيها مضافا الى قيام
القرينة على عدم ارادة مجرد بيان المصرف والا لم يجب دفع النصف الى الامام ولظاهر الاخبار الدالة على وجوب التقسيم ستة اقسام ويرد على الاية منع كون
اللام فيها للملكية لمنع كونها حقيقة فيه بل المحكي عن محققي اهل العربية كونها حقيقة في الاختصاص فالمراد هنا اختصاص ارباب الخمس في مقابل غيرهم بمعنى
انه لا يخرج منهم الى غيرهم كما نص عليه الصادق ع في تفسير الاية في موثقة ابن بكير المتقدمة في اول مسئلة تقسيم الخمس ستة اقسام واما وجوب دفع الاسهم الثلثة
الى ارباب ما فلدليل خارج من اجماع وسنة مع امكان الفرق بين نسبة المال الى الشخص الخاص كما في قولك المال لزيد ونسبته الى طائفة باعتبار مفهوم عام لجميع
ما يعرض له من الافراد كما في قولك المال للفقراء لكن يمكن النقض عن هذا كله بان الاختصاص الظاهر في الملك مع قابلية المختص للملكية والمختص به
للمالكية فليس الملكية معنى مجازيا للام بل هو مقتضى اطلاق الاختصاص مع ان المعنى الموجب للتشريك بين المتعاطفين ارادة الملكية موجود بعينه عند
ارادة الاختصاص فانك اذا قلت المال لزيد وعمرو فالاشتراك انما يفهم من نسبة الملكية الى المجموع وصيرورة المجموع مالكا واحدا وهذا المعنى بعينه موجود
عند ارادة الاختصاص فاذا قال الموصي هذه الصيغة بعد وفاتي لمسجد كذا او مدرسة كذا هذا كله مع ان اللام في الاية قرينة للملكية حيث عطف الطوائف
عليه من تكرار المال بعيد كونهم ملاكا ايضا كيف ولو قلنا بان المراد بيان المصرف لم يفد الاية وجوب اعطاء الامام ع سهمه وكانت الاية غير منافية للاعطاء
سهمه الى الطوائف مطلقا او من بني هاشم على الخلاف مع انه يظهر من كثير من الاخبار ان الكتاب ناطق بان لهم في الخمس سهما وانهم جحدوا كتاب الله الناطق
بحقوقهم كما في رواية سليم بن قيس عن امير المؤمنين ع وقول احدهما ع فرض الله نصيبا لال محمد فابى ابو بكر ان يعطيهم الى غير ذلك واما تاييد حمل الاية على بيان
المصرف بانها لو حملت على الملكية لزم وجوب قسمة الخمس على افراد كل صنف وعدم جواز القسمة الا باذن الجميع وعدم جواز تصرف الملاك قبل القسمة الا باذنهم

ووجوب اداء العين وعدم اجزاء القيمة وكل ذلك خلاف مذهبهم وضيره مما لا يخفى اذ لزوم الاولين مبنى على ارادة الاستغراق من اليتامى والمساكين والكا
... واما اللوازم الباقية فمبنية على عدم جواز ضمان المال المخمس وحد
من الاية سيما بقرينة ابن السبيل ارادة الجنس كما في وقف على الفقراء ومنها انهم ... ان الطوائف الثلث في حكم مصرف واحد لا على الملكية والاختصاص
بين الجواز بالدليل كما اشرنا اليه ثم يمكن الاستشهاد على ارادته ببيان المصرف ان الطوائف الثلث في حكم مصرف واحد ... كما صرح به الحلبي في عبارته المتقدمة مع ان هذا التوجيه ... الملاقة مما
على وجه الاشتراك واستقلال كل منهما من حيث المصرفية لزم ظاهر الاية التسوية بين الاصناف كما صرح ... وصنفا اكثر مما يصنع به قال ذلك الى الامام اليس تو
يمكن دعوى القطع بفساده بل يرده مطلقا صحيحة البزنطي عن الرضا ارايت لو كان صنف من الاصناف اقل وصنفا اكثر ما يصنع به قال ذلك الى الامام ... وقد استدل غير واحد بهذه الصحيحة في
الله كيف يصنع اليس كيف يعطى على ما يرى كذلك الامام ونحوها مرسلة حماد الطويلة الدالة على ان الاعطاء بقدر الكفاية بل قد استدل غير واحد بهذه الصحيحة في بعض الابحاث والزام القول
اصل المسئلة وكيف كان فلا ريب في دلالته على عدم وجوب التقسيم اثلاثا بل عدم جوازه احيانا مع انه قد لا يوجد ابن السبيل بل اليتيم في بعض الامكنة ... مرخوضا الفقيه في
لها او خروج هذه الصورة عن اطلاق الاية بعيد جدا مع ان اليتيم اذا اعتبرنا فيه الفقر لا يظهر وجه لاستقلال كل منهما بالمصرفية فالصرف الى اليتيم ... ثم يمكن ان يظهر الثمرة في عدم
تثليث القسمة غير واجب بل ولو قيل بوجوب التثنية اجمع ان ابن السبيل غير فقير غالبا بالنسبة الى اغلب المكلفين بالخمس نعم يمكن ان يظهر الثمرة في عدم
اعطاء كل النصف لغير اليتيم مع وجوده او ان يلتزم بان المراد بالمساكين خصوص البالغين هذا مع ان الاية محض المشافهين ولا ريب في اختصاص الخمس فيه من
صلى الله الاية بما كان يجمع عند النبي او يقال ان المراد بالموصول هو ما غنمه جميع المخاطبين لا كل مخاطب ولا يبعد التزام وجوب تقسيم مجموع الخمس الحاصل عند النبي
والامام صلوات الله عليهما وآلهما على جميع الاصناف بل الاشخاص بل لا ريب في وجوبه بناء على ارادة ما غنمه مجموع المخاطبين لا كل واحد منهم نظرا الى ان حكمه
الخمس رفع حاجتهم بل وكذلك الغنيمة اذا وصل اليه مجموع خمس الاموال الذي هو نظير خمس الغنيمة الحاصلة في يد النبي فيجب عليه التقسيم على الاصناف
بل الاشخاص عندهم واين هذا من وجوب تقسيم كل خمس من كل مكلف على الطوائف والظاهر ان التقسيم في الزكوة ايضا كذلك ويدل على ما ذكرنا في المقامين مرسلة
حماد بن عيسى الطويلة وبهذا ايضا يجاب عن الاخبار الواردة في تقسيم الخمس ستة اسهم فان اكثرها بين وارد في تفسير الاية وبين ظاهر في تقسيم النبي والامام

مسئلة الظاهر اعتبار الفقر في اليتيم كما هو المشهور ويدل عليه ما يستفاد من جميع الاغتنامات اذا حصل لهم
صلوات الله عليهم الاصل الخمس من جميع الاغتنامات اذا حصل لهم ... كما هو المشهور ويدل عليه ما يستفاد
من النصوص من ان شرع الخمس لخلة ويدل على خصوصه ما تقدم من بعض فقرات المرسلة الطويلة لحماد ان الله جعل للفقراء فانه رسول الله ما اغنام عن
صدقات الناس ونحوها ما تقدم من رواية ابن طاوس الامرة بدفع الخمس الى ضعفاء اهل البيت مضافا الى ما يستفاد من المرسلة وغيرها من ان الخمس عوض
الزكوة فهو مستحق الزكوة لولا الهاشمية وما يستفاد منها ومن غيرها ايضا من ان الامام يعطي اهل الخمس بقدر ما يستغنون به لسنتهم والمفروض ان اليتيم
الغني عنده ذلك فدلت على اختصاصه عن ايس لذلك وكيف كان فلا ريب في ضعف ما عن الشيخ والحلي من عدم اعتبار الفقر فيه لاجل مقابلته بالفقر في الاية ونحوه
ما لا يخفى سيما بملاحظة اية الزكوة ومن بعض ما ذكرنا يظهر ان حكم ابن السبيل هنا كما في الخمس لاولة البدلية المستفادة من النصوص والفتاوى الدالة على الاتحاد
في الحكم والمورد الا في الهاشمية فيستحق هنا وعدمها هناك نعم ينتقض في الحاجة العدالة عند من اعتبرها هناك ولا عند من لا يعتبرها فهذا ايضا احد الادلة
عليه حيث ان القول باشتراطها هنا غير معروف القائل واما عدم وجوب النفقة على المعطي فلا يخفى اعتباره هنا ايضا لاجل ما ذكر ولاجل شمول التعليلات الوار
هنا اذا قلنا بان وجوب الانفاق عليه لا يخرجه عن الفقر واما على ما اخترناه من ان وجوب الانفاق مع قيام المنفق به على الوجه اللائق يوجب الغنى فلا اشكال وبالجملة
فالمختار ما تقدم من التفصيل في الزكوة **مسئلة** اذا كان الامام حاضرا مبسوط اليد فلا اشكال في عدم سقوط الخمس بل هو من الضروريات وبالجملة
وان كان حاضرا غير مبسوط اليد كان في زمن حيوة الائمة او العيبة الصغرى او غائبا كهذا الزمان عجل الله تعالى فرجه فالاقوى ايضا عدم سقوطه وهو المعروف بين
الاصحاب رضوان الله عليهم ويدل عليه مضافا الى اصالة عدم السقوط وعدم حصول المسقط من الله عز وجل ومن الائمة صلوات الله عليهم اطلاق ادلة الخمس
من الكتاب والسنة ودعوى اختصاص خطاب الكتاب بالمشافهين ولا اجماع على الاشتراك واحتمال الاختلاف في الشرائط كما عن صاحب الذخيرة منقوض
بما يندفع به هذه الدعوى بالنسبة الى كل حكم يستفاد من خطابات الكتاب والسنة المختصة وضعا او ارادة بالمشافهين دون غيرهم من الحاضرين في ذلك الزمان
بل في ذلك المجلس فضلا عن الغائبين ويكفي في عموم الحكم في هذه الاية للغائبين استشهاد الائمة بها كما تقدم من الاخبار المستفيضة مع ان قضية هذا
الدعوى عدم ثبوت الخمس في زمان الغيبة لا سقوطه بابراء اهله هذا مع ما عرفت من الاخبار المتقدمة في امر الخمس الدالة على مداقة الائمة فيه مثل قول الصا
لا احل لاحد منكم ان يشتري من الخمس شيئا ... ومثل قول الحجة عجل الله فرجه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين على من اكل من مالنا درهما ومثل قول ابي جعفر
في جواب ابي بصير حيث سئله عن ايسر ما يدخل به العبد النار قال من اكل من مال اليتيم درهما ونحن اليتيم ونحو ذلك مضافا الى ما دل على الامر بدفع الخمس
اليهم ومطالبته والانكار من تحليله والتكبير على من يستحله منهم مثل قوله في رواية الحلبي المتقدمة في مسئلة الغنيمة بدون الامام في الرجل من اصحابنا
يكون معهم في لوائهم فيصيب غنيمة قال يؤدي خمسا ويطيب له ومثل مكاتبة ابن مهزيار الطويلة فمن كان عنده شيء من ذلك فليتعمد لايصاله ولو بعد
حين فان نية المؤمن خير من عمله ومثل قول الرضا صلوات الله عليه لمن تاب من تجار فارس يستحلونه من الخمس ما احل هذا تمحضونا المودة بالسنتكم وتزوون
حقا الذي جعله الله لنا لا نجعلكم في حل ومثل قول ابي جعفر الثاني لصالح بن محمد بن سهل حيث جاء يستحله من عشرة الاف درهم انفقها من مال الامام

احلهم يثبت على اموال الخمس ... وما كان لهم ومساكينهم وابناء سبيلهم فيأخذه هاشمي ... ثم يقول اجعلني في حل اتراه ظن اني اقول لا افعل والله ليسئلنهم الله
يوم القيمة عن ذلك سؤالا حثيثا ومثل ما عن علي بن راشد في المكاتبة في ارباح المكاسب القيام بخصوص الخمس من مواليه ومثل ما ورد من الامر بتصدق خمس
المال المختلط ومطالبة امير المؤمنين للحميري لك مما تقدم في تضاعيف المسائل سيما مسئلة ارباح المكاسب من جميع ذلك تظهر مطلق ملحمة اشخاص
المنبئة عن بعض محلها قدس الله اسرارهم من القول بسقوط الخمس مطلقا في زمان الغيبة وبعد على هذا سلار فيما حكي عنه وهو المحكي عن صاحب الذخيرة
وحكاه في الحدائق عن شيخه عبد الله بن صالح البحراني وقال انه مشهور الان بين جملة من المعاصرين ولا سيما انه يكون مرادهم بالغيبة ما يعم زمان تصلب
بعض منهما استدلالهم باخبار التحليل الدالة على الاباحة في زمانهم مثل ما تقدم من تحليل رسول الله وامير المؤمنين وآلهما الطاهرين وكذا سائر الائمة وقد
توهم الاخبار الدالة بظاهرها على التحليل في مسئلة ارباح المكاسب وتقدم الجواب عنها ايضا بمنع دلالة اكثرها لو امكان الحمل في كلها او جلها على المتعة
مثل نهوض لجنابة الاخمار بوكلائهم لو صح خاصة مثل عشرة السائل وكثرة وعدوا الظلم عليهم من المخالفين كما يدل عليه قوله ما انصفنا كم ان كلفنا كم
ذلك اليوم او على ارادة خصوص المناكح او هي مع المتاجر اعني مواليد وتجارتهم من اموال المخالفين التي تعلق الخمس بعينها الذي انتقل الى الشيعة من ايدي
المخالفين او غير ذلك مما تقدم سابقا ونقول هنا ان جميع ما دل على تحليل الخمس ظاهر في ارادة خمس غنائم دار الحرب او على ان العفو انما هو من جهتهم
المتعلق بما ينفقون على انفسهم وعلى عيالهم بناء على ان ما هو ظاهر بعض تلك الاخبار وغيرها من تعلق الخمس بجميع المسمى
من مثل قوله من ان الخياط يخيط ثوبا بخمسة دوانيق ... رواية ابن طاوس المتقدمة ولقد يسر الله على المؤمنين ارزاقهم بخمسة دراهم جعلوا
لربهم واحدا واكلوا اربعة وما ورد من ان الله جعل خمس الدنيا مهر فاطمة صلوات الله عليها وما تقدم من ان كل شيء في الدنيا فان لهم نصيبا فيه لا نه
الشايع وجدان المقصود منهم كما يظهر من تعليلهم التحليل بطيب المولد الى غير ذلك من الامارات الدالة على ارادة خصوص هذا
القسم من لفظ الخمس نعم ما دل على تحليل الشيعة خمس الافادات مثل قوله هي الافادة يوما بيوم الا ان ابي جعل شيعتنا في حل منه ليزكوا ونحو ذلك
ولا يخفى انه مع ما ذكرنا من قابلية الحمل معارضة باكثر منها مما تقدم في التشديد في امر الخمس والنكير على من يستحله منهم وقد ينزلوا القول المذكور في الضعف
الحكم بسقوط حصة الامام في مثل هذا الزمان كما ذهب اليه صاحب المدارك وحكي عن المحدث الكاشاني بل هذا القول اضعف من سابقه نظرا الى
ظاهر اخبار التحليل سيما المعللة منها بطيب الولادة لتعين الحاصل الا بتمام الخمس سيما المسبوق منها بالاستحلال هو تحليل مطلق الخمس فاما ان
يعمل بظاهرها او يطرح او يؤول كذلك ودعوى انصراف تحليل المحلل الى ما يتصرف عن ظاهره اذ لم يكن للمحلل سلطنة على حق الغير وليس هنا كذلك
للامام الولاية على الزكوة ونحوها من بيت المال على ما ورد من انه لو رايت صاحب هذا الامر يعطي ما في بيت المال رجلا واحدا فلا يدخل في قلبك شيء فانه انما
يعمل بامر الله فكيف بمال الخمس الذي جعله الله لبني هاشم كراما لهم وتطهيرا على ما يستفاد من الاخبار مثل ما ورد ان خمس الدنيا مهر فاطمة صلوات الله عليها
وما ورد ان لنا الخمس ولنا الانفال ومثل ما ورد ان على كل امرء غنم او اكتسب الخمس لفاطمة ومن يليها من الحجج من ذريتها يضعونه حيث شاؤوا الى غير
ذلك مما لا يبعد بملاحظتها القول بان تمام الخمس للامام وان كان عليه بالتزامه او بالزام الله ان ينفق على قبيله مقدار الكفاف لكن الظاهر ان هذا
خلاف الاجماع بل صريح الاية وبعض الاخبار مثل رواية الثمالي المتقدمة في حل المناكح وقول ابي جعفر ان الله جعل لنا سهاما ثلثة في جميع الفيء
وان قال بعده فنحن اصحاب الخمس والفيء وقد حرمنا على جميع الناس ما خلا شيعتنا حيث انه ظاهر في تحليل السهام الثلثة الا انه كسائر الاخبار
الذي يأتي عنها الاختصاص في الكل يريد بها الولاية عليه في البذل والحرمان والتحليل والمطالبة لا الملكية الحقيقية وكيف كان فلا دليل على
حل حق الامام خاصة بل اخبار التحليل يعمل بها كالواردة في المناكح والارضين والمتاجر فيعمل بها بالنسبة الى حصة السادات وما يطرح منها
او يؤول فهو كذلك بالنسبة الى حصة الامام هو اضعف من هذين القولين ما اختاره صاحب الحدائق من وجوب نقل الخمس كلا حال وجودهم او الى
وكلائهم فيما يبيحون لتشخص كما في رواية ابي سيار ورواية علباء الاسدي وبما ياخذون وينفقون منه على قبيلهم قدر الكفاية واما حال الغيبة عجل
الله فرجه فيجب صرف حصة الاصناف اليهم واما حصة الامام فالظاهر تحليله للتوقيع المتقدم عن صاحب الزمان تعجيل الفداه في تو
واما الخمس فقد ابيح لشيعتنا الى ان يظهر امرنا لتطيب ولادتهم وحاصل هذا القول ان امر الخمس راجع في كل زمان الى الحجة في ذلك الزمان ويضعفه
ان اكثر اخبار التحليل عام لجميع الشيعة كما لا يخفى على من راجعها فالتحليل المستفاد من تلك الاخبار حكم عام لجميع ازمنة قصور ايديهم العالية
صلوات الله عليهم مع ان ظاهر التوقيع عام في حصة الاصناف ايضا في كل الشيعة وقد اولها المحدث المذكور بان المراد واما حقنا من الخمس
زاعما انه طريق جمع بينه وبين الاية والاخبار الدالة على استحقاق الاصناف لحصصهم وفيه مع انه لا بد من تخصيص الشيعة بمن في زمان
امامته انه كيف يمكن الحكم بسقوط الفريضة الضرورية بمثل هذا التوقيع معارضه بتوقيع اخر تقدم ذكره وثالث امر بدفع الخمس الى الغريم
وان زعم المحدث المذكور عدم دلالتهما على الثبوت مع ان الجميع لا يحتاج الى صرف الخمس الموضوع للمجموع الى بعضه بل اما ان يحمل على الطلاق
واما ان يراد بها ما ذكرنا من الفرد المعهود المتعارف في الدولة الاموية والعباسية من الغنائم الواقعة بيد الشيعة من المخالفين المانعين

الحرب ويظهر مما ذكرنا ضعف ما يحكى عن صاحب المعالم في كتاب منتقى الجمان من سقوط خمس المكاسب نظرا الى ان المستفاد من الاخبار اختصاصه بالامام
مثل ما ورد من ان على كل امرئ غنم او اكتسب الخمس مما اصاب لفاطمة صلوات الله عليها ومثل ما تقدم من رواية الحرث بن المغيرة النصري من قوله ان لنا اموالا
وتجارات نعلم ان حقك فيها ثابت ويحوزلك مما تقدم ان المراد تخصيص الحق به باعتبار وجوب فعل البر وولاية بذله ومنعه وتحليله ومطالبه ولذا
ورد نظير ذلك فيما لا يقول القائل باختصاصه بالامام وما ابعد ما بين هذه الاقوال والقول بعدم تحليل شيء بالكلية حتى المناكح في زمان الغيبة
المستحقين ضعيف كما هو محكي عن الاسكافي وظاهر الحلبي بل تقدم عن الرضي ما بين هذه الاقوال والقول بعدم تحليل شيء بالكلية حتى المناكح في زمان
الغيبة المستحقين نسبته الى الجماعة ويرجع اليه ما عن المجلسي من حمل اخبار التحليل على جواز التصرف في المال الذي تعلق بعينه الخمس قبل اخراجه منه بان
يضمنه في الذمة ويتصرف في المال وهذا وان كان بعيدا عن ظواهر تلك الاخبار الا ان غاية ما يمكن الاجتزاء عليه فيما عدا الانفال وخصوص المناكح
والمتاجر هو هذا المقدار من التحليل لا ازيد لان وجوب الخمس من الضروريات والخمس بنفسه من اهم الفرائض لانه اولى بالانقياد له من الزكوة التي هي
من اول الصلوة التي هو عمود الدين بها مع انها معونة غير السادات فكيف بما هو معونة الامام وقبيله والمجعول لهم عوضا عن الصدقات ليستغنوا به عنها بل هي اولى
اجر للسادة فالقول بسقوط شيء منه جواز عطيته سيما مع ملاحظة ما مر ان للمسئلة من الموضوعات حيث ان الشك في تحقق الابراء من صاحب الحق فالتعويل فيها على اخبار
الاحاد مشكل سيما مع المعارضة واشتباه الدلالة وتمام الكلام وقد صرح في المعتبر بان الحكم اما حصته الامام في زمان الغيبة كما ذكره بعض اصحابنا فلاط به
الكلام في مصرفه فالذي يقتضيه العمومات وجوب صرف حصة الاصناف اليهم ان قلنا بوجوب ضمها الى الامام عند الحضور لانه شرط اختياري فمع عدم التمكن
عن دفعه اليه يبقى العمومات سليمة ومن هنا يظهر انه لا يجب ضمها الى الفقيه وان قلنا بنيابته عنه في الامور العامة الا ان ذلك من الولايات الخاصة مثل الولاية
على الاولاد او على ما هو وصي فيه مع ان هذا الوجوب بناء على ثبوت النيابة على وجه العموم كما يظهر من كلامهم من الحصة المختصة به وكيف كان فالقول بوجوب عزله
والايصاء به عند ظن الموت كما عن المفيد وجعله اوضح من سائر الاقوال غير واضح بناء على عدم تملك الامام للكل غاية الامر وجوب دفع الكل اليه حال الحضور
ليتولى البسط حيث ما يراه لما تقدم في مرسلة حماد الطويلة فعزل حصة السادات منع للحق عن اهله ويؤيده ما تقدم من رواية ابن طاوس في وصية النبي وقوله من
لم يقدر على ذلك يعني دفع الخمس الى الامام فليدفع الى الضعفاء من اهل بيته هذا مضافا الى ما علم من ان حكمة وضع الخمس استغنائهم غالبا الى الخمس والزكوة وكيف
كان فمنع حصة الاصناف عنهم في زمان الغيبة مما نقطع بعدم جوازه مع ان الايصاء واحدا بعد واحد في مثل زماننا معرض للتلف بل موجب قطعي وكانهم كما قيل لو
ذلك على او قلتهم المملوة بالعلماء والصلحاء الاتقياء وطول الغيبة او ان زمان الغيبة كله على ذلك المنوال ولم يعلموا بتبدل الحال وتقلب الاحوال بما
يضيق من نثره المجال وما ذكر ظهر ضعف القول بوجوب دفنه لان الارض تظهر كنوزها للقائم عجل الله فرجه مع ان هذا القول مجهول القائل ويظهر من ضعف القولين
القول بالتخيير بين الوصاية والدفن وكيف كان فجعل حصة الاصناف عنهم قول مرغوب عنه ولذا اعرض عنه المتأخرون بل لا يبعد عدم الخلاف فيه بناء على ما احتمل من ارادة
خصوص حصة الامام بما حكموا بوجوب حفظه بالايصال والدفن وعن السرائر نسبته قول المشهور الى جميع محققي اصحابنا ومحصليهم ثم ان هذا كله في حصة الاصناف
وحاصل الاقوال فيها خمسة السقوط والثبوت مع وجوب الصرف والايصاء به او دفنه او التخيير بينهما ويحكى عن ظاهر بعض الكتب القول بالاستحباب واما حصة الامام
عجل الله فرجه فقد عرفت ضعف القول بسقوطها فالكلام فيها على فرض ثبوتها فنقول الذي تقتضيه القاعدة هو وجوب حفظه له لانه مال غائب وجهالة الفداء
ولذا ذهب اليه جمهور اصحابنا على ما في المعتبر وعن المنتهى وعن السرائر انه الذي يقتضيه اصول الدين واصول المذهب وادلة العقول وادلة الاحتياط واليه يذهب
وعليه يعول جميع محققي اصحابنا المصنفين المحصلين الباحثين عن مآخذ الشريعة وجهابذة الادلة ونقاد الاثار فان جميعهم يذكرون في باب الانفال هذه
المقالة ويعتمدون على القول الاخير الذي ارتضيناه بغير خلاف انتهى الا ان الذي يقتضيه التامل في احوال الامام وفي احوال ضعفاء شيعته في هذا الزمان ثم
في ملاحظة حاله بالنسبة اليهم هو القطع برضاه بصرف حصته فيهم ودفع اضطرارهم بها وفيما يحتاجون اليه من الامور العامة والخاصة فالشك في هذا ليس الا من
جهة عدم اعطاء التامل حقه في احوال الطرفين او في النسبة مضافا الى الاحسان محض ما على المحسنين من سبيل وان لم نعلم رضاه بالخصوص مضافا الى ان الظان المتاط
فيما ورد من الامر بالتصدق بمجهول المالك هو تعذر الايصال الى مالكه لا لاجل الجهل فالجهل لا مدخل له في اصل الحكم وانما هو سبب للعلة فاذا حصل
التعذر من وجه اخر مع العلم بالشخص وتعينه جاء الحكم ايضا مضافا الى عموم ما دل على انه من لم يقدر على ان يصلنا فليصل فقراء شيعتنا وخصوص ما مر من رواية
ابن طاوس في وصية النبي مضافا الى ما يشعر به ما دل على وجوب صرف نذر هدي البيت في زواره معللا بان الكعبة غني عن ذلك وما جاء في صرف الوصية التي
مصرفها في وجوه البر وكذا الوقف الذي اريد به مضافا الى ما مر من رواية الطبري عن الرضا من ان الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالاتنا وعلى موالينا وما نبذله ونشتري
به من اعراضنا ممن نخاف سطوته فصرف حصته في ايام غيبته في حوائج ذريته وشيعته لا يخرج عن حد المصارف المذكورة في الرواية مضافا الى ما يشعر به مرسلة
حماد الطويلة المتقدمة ومرفوعة احمد بن محمد من ان عليه تمام ما نقص وله ما زاد من مقدار استغنائه الاصناف بعد الكفاف فيجوز صرف حصته
من الخمس او مال اخر مما يقع بايدينا من امواله في الذرية الطاهرة المحتاجين لان سد خلتهم كان احد المصارف لامواله بل كان من اهمها وقد استدل جماعة
بهاتين المرسلتين على وجوب دفع حصته في هذا الزمان الى الاصناف من باب التتمة لان عليه تمام ما نقص كما في المرسلتين قالوا وما وجب لحق الله تعالى لا يسقط

بغيبته من يلزمه ذلك بل عن المنتهى ان الحاكم يباشره لانه نوع من الحكم على الغائب وفيه نظر اما اولا فلما عرفت من منع دلالة المرسلتين على وجوب الاتمام
مطلقا اذا وصل بيده جميع الخمس والا فلو فرضنا انه لم يصل اليه الا قليل منه لم يجب عليه الاتمام فمفاد الروايتين بيان سيرة الامام في تقسيم الاخماس والزكوة
الا انه اجبت اليه ولذا صرح بمثل ذلك في الزكوة ايضا ففي مرسلة حماد ان نقص من ذلك شيء ولم يكتفوا به عن الاصناف الثمانية اهل الزكوة كان على
الوالي ان يمونهم من عنده ولا نلتزم ذلك وجوب اعطاء الزكوة من ماله اذا اعوزهم مع ان هؤلاء المستدلين يقولون بلزوم الدفع الى الساعة نحلته واما ثانيا
فلان الدلالة في المرسلتين الا على الوجوب حال الحضور ولعل ذلك من احكام الرياسة والولاية والسلطنة الظاهرة لا من احكام الامامة والحجية او يكون ذلك
من باب صلة الاقارب الساقطة عند المفارقة بعد المشقة ككثير مما يجب علينا بالنسبة اليه وعليه بالنسبة الينا واما ثالثا فلعدم دلالة الرواية على وجوب
الاتمام من هذا المال بالخصوص فلعل للاتفاق على اهل الخمس وعلى اهل الزكوة عند حاجتهم مالا اخر خاصا لا نعلمه وهذا المال له مصرف اخر والحاصل ان اثبات
وجوب الصرف في الاصناف من باب التتمة كما ذهب اليه جماعة بل نسب في الروضة الى المشهور بين المتأخرين تمسكا بالروايتين محل نظر سيما اذا وجد مصرف اهم من ذلك
بمراتب بحيث نعلم مع قطع النظر عن الروايتين ان الامام لا يرضى لا بصرفه في هذا الاهم فيدفع هذا القطع بالروايتين في غاية الاشكال فان المسئلة من الموضوع
وحل مال المرء المسلم مشروط بطيب نفسه نعم لو قلنا ان للمالك والمجتهد ولاية على هذا المال كما في مجهول المالك ومال اليتيم والغائب واللقطة لم يجب
ملاحظة الاهم والاصلح لعدم الدليل على اصل الاحسان لكن الظاهر عدم ثبوت الولاية بل الحكم تابع للاذن ولا اقل من الاهتمام ثم ان مقتضى ما ذكرنا جواز صرف
المالك لها بنفسه بعد علمه برضا الامام من الامارات التي ذكرناها فان حصول العلم منها بالرضا لا يختص بالمجتهد وبعد اعلام المجتهد له وذلك ان جوزنا
تقليد الغير فيما نحن فيه نعم له ان يلتمس من اوكل الامر الى المجتهد ان يتبع كما في كل مال غائب فيتبع بما يرجى من الدفع او الضبط الا ان يعلم المقلد بعد رضا
الامام بالضبط فليس له الدفع لعدم حصول البراءة من الخمس قبل صرفها عن المالك اذا كان الصرف واجبا والعزل غير كاف وربما امكن القول بوجوب الدفع الى
المجتهد نظرا الى عموم نيابته وكونه حجة الامام على الرعية وامينا عنه وخليفة له كما استفيد ذلك كله من الاخبار لكن لا اختصاص ان ظاهر تلك الادلة ولاية الفقيه
عن الامام على الامور العامة لا مثل خصوص امواله واولاده مثلا نعم يمكن الحكم بالوجوب نظرا الى احتمال مدخلية خصوص الدافع في رضا الامام حيث ان
للفقيه اعرف بمواقعها بنوع وان فرضنا ان شخصا لو اصله لتساوى بصيرتهما او بصيرة المقلد هذا كله على ما اخترنا من جواز الصرف من باب شاهد الحال
واما بناء على قول الجماعة من وجوب الدفع من جهة وجوب نقل المعوزين عليه فالظاهر انه يجب ان يتولاه الحاكم لانه المتولي لكل حسبة عامة سيما مثل الانفاق
بل يصرف في المصالح كاشفة ما كانت الاهم فالاهم فيفرض المالك والمجتهد نفسه الامام وينظر الى المصالح التي احاط بها علمه بعد الفحص عن مواردها فايها
كانت اهم في نظره وجب صرفه فيها لانه المتيقن من الرضا الا ان هذا العبد قولا لاحد من اصحابنا لانهم بين مختص له بالاصناف الثلثة كاكثر القائلين
بالصرف وبين من شرك بينهم وبين غيرهم عن موالي العارفين كما صرح به ابن حمزة في الوسيلة واستظهر من كلام المفيد وارتضاه جملة من المعاصرين فالقول
بوجوب صرفه في مطلق المصالح خلاف للكل قلت قد عرفت اعتراف المفيد ومن تبعه قدس الله اسرارهم بعدم النص في المسئلة وعرفت ان العبرة عندنا في الصرف
برضاه المستفاد من شاهد الحال فيجب مراعاته ولا يجوز التخطي عنه وليس الحكم تعبديا **مسئلة** يجب دفع الخمس كلا الى الامام حال حضوره كما يستفاد من كثير
من النصوص والفتاوى بل عن المعتبر والمنتهى نسبته الى الشيخين وجماعة من علمائنا ويكفي فيه عدم تسلط المالك بنفسه على افراز النصف للامام اذ لا ولاية
له عليه ولا على احد من قبيله ثم ذكروا ان الامام يقسمه بين الطوائف بقدر الحاجة فالفاضل له وما اعوز فعليه الاتمام ولم يحتج بالمخالفة الا عن الحلي
حيث منع من كون الفاضل له لعدم الدليل على الحكم بملكيته نعم له ان يحفظ الفاضل لهم وكذا من وجوب تمام ما اعوز لعدم الدليل على وجوب نفقتهم
عليه وقد اطال في الاستدلال على ذلك وقد رده الطويل في رده مع عدم الفائدة في تحقيق هذه المسئلة ونحوها من وظائف الامام الذي هو المرجع في بيان
وظائف غيره نعم ربما يتفرع عليه جواز صرف حصته في قبيله للامام اذا لم يكفهم حصتهم وفيان الجواب غير موقوف على هذا القول كما سيجيء نعم لو ثبت فهو احد
طرق الجواز لان الظاهر اختصاص ما ذكره المشهور بقسمة جميع الخمس حتى يقصر نصيبهم من تمام الخمس على مقدار كفايتهم لا انه اذا لم يدفع من الخمس الا قليل
كما هو في هذا الزمان اذ الظاهر انهم ما قالوا انه يجب عليه صرف حصته اليهم من باب التتمة ولو قالوا ايضا لم يكن دليل على ذلك لان مستندهم في ذلك مرسلة
حماد الطويلة حيث قال فيها يقسم بينهم على الكفاف والسعة ما يستغنون به في سنتهم فان فضل عنهم شيء كان للوالي وان عجز ونقص عن استغنائهم كان
على الوالي ان ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به وانما صار اليه ان يمونهم لان له ما فضل عنهم ونحوها مرسلة احمد المتقدمة وفيها ان النصف لا خاصة وا
لليتامى والمساكين وابناء السبيل من آل محمد الذين لا تحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله مكان ذلك الخمس فهو يعطيهم على قدر كفايتهم فان فضل
منهم شيء فهو له وان نقص عنهم ولم يكفهم اتمه لهم من عنده كما صار له الفضل لزمه النقصان فان الظاهر منهما سيما من سياق المرسلة في فقرات ان هذا الحكم
مخصوص ببسط يد الامام ووجبايته جميع الصدقات والاخماس اليه وقد اشتملت على مثل ذلك في قسمة الصدقات ايضا بين فقراء الناس نعم يمكن ان يدعى
المستنبط منه هو وجوب الاتمام عليه من باب المواساة عند عدم تمامه واحتياج قبيله لعدم وفاء الموجود من حصتهم بمؤنتهم وان كان لاجل عدم دفع الناس
ما يجب عليهم ولعل ذلك بعيد ولو كان في المرسلتين دلالة على ان اتمام ما نقصهم كان من الخمس والظاهر عدمها لجواز ان يكون اتمامه من مال اخر اللهم الا ان

لا يبعد عنده ايضا تنقيح المناط بانه ملتزم او ملزم من الله بالاتمام من عنده فاذا لم يوجد له مال اخر غير نصفه من الخمس تمم الناقص منه كما هو مقتضى قوله ان الامام
وارث من لا وارث له ويعول من لا حيلة له وكيف كان فيأتي ان طريق الجواز مبني على هذا الحكم ولذا توقف فيه جماعة كما حكي مع قولهم فيما يأتي بجواز الصرف ثم ان كلام
المرسلين على جواز اعطاء الفقير هنا ازيد من مؤنة السنة كما عن الشهيد بل في كلام بعض مشايخنا المعاصرين انه لم احد منهم خلافا ولعله ناش مما تقدم عن المشهور من
تقسيم النصف عليهم على الكفاية على مذاق المرسلين وقد عرفت ان الظ من فتوى المش والمرسلين كون ذلك عند تقسيم الامام الجميع ما يحصل في يده من الخمس على
السادة فلعل الاقتصار على الاعطاء على الكفاية لئلا يحصل الاعواز ويدخل النقص على بعض المستحقين فيكون حيفا عليهم حيث يبقون محتاجين الى تمام الكفاية
ولذا قد صرح في المرسلة بتقسيم الزكوة كذلك مع انه قد مر جواز اعطاء الفقير من الزكوة فوق الكفاية من غير خلاف فيه يعرف فلا يدل على ان الحكم كذلك في كل خمس بعينه
المالك بنفسه هذا مع ان المرسلتين لا تزيدان على حكاية فعل الامام او مداومته او التزامه بذلك ولو سلم كون ذلك بالزام من الله فلعله لحصول الامام حيث
ان نسبة الفقراء اليه على السواء من حيث الرحمة والشفقة فيجب ان يكون تقسيمه للاخماس والزكوات وبيت المال على وجه البسط التام ويكون مؤنة السنة للفقراء
عنده كالوظيفة المستمرة للشخص في كل سنة من عنده بعينه فلا دليل على تعدي هذا الحكم الى غير الامام من الملاك الذين فرض امر نصف الخمس كالزكوة اليهم المعطون
من يهوون من المستحقين ويمنعون من يكرهون اعطائه فكما انه لا حجر عليهم في تخصيص الاشخاص في الاعطاء والمنع فلا حجر عليهم في مقدار المعطى وان لزم منه حرمان
جماعة اخرى ما لم يصل الى حد الاجحاف بالنسبة الى البعض فيمنع حقه في الزكوة كما لو جمع اهل بلد جميع زكواتهم واعطوه رجلا واحدا يكفيه عشر معشارها
لمؤنة عمره مع موت باقي الفقراء من الجوع وبالجملة فاجراء ما في المرسلتين بملاحظة اتحاد حكم الخمس فيها مع حكم الزكوة بالنسبة الى احاد الملاك المعطين مشكل
جدا ولذا صرح سيد مشايخنا في المناهل بقوة جواز الاعطاء فوق الكفاية الا ان الاحوط ما ذكره

فصل في الأنفال

الانفال جمع نفل بالسكون والتحريك وهو الزيادة ومنه قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة اي زيادة على ما سئله ويسمى الغنيمة لكونها من المزيدات للمسلمين بالنسبة الى غيرهم من الامم والمراد هنا ما
يختص بالنبي زيادة على غيره تفضلا من الله وهو بعده للامام وهي امور منها الارض التي ملكت من الكفار من غير قتال سواء انجلوا عنها او مكنوا المسلمين منها وهم فيها
كالبحرين والظاهر انه لا خلاف في كون ذلك من الانفال ويدل عليه الاخبار مثل حسنة ابن ابي عمير عن حفص بن البختري عن ابي عبد الله قال الانفال ما لم يوجف عليه بخيل
ولا ركاب او قوم صالحوا او اعطوا بايديهم وكل ارض خربة وبطون الاودية فهو لرسول الله وهو للامام بعده يضعه حيث شاء وفي حسنة ابن مسلم بابن هاشم
ما كان من ارض لم يكن فيها هراقة دم او قوم صولحوا واعطوا ما بايديهم وما كان من ارض خربة او بطون اودية وفي رواية سماعة ان منها البحرين لم يوجف عليه بخيل ولا
ركاب لا ان المذكور في كتاب الاحياء ان البحرين اسلم اهلها طوعا كالمدينة المشرفة فارضها لاهلها وقد صرح في الروضة بالاول في الخمس وبالثاني في احياء
الاموات فلعله غفلة الى غير ذلك من الاخبار منها مرسلة حماد الطويلة وفيها والانفال كل ارض خربة قد باد اهلها وكل ارض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب
ولكن صالحوا صلحا واعطوا ما بايديهم على غير قتال وله رؤس الجبال وبطون الاودية والاجام وكل ارض ميتة لا رب لها وله صوافي الملوك ما كان في ايديهم من غير
وجه الغصب لان الغصب كله مردود وهو وارث من لا وارث له ويعول من لا حيلة له وظاهر موثقة سماعة وحسنة ابن ابي عمير وغيرهما كل ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب
في الانفال وان لم يكن ارضا وهو صريح صحيحة بن وهب الاتية في الغنيمة ونسبه بعض المتأخرين الى الاصحاب ومنها الارض الموات سواء لم يجر عليها ملك كالمفاوز
او ملك وباد اهلها والظاهر انه مما لا خلاف فيه وعن الخلاف والغنية الاجماع على ان الموات للامام ونحوهما عن جامع المقاصد وعن التنقيح نسبته الى اصحابنا وعن
المسالك انه موضع وفاق وفي الرياض انه لا خلاف فيه بيننا وقريب منه في الكفاية كما صرح بجمال الملة والدين في حاشية الروضة مستدلا على ذلك بما سبق من الاجماع
من التذكرة على الملك بغير الاحياء ويدل عليه الاخبار المتقدمة وعن ظاهر التمهيد بكون الارض الميتة المملوكة مما باد اهلها الظ انه للاحتراز عما له مالك معروف
فانه لو ماتت وان نعم لو كان ملكه له بالاحياء فماتت ففي زوال ملكه عنه ورجوعه الى ملك الامام كما كان قبل الاحياء قولان في باب احياء الموات ولو مات عامر المفتوحة
عنوة فالظاهر كالملك الخاص المملوك بالتوافق في عدم صيرورتها للامام كما عن الرياض التصريح به مستفيدا من السرائر نفي الخلاف فيه فاطلاق ان الموات له محمول
على الموات بالاصل او بالعارض مع بود اهلها او معروفيتهم اذا كان الملك بالاحياء على احد القولين ولا يزول ملك الامام ثمنه بالاحياء بدون اذنه مثل ما يجيبه
الكفار والمخالفون نعم ما احياه الكفار من الموات واخذت منهم عنوة لان احياءهم لها كان قبل تشريع حكم الانفال ولو فرض احياؤهم لشيء من الموات بعد ذلك
فغنمه المسلمون ففي ملكهم اشكال من عموم ادلة اختصاص الامام بالموات ومن عموم ان العامر من المفتوحة عنوة للمسلمين نعم لو قلنا بثبوت الاذن من الامام
لاحياء الكفار ايضا ملكوه بالاحياء فيملكها المسلمون بالاغتنام وهو الظ من عموم قوله من احيى ارضا وان كان في بعض الاخبار ما يخالفه ثم انه قد يشكل
الفرق بين الموات التي باد اهلها وبين مال من لا وارث له فان المناط ان كان هو معروفية المالك انتفى في الثاني دون الاول ففيه انه تقييد لا يرتفع شيء من
ادلتهما وان كان هو العلم بانقطاع الوارث في الثاني دون الاول فهو ايضا كذلك مع ان العلم مشكل في الثاني والفحص لابد منه في المقامين وبالجملة فالفرق
بين الموات التي باد اهلها والمحياة التي باد اهلها حيث ان الظ كون الثاني مع الاطمينان بعدم الوارث داخلا في مال من لا وارث له الذي حكمه الصرف في الفقراء
ومع عدمه داخلا في مجهول المالك الذي مصرفه للفقراء ايضا وتفصيل الكلام ان الموات التي لا مالك لها كالمفاوز فلا اشكال في كونها من الانفال
فانها المتيقن من مورد النصوص ومعاقد الاجماعات واما التي لها مالك معروف شخص فان كان ملكه لها لا بالاحياء ففي باب احياء الموات فيها قولان

في الانفال

وان ملكه بالاحياء فالظ عدم خروجها عن ملك مالكها وعن التذكرة الاجماع عليه نعم ظاهر اطلاق الفتاوى ومعاقد الاجماع قد يوهمه الا انه مدفوع بتقييد الموات
في بعض الاخبار بكونها باد اهلها وفي بعضها بكونها لا رب لها نعم قد اطلقت الموات في كثير من الاخبار ويجيء هنا ما قطع به بعضهم لكنها والظ انه من الانفال لكن
الاشكال في انه مال من لا وارث له او داخل في الموات ويظهر الثمرة عند تخصيص الاول بفقراء بلد الميت او مطلق الفقراء او خصوص السادة كما احتمله في الرياض
في الميراث المذكور وما يعلم بقائه ولا يتمكن من معرفته بشخصه ومقتضى اطلاق الفتاوى ومعاقد الاجماع كونها من الانفال الا ان تقييد الموات في اخبار الانفال
تارة بما باد اهلها واخرى التي لا رب لها يوجب خروج ذلك لان يراد بالرب المالك المعروف وح فيقع التعارض بين ادلة مجهول المالك وادلة الموات
الا انه لا اضافة فيضاف الى ادلة الطرفين الى غير المقام وعلى فرض الانصراف ففي الترجيح تامل ولا يترك الاحتياط ثم ان ظاهر كثير من الاخبار كون مطلق الارض
التي باد اهلها من الانفال حتى لو كانت محياة الا انها قيدت في غير واحد من الاخبار بما باد اهلها وخربت فالظاهر حمل المطلق على المقيد لان المقام مقام التحديد
بل لا يتوهم عدم المنافات فالارض المذكورة داخلة في مال من لا وارث له ان ثبت عدم الوارث لاربابها والا فمجهول المالك وايضا فقد ورد في غير واحد من
الروايات ان الارض التي لا رب لها من الانفال وظاهره يشمل ما كانت محياة من غير احياء قابلة للانتفاع اما لكثرة ورود الامطار او لمد الماء من البحر اليها كما في
شط البصرة ونحوها سواحل بعض البحار ويؤيده عموم ما دل على ان الارض كلها للامام والحاصل ان اخبار الارضين المختصة بالامام قد اطلق في بعضها ان الموات
كلها للامام وفي اخرى ان له كل ارض لا رب لها وفي ثالث كل ارض باد اهلها وفي رابع كل ارض ميتة او خربة باد اهلها وفي خامس كل ارض ميتة لا رب لها وفي سادس
ان الارض كلها للامام والظ ان اصحابنا قيدوا اطلاق السادس بما عدا الثلثة الاول ثم الاطلاق كل منها بواحد من الرابع والخامس وسيجيء ذكر جميع الاخبار ثم كما
نشير ومنها رؤس الجبال وبطون الاودية والاجام ولا خلاف ظاهرا في كونها من الانفال في الجملة ويدل عليه مضافا الى مرسلة حماد المتقدمة ما عن العياشي
بسنده الى داود بن فرقد عن ابي عبد الله في حديث قال قلت وما الانفال قال بطون الاودية ورؤس الجبال والاجام والمعادن وكل ارض لم يوجف عليها
بخيل ولا ركاب وكل ارض ميتة قد جلا اهلها وقطائع الملوك وبسنده ايضا عن ابي بصير عن ابي جعفر قال لنا الانفال قلت وما الانفال قال منها المعادن
والاجام وكل ارض لا رب لها وكل ارض باد اهلها فهو لنا وفي مرفوعة احمد بن محمد ورواية ابن مسلم الاقتصار على بطون الاودية ورؤس الجبال ولا
يبعد عدم القول بالفصل بين الثلثة وهل هي مختصة بالامام ولو كانت من الارض المملوكة لغير الامام من مالك خاص او عام كالمفتوحة عنوة مقتضى
اطلاق النصوص واكثر الفتاوى ذلك مضافا الى انه مقتضى جعل هذه الثلثة او بعضها في الاخبار قسيما للارض المختصة به اذ لو اختصت بالموات منها في
ارض الامام لم يكن وجه لعدها من الانفال بل هي ح في كل ارض تابعة لها خلافا في رؤس الجبال للمحكي عن المعتبر والسرائر والمدارك وفي بقية القول الى
المعتبر نظر ولعله لعدم نهوض الاخبار لاثبات حكم مخالف للاصل وفيه بعد الغض عن منع مخالفته للاصل ان الاخبار ما هي قاصرة ولو بمعونة اطلاق
فتوى الاصحاب كما نسب اليهم في المدارك كما عن الذخيرة وحمله على ما في الارض المختصة به بناء في جعله قسيما مستقلا وخلافا في الاخيرين لما ذكر وتوقف في
الاخير منهما الفاضلان في المنتهى والمعتبر ثم ان الثمرة في رؤس الجبال وبطون الاودية قليلة لكونهما غالبا مواتا والاجام جمع اجمة بالتحريك كقصبة
وقصب على جمع كقصب او الاجام جمع اجم جمع الاجمة كما في الروضة الارض المملوة قصبا او نحوه كما في الروضة وفي حاشيتها للمدقق الخوانساري
انه المعروف في معناها وفي القاموس انها الشجر الكثير الملتف وكانه سقط منه لفظ ذات انتهى وكيف كان فالمراد ان الارض المستاجمة نفسها بما فيها
من الانفال نظير رؤس الجبال وبطون الاودية لا نفس القصب والشجر وان كان ذلك مما يدل عليه ظاهر لفظ القاموس كالمحكي عن المصباح المنير
وكيف كان فالاقوى ان الارض المستاجمة للامام كالموات او هي منها فاذا وقعت في ملك مالك لم يملكها بل ملكها الامام نعم لو استوجبت شيء
من الارض المملوكة لشخص خاص او مطلق المسلمين فالاقوى عدم صيرورته للامام بل هو نظير ما لو ماتت بغير الاستيجام فانه قد مر انها لا تخرج عن
ملك مالكها بالموت الا اذا كان ملكها بالاحياء على قول لا يبعد عدم خروجها عن الملك اذا كان موتها بالاستيجام ولو على ذلك القول اذ لا يبعد انحصار القائل
بكون الموت مخرجا عن ملك المحيي بما كان على وجه لا ينتفع به لا مثل الاستيجام ومما ذكرنا يظهر وجه تخصيص الاجام بالذكر في النصوص والفتاوى مع ذكر
الموات فان المراد بها الموات على غير وجه الاستيجام فان المستاجمة كالارض الحية من حيث الانتفاع بشجرها بل الحكم كذلك في رؤس الجبال وبطون
الاودية والاجام داخل في الموات لا ان ذكرها للتوضيح واحتمال صرف الموات الى غيرها فتحصل مما ذكرنا ان القائلين بكون الاجام للامام ولو كانت
في ملك الغير ان ارادوا انها لو صارت ملكا لغير امامه فلا دليل لهم على ذلك الا اطلاق القول بخروج الارض بمطلق الموت عن الملك ولو فرض حدوثه
بالبيع والشراء وهو بعيد وان ارادوا ان الاجام للامام وان وقعت في ملك الغير بان كان استيجامه قبل ملك الغير للارض المشتملة عليها فهو حسن
ثم ان المرجع في الاجام الى العرف فلا يبعد مثل فدان او فدانين مملوة قصبا اجمة ثم ان بعضهم ذكر من الانفال سيف البحار بكسر السين اي ساحلها ولم
اقف على دليل يدل عليه بالخصوص فالواجب الرجوع فيها الى العمومات فان كان الساحل مملوكا لشخص او اشخاص ولو قاطبة المسلمين فحكمه حكم غيره
من المملوكات وان كان مواتا فهو للامام وان كانت حية بمعنى قابليتها للانتفاع بها لقربها من البحر بحيث يقبل الزرع من جهة قرب عروقها او نداء البحر ففي
كونها من المباحات يجوز لكل احد التصرف فيها او من الانفال لانه عدها منها في غير واحد من الاخبار كل ارض لا رب لها مضافا الى عموم ما دل على ان الارض

كلها للناوجهان ومنها صفايا الملوك وقطايعها وضبطها في المعتبر والمنتهى والمدارك وظاهر المسالك يختص بما يملكهم من الاراضي وغيرها وبهذا التعميم
وردت الروايات منها المرسلة المتقدمة ومنها رواية صوافي الملوك ما كان في ايديهم على غير وجه الغصب ففي موثقة سماعة الانفال كل ارض خربة او شيء يكون
للملوك فهو للامام ونحوها المروي عن العياشي بسنده عن ابي جعفر عليه السلام وفي الصحيح عن داود بن فرقد المتقدم ان قطايع الملوك كلها للامام نعم صرح في
المسالك فهو للامام ونحوها المروي عن العياشي ويومي اليه ايضا المحكي عن مجمع الفائدة حيث قال ان اهل الصفايا من
حاشية الشرايع بان المراد منها ما يصطفيه الملوك لنفسهم من الاموال المنقولة ويومي اليه ايضا المحكي عن مجمع الفائدة حيث قال ان اهل الصفايا من
لصفوا هو اختيار ما يريد من الاموال الحسنة الا ان المراد بها غير القرى لتغايرها بالقطايع وهي القرى والبساتين والباغات المخصوصة ولا ثمرة مهمة في
مسئلة المعروف بين المشايخ الثلثة
تحقيق هذا بعد ما علمت في النصوص والفتاوى من الانفال كل ما يصطفيه الامام من الغنائم قبل القسمة
واتباعهم قدس الله ارواحهم ان ما يغنمه المقاتلون بغير اذن الامام فهو للامام خاصة وعن الحلي دعوى الاجماع عليه والاصل فيه مرسلة العباس الوراق اذا غزا قوم
بغير اذن الامام فغنموا كانت الغنيمة للامام واذا غزوا باذن الامام فغنموا كان للامام الخمس وضعف السند منجبر بعمل معروفية الخلاف بل عن المنتهى والمسالك
انه مذهب الاصحاب وقد يستشهد للمطلب بحسنة معوية بن عمار في الكافي في باب قسمة الغنيمة بابن هاشم عن ابي عبد الله عليه السلام عن السرية يبعثها الامام فيصيبون
غنائم كيف يقسم قال ان قاتلوا عليها مع امير امره الامام اخرج منها الخمس لله وللرسول وقسم بينهم ثلثة اخماس وان لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كلما
غنموا للامام يجعل حيث احب ولا يخفى عدم دلالتها على المطلوب الا اذا اعتبر مفهوم القيد في قوله مع امير امره الامام مع تامل فيه ايضا لان المفروض ان بعض
قاتلوا ابعج الى السرية التي بعثها الامام فالقيد لا يكون للتخصيص قطعا ثم ان صاحب المدارك حكي عن المنتهى تقوية ان هذه الغنيمة يساوي غيرها في انه يعين
فيها الا الخمس واستجوده للاطلاق الاية وضعف الرواية وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل من اصحابنا يكون في لوائهم فيكون معهم فيصيب غنيمة
قال يؤدي خمسا ويطيب له وهذه الحسنة مع عدم مقاومتها للمرسلة حيث العمل قابلة للحمل على تحليل الامام ما عدا الخمس له كما انه حلل الكل في زمان الغيبة
على قول ياتي مع احتمال حملها على ما سيجيء واما ما نسبه الى العلامة في المنتهى فهو المحكي عنه في كتاب الخمس حيث انه بعد حكاية قول الشافعي بمساواة ما يغنم
بغير اذن الامام لما يغنم باذنه مستدلا بالاية الشريفة والجواب منها بان الاية تدل على وجوب اخراج الخمس لا على بيان المالك قال وان كان قول الشافعي فيه
قوة انتهى لكن المحكي عنه في موضعين من كتاب الجهاد موافقة المشهور قال ان كل من غزا بغير اذن الامام فغنم كانت غنيمة للامام عندنا ثم ان ظاهر المرسلة وظاهر
اكثر الفتاوى بل صريح بعض عدم وجوب الخمس في هذه الغنيمة وكون الجميع للامام وصرح في الروضة بوجوب الخمس فيه ولا يبعد ان يكون مراده وجوب الخمس
على المغتنم بعد اذن الامام اذا احل الامام ذلك له كما نقول به في زمان الغيبة لان الامام لا يملك الا اربعة اخماس تلك الغنيمة والخمس الاخر مشترك بينه
وبين قبيله وان كان ظاهر الاية والجواب الذي نقل عن العلامة في رد استدلال الشافعي هو ذلك ويتعقبهم ذلك من عبارة الروضة حيث قال الملا احمد
في الحاشية فالمغتنم بدون اذن الامام نظير من استخرج كنزا في ملك غيره فانه لمالكه وعليه فيه الخمس وعلى هذا لا يبقى لصاحب المدارك حجة على الشهيد لان الاية
الشريفة لان وجوب الخمس لا ينافي كون الكل للامام كما ذكره العلامة في جواب الشافعي ومن الانفال مال من لا وارث له لوضوحه من جهة ونسبه في المنتهى الى
مسئلة المحكي عن الشيخين في المقنعة والنهاية وسلار والقاضي كون المعادن من الانفال ونسب
علمائنا اجمع ويدل عليه الاخبار وقد تقدم بعضها
الى الكليني وشيخه علي بن ابراهيم القمي ويدل عليه مضافا الى ما تقدم في رؤس الجبال من روايتي ابي بصير وداود بن فرقد المرويتين عن تفسير العياشي واسحق بن
عمار المروية عن تفسير علي بن ابراهيم قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الانفال قال هي القرى التي قد خربت وانجلى اهلها فهي لله وللرسول وما كان من ارض لم يوجف
عليه بخيل ولا ركاب وكل ارض لا رب لها والمعادن منها ومن مات وليس له مولى فماله من الانفال ويؤيدهما ما دل على ان الارض وما اخرج الله منها
لهم وهذا القول لا يخلو عن قوة وان كان المشهور خلافه سيما في المعادن الظاهرة استضعافا للروايات السابقة مع القدح في دلالة الموثقة بعد فرض
اعتبارها سندا بان قوله منها يحتمل ان يكون مبدا للمعادن فيرجع الضمير الى الارض لا رب لها مع ان المحكي عن بعض النسخ فيها بدل منها ولا يخفى ضعف
الاحتمالين نعم ربما يؤيد المشهور خلو الروايات الواردة في ثبوت الخمس في المعادن حيث انها خالية عن التعرض لكونها للامام مع ان ثبوت الخمس فيها ربما
يشعر باختصاص الباقي بالمالك ما حصل الشرع لا بتحليل الامام وان امكن دفع هذا بان مثل هذا يجري في المعادن المأخوذة من ارض الانفال بوجوب الخمس
لا يدل على كون الباقي للمالك ما حصل الشرع متعين حملها على ان المأخوذ منها بان الامام فيه الخمس كما حكي عن الكليني وسلار التصريح به

فرع

المشهور في الروضة تحليل الانفال للشيعة في زمان الغيبة وظاهر المحكي في المختلف من عبارات الاصحاب عدم تحقق هذه الشهرة اذ لم ينقل القول
بالتحليل مطلقا الا عن سلار وحكي عن الحلي المبالغة في انكار التحليل واستحقاق المتصرف اللعن وعن الشيخ والحلي عدم جواز التصرف في الاخماس ولا
فيما عدا المناكح والمساكن والمتاجر وعن المفيد الامضاء على قول الثلثة وكيف كان فاخذ هذه الشهرة لم اقف عليه ولذا نسب في الحدائق الى المتاخرين
التحليل بالثلثة نعم هو مذهب الشهيدين والمحقق وجملة من تاخر عنهم ولعله لقوله في رواية يونس بن ظبيان ما كان لنا فهو لشيعتنا وليس لعدونا
منه شيء الا ما غصب عليه وانه لولينا في وسع فيما بين ذه الى ذه يعني ما بين السماء الى الارض ثم تلى هذه الاية قل هي للذين امنوا في الحيوة الدنيا المغصوبين
عليها خالصة يوم القيمة بلا غصب ورواية الحرث بن المغيرة النصري خطابا لنجبة حيث سئله عن حال فلان وفلان قال يا نجبة ان لنا الخمس في كتاب الله

ولنا الانفال ولنا صفو المال وهما والله اول من ظلمنا حقنا في كتاب الله الى ان قال اللهم انا احللنا ذلك لشيعتنا ثم اقبل علينا بوجهه وقال يا نجبة ما على فطرة ابراهيم غيرنا
وغير شيعتنا والظاهر المتبادر من الخمس فيها بقرينة قوله هما اول من ظلما حقنا هو خمس الغنائم فدلت على اباحة خمس الغنائم والانفال وصفو المال ورواية ابي سيار المتقدمة
في خمس الغنائم وفيها يا ابا سيار الارض كلها لنا فما اخرج الله منها من شيء فهو لنا الى ان قال كل ما كان في ايدي شيعتنا من الارض فهم فيه محللون ومحلل لهم ذلك
حتى يقوم قائمنا الخبر دلت على اباحة جميع الارضين للشيعة ومقتضى التفريع السابق في قوله الارض كلها لنا فما اخرج الله الخ ان ما اخرج الله من الارض من
المعادن والاجام ونحوهما فهو مباح لهم لا باحة متبوعه اعني الارض ولا يبقى من الانفال الغنيمة بغير اذن الامام ومال من لا وارث له وقد استفاضت الاخبار في
الثاني بالتصدق واما الاول فسيجيء الكلام فيه وفي امثاله ورواية داود بن كثير الرقي قال الناس كلهم يعيشون في فضل مظلمتنا الا انا احللنا ذلك لشيعتنا
ويؤيد ذلك بل يدل عليه التعليل لان الاية في حل المناكح والمساكن والمتاجر من الخمس والانفال ليكون ذلك لحل المأكل والمشرب وطيب الولادة فان هذه العلة
جارية في الانفال نعم يشمل ثنا الخمس ايضا الا انه خرج بما تقدم في خمس المكاسب من الاخبار مضافا الى اطلاقات الخمس في موارده ولذا استدل في الدروس
على اباحة الانفال بفحوى رواية يونس بن يعقوب قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام اذ دخل عليه رجل من القماطين فقال جعلت فداك تقع في ايدينا الاموال و
الارباح وتجارات نعلم ان حقك فيها ثابت وانا عن ذلك مقصرون فقال ابو عبد الله ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم ورواية الحرث بن المغيرة الطبري عن
ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له ان لنا اموالا من غلات وتجارات ونحو ذلك وقد علمت ان لك فيها حقا قال فلم احللنا اذا لشيعتنا الا لتطيب ولادتهم وكل من والى اباءهم
فهو في حل مما في ايديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغائب فيرد عليها انها لا تدل الا على سقوط الخمس او حق الامام منه او مطلقا فلا بد اما من القول به او لم يقل المستدل
واما من حملها على ما تقدم سابقا في مسئلة خمس الارباح والانفال الاخبار من هذا القبيل كثيرة الا ان ظاهرها الاختصاص بالخمس ولا اقل من شمولها له الموهن
للتمسك بها ومن هنا ينفتح النظر فيما تقدم من الاخبار حيث ان ظاهرها سقوط مطلق حق الامام بل مطلق حق بني هاشم مما في ايدي الناس فلا بد اما من القول
بالعفو عن مطلق الخمس وحصة الامام واما من حمل الاخبار على ما ذكرنا من حملها على صورة عدم التمكن من ايصاله اليهم وجباية حقوقهم بل عدم التمكن من الشد
لا ذاته الى الشهرة التي لا يزال يكرهونها في ايام الخوف لاداتها الى ايذائهم وايذاء اصحابهم او على صورة غلبة الظلم على الشيعة بايجاد الاخماس وغيرها منهم كما يدل
عليه قوله في الرواية الاولى ما انصفناكم ان كلفناكم وقوله في الرواية الاخرى من اعوزه شيء من حقي فهو في حل واما من حمل مثل الروايتين على كون
السؤال عن الاموال التي يقع بايديهم ممن لا يخمس واما من حملها على صورة تعذر الايصال في زمان الحضور واما غير ذلك والقول بان العمومات المتقدمة
يعمل بها في غير موضع التخصيص وان كان غير مخالف للقاعدة الا ان المظنون عدم التخصيص بهذه الاخبار فلا بد اما من العمل بعمومها في الانفال والخمس واما
من حملها على الصحيح مما تقدم وبالجملة فتحليل مال الغير الثابت له بالادلة القطعية بهذه الاخبار المشتبهة دلالة المعارضة بما تقدم في خمس المكاسب في غاية
الجرأة بل تعبا يمكن القول بعد اعتبار مطلق الظن هنا وان كان قويا لان المسئلة من الموضوعات دون الاحكام ولذا ايد الحكم بالجملة بعض مشايخنا المعاصرين
بانه قد شهد جملة من العلماء كالديلمي في المراسم والعلامة وابن سعيد في الجامع بحصول التحليل من الامام فتقبل شهادتهم بناء على اعتبار استنادها الشاهد
في شهادته الى الحس لكن هذا التاييد كما ترى لانا نعلم استنادهم الى اجتهادهم الظني في المسئلة الخلافية فلا يصدق عليه الشهادة ومثله في الضعف تاييد
المطلب لا الاستدلال لها باستمرار سيرة الشيعة على التصرف من غير نكير ولم يلتزم احد بمعاملتهم فيها معاملة من حق الامام في زمن الغيبة ولزوم الحرج والضيق
لو منعوا الا بعوض والظاهر ان ما عدا الموات من الانفال لم يحصل لنا الاطمينان بجواز التصرف فيه لاي شخص وعلى اي وجه وغاية ما وصل الينا من الاخبار
المتقدمة التي ذكرناها مؤيدة بان عموم البلوى في هذه الامور يقتضي وجوب رسم المصرف الخاص فيها لو لم يأذن الائمة لشيعتهم على الاطلاق فانه من اهم ما يجب
ان يبين مع انه لو لم يتصرف فيها الشيعة لبقي ما يغصبونه واما ان يتصرف فيها غيرهم ولا فائدة للمالك في ذلك فالاذن منه تصدق منه على الناس بتلك
الصدقة فامره كما سيجيء في صدقة رسول الله وامير المؤمنين صلوات الله عليهما على الناس بتحليل المناكح وغيرها من السبي والغنائم واحتمال اختصاص هذه
الصدقة بالفقراء مطلقا او بفقراء بني هاشم او بمطلقهم او العدول من الناس او بني هاشم موهون بان المنساق المتعارف من التصدق بامثال هذه الامور عدم
التخصيص باحد كما في الاوقاف المطلقة والقنوات والخانات ونحو ذلك مضافا الى ان المنع عن التصرف فيها حرج مخالف للطف لانه موجب لوقوع كثير من
الناس في المعصية حيث ان اغلب النفوس يصعب عليهم دفع العوض في مقابل هذه الامور وكانها عندهم من المباحات الاصلية فيقعون ذلك في معصية
الارتكاب بل معرض لفساد انسابهم وذراريهم وامثالهم بهذا الوجه مستفاد من تعليل الائمة تحليل المناكح بما يأتي بطيب الولادة فان مضى ذلك انه لو لم يحلل
لوقع غالب الناس في الزنا من جهة عدم المبالاة في ازواج حصتنا والا فعدم التحليل بنفسه لا يستلزم خبث الميلاد وبالجملة فالظن القوي حاصل بالاذن
المطلق في الانفال لشيعتهم ويمكن العمل بهذا الظن من باب جعله كبعض التصرفات مثل الوضوء والشرب من مال الغير بل تصرفنا في املاك الامام اهون من
الشرب في قناة الغير مع انه يمكن العمل بهذا الظن وان كان من الموضوعات نظرا الى اشتراك المسئلة مع الاحكام في انسداد باب العلم والحاجة الى العمل في
الواقعة اكثرها في الاحكام والاحتياط متعسر او متعذر فيجب العمل بالظن لكن لا يخفى ان الامارات المذكورة وما ذكر في حجيتها من كفاية الظن بشاهد
الحال او كفاية الظن لشاهد الحال في المقام لعدم المناص عن العمل وعدم التمكن الا من الظن لا يجري فيما لا يعم الابتلاء بها كالمغنوم بغير اذن الامام او بدون

والاجام وهذه يمكن الاستدلال لها بعموم مثل رواية ابي
تعالى وصفايا الملوك بل يخمس بما كان الابتداء به عاما كالاراضي ورؤس الجبال وبطون الاودية ... فيما يشملهما ويدل على ذلك كلما دل على ملك
سبايا المنفلتة فان تحليل الارض ظاهر في تحليل ما يوبه لو لتحليلها في رؤس الجبال وانحو بها فان الارض فيما يشملهما ويدل على ذلك كلما دل على ملك
الارض بالاحياء فانها تدل بالفحوى وبتنقيح المناط على ان ما فيها تملك بالحيازة مضافا الى استمرار السيرة القطعية على معاملة ملاحظة معاملة المباحات
الاصلية ولا يقدح في ذلك عنقادهم اباحتها نظرا الى المناط في حجية السيرة استكشاف رضا الامام بالعمل وان لم يرض بالاعتقاد الذي هو منشأ ذلك
العمل اذا لم يترتب عليه عمل آخر غير مرضي وثبت بالادلة لو اضحة الكافية في الورع فيما ذلك لا عنقاد نعم يمكن ان يستدل الحمل ما ذكر من غير الاراضي بما
وبد من تحليل خمس الفيء للشيعة لتطيب ولادتهم وليحل مناعهم من ماكل ومشرب فان مقتضى عموم التعليل بالعلة الغائية صحة تحليل هذه الغنائم المنتقلة
المذكورة اعني غير المأذون وغير المقاتل عليها وقطايع الملوك انفسهم ويمكن ان يستدل على حل الانفال كلية بما ورد من تحليل الخمس والفيء **مسألة** على
تخلل في حال الغيبة وما يشبهها من تصويبه العدل النصرف في المناكح والمراد بها كل جارية للامام كلها اذا كان من الانفال او بعضها اذا كانت مما يخمس
المعروف بين اصحابنا رضوان الله عليهم بل عن المنتهى نسبة الحل في زمان الحضور والغيبة الى علمائنا اجمع نعم ظاهر الروضة القول بخلافه لجماعة وبعض
على المخالفة لغير الحلبي كما ذكره في المختلف وعن الاسكافي لما ذكرنا سابقا في مطلق الانفال من امضاء اللطف دفع هذا الحرج لئلا يقع الغالب في الاثم فما ستدل
بالفاضلان من انها مصلحة عامة يعسر التفصي عنها فوجب في نظرهم الاذن في استباحة ذلك من دون اخراج حقوقهم وقد صرح الائمة صلوات الله عليهم
بذلك في اخبار كثيرة منها ما عن غوالي اللآلي مرسلا قال سئل الصادق فقيل له يابن رسول الله ما حال شيعتكم فيما خصكم الله به اذا غاب غائبكم واستتر قائمكم
فقال ما انصفناهم ان واخذناهم ولا احببناهم ان عاقبناهم بل نبيح لهم المساكن لتصح عباداتهم ونبيح لهم المناكح لتطيب ولادتهم ونبيح لهم المتاجر ليزكوا اموالهم
ومثل قول ابي عبد الله في رواية الفضيل قال قال امير المؤمنين لفاطمة احلي نصيبك من الفيء لآباء شيعتنا ليطيبوا ثم قال ابو عبد الله انا احللنا امهات شيعتنا لآبائهم
ليطيبوا والمروي في تفسير العسكري من ابانة عن امير المؤمنين صلوات الله عليهم انه قال يا رسول الله سيكون بعدك ملك عضوض وجبر فيستولى على خمسي
من السبي والغنائم ويبيعونه فلا يحل لمشتريه لان نصيبي فيه فقد وهبت نصيبي منه لكل من ملك شيئا من شيعتي لتحل منافعهم من ماكل ومشرب ولتطيب مواليدهم
فقال رسول الله ما تصدق احد افضل من صدقتك وقد تبعك رسول الله في فعلك احل الشيعة كل ما كان فيه من غنيمة وبيع من نصيبه على ولده
شيعتي ولا احلها انا ولا انت لغيرهم وفي رواية الثمالي عن ابي جعفر في حديث قال ان الله جعل لنا اهل البيت سهاما ثلاثة في جميع الفيء ثم قال تبارك وتعالى واعلموا
انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل فنحن اصحاب الخمس والفيء وقد حرمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا
والله يا ابا حمزة ما من ارض تفتح ولا خمس يخمس فيضرب على شيء منه الا كان حراما على من يصيبه فرجا كان او مالا وقد تقدم روايات بحيية الدالة على تحليل الخمس
والانفال للشيعة وقد تقدم ان الظاهر من الخمس خمس غنيمة الكفار وفي رواية ضريس الكناسي قال قال ابو عبد الله اتدري من اين دخل الناس الزنا فقلت لا ادري
فقال من قبل خمسنا اهل البيت الا شيعتنا الاطيبين فانه محلل لهم ولميلادهم فان الظاهر من الخمس هنا ايضا خمس الغنيمة من الجواري المسبية كما لا يخفى على
المتأمل بل الظاهر من جميع ما كان من هذا القبيل من الاخبار ارادة الخمس بهذا المعنى لا خمس المكاسب ومن هنا يظهر ان عنوان المناكح في كلمات الاصحاب لا تشمل
الجارية التي هي من جملة مال التجارة اذا تعلق به الخمس فان الظاهر النصرف فيه انما هي المتصرف على حد الضمان وتصرف فيها كتصرفه في امواله وكذا الجارية التي اشتريت
بعين المال الذي تعلق بعينه الخمس كالمعاوضة العوض والحلال المختلط فان الظاهر وطي تلك الجارية لعموم ما يدل على حرمة شراء الخمس لكنه يعز من مطلق
المعاملة بالمسلم لحرمته ما يحصل بها للمالك من عوضه نعم ربما يظهر من بعض الاخبار عموم كل جارية تعلق بها حق الامام مع ان في التعليل بطيب الولادة دلالة
عليه الا ان يدعى انصرافها الى ما هو الغالب في امهات الاولاد من تملك الشيعة لهن اما بالسبي واما بالاشتراء عن السابي وهو الاغلب واما المنتقلة اما بارث عين
مال تعلق به الخمس او ما كان من جملة مال التجارة تعلق بعينه الخمس فهو في غاية الندرة والظاهر عدم شمول الاخبار المذكورة مثل قوله انا احللنا امهات شيعتنا
لآبائهم ليطيبوا بل ربما يتأمل في شمولها لما اذا كان السابي شيعيا فان الظاهر منها بقرينة الاخبار اليه لان الغالب هو انتقال السبايا الى الشيعة بالشراء
او فرض حضورهم معهم في الاغتنام فالمنتقل اليه والحاصل بعد القسمة فكانه ايضا وصل منهم اليه انما الكلام فيما لو استقل الشيعة بالاغتنام ولا بعد
في ان لا يملكوا حينئذ حق الامام ولو ملكوا حصة اذا انتقل ما فيه الحق اليهم من غيرهم نظير حرمة تصرفهم في مكاسبهم واموالهم التي تعلق بها الخمس مع حلية
التصرف فيما ينتقل من ذلك من غيرهم اليهم ولا ينفع التمسك بعموم التعليل لانه وارد مورد الغالب فكان المراد رفع المفسدة الحاصلة من انتشار
السبي والغنائم وعموم ابتلاء الشيعة بها ووقوعهم من اجل ذلك في الزنا الا ان يقال انه لا مانع من ان يكون المراد رفع خبث الميلاد عن الشيعة من اي سبب
حصل من الاسباب التي كان بيدهم رفعها فيحل لهم المناكح التي يتعلق بها حقوقهم من اي جهة كان لان ما اختراه اولا هو مقتضى الجمع بين اخبار التحليل
وبين ما سبق من صحيحة الحلبي في الرجل من اصحابنا يكون في لوائهم فيصيب غنيمة قال يؤدي خمسنا ويطيب له الباقي ثم الظاهر ان المراد بالمناكح مطلق
الجواري القابلة للوطي لا خصوص المتولدات منهن وان كان يتراءى ذلك من بعض الاخبار ومن التحليل لكن التحقيق ان المراد بها ما يتعلق بالنكاح حرمته
لو وقع النكاح وانعقدت النطفة لا يكون ولد حرام وحاصله ان العلة الغائية ارادة رفع الزنا وتحليل اولاد الحرام وعدم خبث ميلاد الشيعة وهذا

وان كان يتحقق عقلا بان يكون المباح منحصرا في الموطوءات بل بعض منها صارت منهن امهات الشيعة الا ان ظاهر التعليل بهذه الغاية تحليل الكل لئلا يتحقق خلاف فيها
وهذا واضح نعم حل التصرف في العبيد لا يستفاد من عنوان المناكح بل هو مستفاد من العنوانات ثم انه ربما يعبر بالمناكح بما يشمل الجارية المشتراة من مال الخمس ومهور النساء
وفيه انهما ان دخلا في المؤنة المستثناة من ارباح المكاسب فهو مسلم لكن الظاهر خروجهما عن هذا العنوان والاولى دليل على اباحته **مسألة** المشهور على اباحة
المساكن كالمناكح ويدل عليه مضافا الى رواية العوالي المتقدمة انها من جملة الارض وقد عرفت ان ما بايدي الشيعة من الارض فهم فيه محللون وربما يراد بالمسكن
ثمن المسكن الموضوع من مال الخمس وفيه ما تقدم من انه لو وضع ان كان من ارباح المكاسب فمن سنة الاستفادة مع الحاجة العرفية فهو محلل بمعنى ان الخمس لا يتعلق
الا بعده وان كان من غير ذلك فلا دليل على الوضع نعم قد يشكل الامر فيما اذا اتخذ مسكنا من عمارات اهل الحرب التي لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب او غنمت بغير
اذن الامام فان في شمول ادلة تحليل الارض لتحليل البنيان وسائر الاموال الخارجة من الارض نوع خفاء ثم ان الظاهر ان المساكن المأخوذة من الارض المفتوحة
عنوة كلها من حيث اباحة الخمس منها انه قد عرفت وجوب الخمس فيها عينا او ارتفاعا لكن ظاهر الاخبار المحللة للارض للشيعة سقوط هذا الحق منها ولا ينافيه تعرض
العلماء لوجوب الخمس فيها لانهم يتعرضون لذلك عند بيان سيرة الامام في الاراضي مع انه يمكن ان يقال ان تحليل الانفال التي هي للامام مستلزم لتحليل ما هو
مشترك بينه بالطريق الاولى ولا اباحة المتاجر ايضا والمساعد لها الادلة هو ما يقع التجارة به من الاموال التي ينتقل ممن لا يخمس من عموما او على عدم حل شراء
الخمس حتى يأذن له اهل الخمس وان اوجب المنع بدون الاذن الا ان ظاهر ما تقدم من اخبار تحليل الخمس والفيء للشيعة هو ذلك بل هو صريح الرواية المتقدمة من تفسير
العسكري المشتملة على تحليل حل ما ينتقل اليهم من الغنائم ليحل منافعهم من ماكل ومشرب بل تقدم ان الخمس الذي حللوه للشيعة منصرف الى ما كان منتقلا اليهم
بالمعاملة لا ما اغتنموه بانفسهم نعم ظاهر هذه الاخبار اختصاصها بالمال المنتقل ممن لا يعتقد الخمس كالمخالف واما من لا يخمس مع اعتقاده ففي جواز الشراء منه اشكال
اقربه عدم الجواز لعموم حرمة شراء الخمس قبل وصول حقهم وصريح الروضة كظاهر المحكي عن السرائر الجواز ثم ان المنفي في المتاجر هو الخمس المتعلق بها من قبل الانتقال
واما ما يتعلق بربحها الحاصل في هذه التجارة فالظاهر عدم سقوطه لعموم ادلة الثبوت في ارباح المكاسب وعدم الدليل على السقوط فان ظاهر ادلة السقوط سقوط ما
فيها قبل الانتقال فلا ينافي الثبوت اذا اتجر بها ولا يقدح السكوت عنه في هذه الاخبار لانها واردة فيما ينتقل الى الشيعة لاجل تقنيته لا لاجل التجارة كما سببا
لتحليل طهارة الميلاد وحل الماكل والمشرب مع ان الكلام مسوق لبيان حكم آخر فلا ينفي الخمس من الربح الذي قد يتفق في هذه المعاملة ثم الظاهر ان تحليل ملك
وجب لتملك ما يحصل بيد الشيعة منها بالمباشرة لتحصيلها او بالانتقال اليه من غيره لا لمجرد جواز التصرف ولذا يجوز وطي الامة وعتقها وبيعها وبيع المساكن ووقفها
ونحو ذلك والظاهر انه لا يقول احد بغير ذلك وفي تطبيق هذه الاباحة على القواعد اشكال من وجوه مثل ان الاباحة ليست بتمليك يوجب ترتب آثار الملك
وفي مثل الجواري وان تعلقها الا بان يكون موجودا حال الاباحة مع علم المبيح والمباح له حين الاباحة غالبا ومن ان اللازم من تمليك صيرورة الشيعة كالارض مفتوحة عنوة للمسلمين لا يختص بواحد منهم الخروان احيى الارض وبنحا المال بل كان اللازم على المحيي اداء خراج الارض فيجعل في بيت المال للشيعة ولكنه
يهون الخطب الاجماع على انا نملك بعد التحليل الصادر منهم صلوات الله عليهم كلما يحصل بايدينا تحصيلا او انتقالا فهذا حكم شرعي لا يجب تطبيقه على القواعد
نعم يمكن ان يقال الاولى والمتبادر في ذلك احد امرين احدهما ان يقال ان تملكهم الفعلي لم يتعلق بهذه الامور ليلحقه الاباحة والتحليل فيشكل بما ذكر وانما
كان ذلك حكما شانيا من الله سبحانه واذنهم ووضع يدهم دافع لذلك الحكم الثاني بمعنى ان الشارع بملاحظة رضاهم بتصرف الشيعة لم يجعل هذه الامور
في زمان قصور يدهم ملكا فعليا لهم بل ابقاها على الحالة الاصلية فهي باقية بواسطة ما علم الله تعالى منهم من الرضا على اباحتها الاصلية بالنسبة الى الشيعة
وهذا نظير الحرج الدافع للتكليف الثاني كما في نجاسة الحديد ولا مخالفة في ذلك للاخبار اختصاص هذه الامور بالامام نظرا الى صيرورتها من المباحات انما
نشأ من شفقتهم القديمة على الشيعة قبل شرع الاحكام فجواز التصرف منوط برضاهم ولا يجوز التصرف بدون رضاهم ومن تصرف بدون رضاهم فهو ظالم
لهم غاصب لحقهم ولا معنى للاختصاص ابين من ذلك الثاني ان يقال ببثوت ملكهم لها فعلا الا ان معنى ملكيتهم الفعلية ليس امرا ينافي ملكية الشيعة لها بالاحياء والحيازة
حتى يكون ملكية الشيعة لها بالانتقال عن ملك الامام وان صرح في بعض الاخبار بلفظ الهبة الظاهر في الانتقال بل هو معنى يشبه في الجملة بملكية الله تعالى
للاشياء وان كان ذلك ملكا حقيقيا مساويا بالملكية نفس العبا الا ان هذا المعنى كالقريب منه بمعنى ان الله تعالى سلطهم على هذه الاموال سلطنة مستمرة لهم ان
يأذنوا لغيرهم في التملك ولهم ان يمنعوا وليس الاذن علة محدثة للتملك حتى يحتاجوا في ارجاعه بعد تملك الغير الى انفسهم الى تملك جديد نظير المولى المالك
لعبده حيث انه بعد تملك العبد ليس المالك بل هو مالك لان يملك بل ملك المالك دائر مع رضاهم وناش عنه ثم انه قد صرح
بعض سادة مشايخنا في المناهل بانه لو كان في يد المخالف شيء من هذه الانفال بحيث نعلم بعدم انتقالها اليه
من مؤمن فيجوز ان يستنقذه منه ذلك بانواع الاخذ مثل الخدعة والسرقة والقهر اذا امكنه لانه
غصب في ايديهم وعن الشهيد في بعض حواشيه على القواعد حرمة ذلك كما صرح به في الروضة بل
عن الاول وجوب رده بل بطلان صلوته قبل الرد وظاهر الاخبار وان كان هو الاول
الا ان الظاهر من بعض الاخبار وان كان هو الاول الا ان الظاهر من بعض

الاخبار وجوب المعاملة معهم على ما يعتقدون في مثل الملكية والزوجية من الامور المضافة الى الاشخاص دون مثل الطهارة والنجاسة في الاعيان

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين

النظر الثالث في الخمس

وهو لغة اسم الكسر وشرعا اسم لحق في المال يجب للحجة وقبيله وهو واجب في غنائم دار الحرب بالكتاب والسنة والاجماع وظاهر الشيخ عدم الفرق بين ان يكون بعد اخراج المؤن على التفصيل المذكور في الجهاد وقبلها العسكر اولا كالارض ونحوها ما لم يكن غصبا من محترم المال فان المغصوب مردود والاطلاق العبارة يشمل ما لو كان الغزو بغير اذن الامام وان كان الكل حينئذ للامام الا انه لا ينافي وجوب الخمس فيه كما صرح في الروضة ويظهر من المنتهى حيث قال في رد الشافعي القائل بان حكمها حكم الغنيمة مع الاذن مستدلا بالآية ان الآية غير دالة على مطلوبه لانها انما تدل على وجوب اخراج الخمس لا على المالك لكن ظاهر كلام الباقين بل صريح بعضهم عدم وجوب الخمس ويلحق بغنائم دار الحرب ما حواه العسكر بناء على شمول ذلك كما عن الاكثر لعموم الآية نعم في رواية ابي بصير كل شيء قوتل عليه على شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فان لنا خمسه ولا دلالة فيها ظاهرة واما ما يؤخذ من الكفار غيلة فالظاهر انه لا خمس فيه الا من حيث الاكتساب نعم في فيما السنن ولو كان القتال لغير الدعاء الى الاسلام ففي الحاق المسروق بالمغتنم من غير قتال او بما اغتنم بالقتال لغير الاذن او بالقتال المأذون وجوه في القوة وتعيين غير واحد من الاخبار احتمال الناصب وجوب الخمس فيه ويظهر من الحدائق اتفاق الطائفة المحقة على الحكم بجواز اخذ مال الناصب وهو بعيد والظاهر من شرح المفاتيح والارشاد للمحقق الاردبيلي الاتفاق على الخلاف والحلي خبر الجواز بالناصب للحرب للمسلمين لا الناصب للعداوة للشيعة ولعل المعتمد الخروج بها عن الاصول والعمومات وهو حسن ثم ان مقتضى اطلاق العبارة وصريح غيرها كظاهر الادلة وجوب اخراج الخمس من الاراضي المفتوحة عنوة وان اختلف كلامهم في وجوب الاخراج من ارتفاعها كما عن التحرير او من عينها كما هو ظاهر الوسيلة وعبارة المبسوط والسرائر او يتخير بينهما كما في القواعد والشرايع وانكر ذلك كله في الحدائق محتجا بعدم الدليل وبما يظهر من الاخبار الواردة في حكم اراضي الخراج المصرح في بعضها بانه ليس للامام من ذلك القليل والكثير وكل خبر خصوص ارض خيبر بان اراد عدم ثبوت الخمس في تلك الاراضي بل وفي مطلق غير المنقول فالظاهر انه مخالف لفتوى الاصحاب وظاهر الآية مثل الآية وروايتي ابي بصير المتقدمة وان اراد العفو عنه في ضمن عفوهم عن جميع ما لهم في الاراضي كما سيجيء في الانفال من الروايات العامة في تحليل حقوقهم مما في ايدي الشيعة من الاراضي فله وجه ويؤيده خلو كلماتهم في باب احياء الموات عن وجوب اخراج الخمس من ارتفاع هذه الاراضي عدا ما حكي من البحر لكن الظاهر كما قيل انهم اعتمدوا في ذلك على ما ذكروه في باب الخمس والجهاد فليس في ذلك شهادة على السقوط كما ليس في خلو الاخبار شهادة على العفو والسقوط فضلا عن عدم الثبوت لاحتمال ابتناء ذلك على تعلق الخمس بعينها فيكون النظر في تلك الاخبار الى ما بقي للمسلمين بعد اخراج الخمس منه واما اخبار الاراضي فلا يبعد دعوى اختصاصها باراضي الانفال ويتفرع على ما ذكر جواز الحكم بملكية ما في يد المسلم من بعض تلك الاراضي وان علمنا بكونها محياة حال الفتح لاحتمال انتقالها على وجه الخمس او لاحتمال بيع الامام لها لمصلحة كما صرح لذلك بعضهم في الارض التي يشتريها الذمي من اراضي الخراج ويجب الخمس ايضا في المعادن بالاجماع المحقق والمستفيض من محكيه كالاخبار مضافا الى عموم الكتاب بناء على ان ما غنمتم عام لكل ما استفيد واكتسب ولو قلنا بان لفظ الغنيمة منصرف الى غنيمة دار الحرب ولعله لهذا اشتهر بين الاصحاب التمسك به لوجوب الخمس في مطلق المغنوم بل نسب الاستدلال به الى الاصحاب كافة عدا شاذ بل ادعى في الرياض الاجماع على عموم الآية هذا مضافا الى الاخبار المستفيضة المفسرة لها بالمعنى العام فما عن بعض متأخري المتأخرين في عمومها من جهة ظهور سياق الآية في الجهاد في محله ثم اختلف ظاهر عباراتهم في تفسير المعدن ففي المسالك والروضة انه كلما استخرج من الارض مما كان اصله منها ثم اشتمل على خصوصية يعظم الانتفاع بها وفي البيان انه الحق به حجارة الرحى وكل ارض فيها خصوصية يعظم الانتفاع بها كالنورة والمغرة ويشكل بمثل النفط وشبهه وبعض افراد الطين والحجر الذي يعظم الانتفاع بهما مع ان صدق الارض عليه كحجارة النار والرحى وطين الغسل فانه في صدق المعدن عليها في العرف تأمل وان عدها جماعة منه كالشهيدين وظاهر المحقق الثاني وعد العلامة في القواعد والروضة من المعادن الظاهرة في باب احياء الموات مع ان المحكي عن المنتهى التصريح بان المعدن ما كان في الارض من غير جنسها او عرفه في موضع آخر منه كما عن التذكرة بانه ما استخرج من الارض مما يخلق فيها من غيرها مما كان له قيمة مدعيا في صريح المحكي عن الثاني وظاهر الاول انه قول علمائنا اجمع ومثلهما المحكي عن نهاية ابن الاثير والازهري وعن القاموس ان المعدن كمجلس منبت الجوهر من ذهب ونحوه وكيف كان فلا اشكال فيما ذكره المصنف تمثيلا بقوله كالذهب والفضة والرصاص والياقوت والزبرجد والكحل والعنبر على بعض والقير والنفط والكبريت ووجوب الخمس في الاربعة الاخيرة منصوص بزيادة الملح وما عداها لا اشكال في اطلاق اسم المعدن عليه فيبقى الاشكال في الامور المتقدمة وفي مثل المغرة والنورة والجص وعن الشيخ الجزم بانها جميعا في المعادن وعن الحلي عد المغرة والنورة والاعتراض على الشيخ في الجمل حيث حصر المعدن في خمسة وعشرين ولم يعدهما واعتذر عنه المصنف في المختلف بانه لم يقصد بذلك الحصر بل عد اغلب المعادن وتوقف في جميع هذه جماعة من متأخري المتأخرين ويمكن الاحتجاج للاولين بصحيحة ابن مسلم قال سألت ابا جعفر عن الملاحة فقال وما الملاحة فقلت ارض سبخة مالحة يجتمع فيها الماء فيصير ملحا فقال هذا مثل المعدن فيه الخمس فقلت فالكبريت والنفط يخرج

من الارض فقال هذا واشباهه فيه الخمس بناء على ان مماثلة الاجزاء الملحية من الارض المعدن ليس باوضح من مماثلة المغرة والنورة وطين الغسل والجص فتأمل وفي رواية الشيخ بدل قوله هذا مثل المعدن قوله هذا المعدن فيه الخمس ولعل دلالتها حينئذ اوضح فتأمل ومورد الاشكال في هذه الامور وجوب الخمس من حيث المعدنية ليراعى فيه النصاب ولا يراعى فيه مؤنة السنة او من حيث الاكتساب فيعكس المراعاة والا فلا اشكال في اصل الوجوب في الجملة ومقتضى عموما الوجوب في الصنائع والاكتسابات بعد مؤنة السنة السليمة في المقام عن معارضة ما دل على احكام المعدن هو الاخير نعم لو صدق الركاز على مطلق ما ذكر في الارض مما امتاز منها في الجملة امكن التمسك له بصحيحة زرارة قال سألته عن المعادن ما فيها فقال كلما كان ركازا ففيه الخمس وقد يستشكل بان العبرة في الاشتمال على خصوصية توجب عظم الانتفاع بناء على ما تقدم عن البيان والمسالك ان كان قبل العلاج فلا ريب ان الحجارة التي يحصل منها النورة بالاحراق ليس فيها خصوصية وان كان بعده فيدخل ما يصنع من الطين بعد الطبخ مثل التربة الحسينية المطبوخة وظروف الخزف سيما المعروف منها بالصيني فالخصوصية الموجودة في حجارة النورة ليست بازيد من الموجودة في الطين القابل لجعله من ظروف الخزف سيما الصيني وشبهه والسحات الرفيعة بل يشكل بين الطين الخاص الذي يعمل منها هذه الامور وشبهها وبين الجص الغير المطبوخ ولعله لذا قيل ان لوجوب الخمس فيما يحتاج الى عمل من التراب كالتربة الحسينية والظروف والآلات البناء وجها وكيف كان فظاهر الادلة اختصاص الخمس بالمعدن المستخرج من مأخذه فلو وجد شيء منه مطروحا في الصحراء فاخذه فلا خمس فيه على ما جزم به بعض وقد يشكل الفرق بينه وبين ما صرح به الشهيد من ان ما يخرجه الانسان من المعدن في ملك غيره فهو للمالك وعليه الخمس وليس للمخرج وحمله على كون المخرج اجيرا ونحوه خلاف الظاهر وقد صرح غير واحد بوجوب الخمس في العنبر المأخوذ من وجه الماء او من الساحل والظاهر ان وجه الماء ليس معدنا للعنبر نعم نازع المحقق الاردبيلي في ذلك تفريعا على ما اعترف به من ان المتبادر من المعدن ما استخرج من معدنه قال الا ان يكون معدن العنبر وجه الماء وكيف كان فانما يجب الخمس بعد اخراج المؤنة لتحصيلها مضافا الى الاجماع نصا وفتوى وبلوغ الباقي النصاب وفاقا للجمهور المتأخرين للاصل ولصحيحة البزنطي عن مولانا الرضا قال سألته عما اخرج من المعدن من قليل او كثير هل فيه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكوة عشرين دينارا خلافا للمحكي عن كثير من القدماء فلم يعتبروا نصابا بل عن الخلاف والغنية والسرائر دعوى الاجماع عليه للاطلاقات اللازم تقييدها بالصحيحة او الموهون بها او من دعوى الاجماع بالاشتهار الخلاف بين المتأخرين فلا محيص عن الرجوع الى الاصل وعن الحلبي والصدوق اعتبار بلوغ دينار وهو شاذ ومستنده محمول عند جماعة على الاستحباب في مثل ما يخرج بلوغ قيمته مائتي درهم ام لا بد من بلوغه عشرين دينارا قولان منشأهما ظهور قوله ما يجب في مثله الزكوة في الاول وظهور الاقتصار في بيانه على عشرين دينارا مع ان الاصل في نصاب الزكوة النقدين واعتبار الدنانير لانها عدل الدراهم كما في غير واحد من الاخبار في الثاني فيدور الامر بين حمله الموصول على المقدار من جنس الدينار وبين حمل العشرين دينارا على مجرد المثال فراجع الموصول المقدار من مطلق النقد لعل الاول اولى مع انه اوفق بالاصل وان كان الثاني اوفق بالاطلاقات وظاهر الصحيحة اعتبار النصاب بعد المؤنة كما صرح به جماعة بل نسبه في المسالك الى ظاهر الاصحاب وعن الرياض ظهور الاجماع عليه لانها تدل على ثبوت الخمس في مجموع النصاب فلو اعتبر قبل اخراج المؤنة لم يكن الخمس في مجموعه بل في الباقي منه بعد المؤنة خلافا لصاحب المدارك وبعض مشايخنا المعاصرين فاعتبراه قبله اقتصارا على المتيقن في الخروج عن الاطلاقات وهو ضعيف وهل يعتبر وحدة الاخراج ولو عرفا في البلوغ المخرج النصاب لم يجب فيما بلغه ولو باخراجات متعددة مفصولة ولو بتخلل الاعراض في الاثناء قولان من اطلاق الصحيحة ومن دعوى انصرافها الى الاخراج الواحد او الاخراجات المتحدة عرفا وعليهما يبتني الخلاف في اعتبار اتحاد النوع في بلوغ النصاب وعدمه وظاهر البيان وحاشية الشرايع التوقف هنا ولو اشترك جماعة في استخراج المعدن فصريح جماعة اعتبار بلوغ نصيب كل واحد النصاب وفي ظاهر الصحيحة كفاية بلوغ المجموع كما اعترف به في البيان الا انه قوى ان ما يجب في مثله الزكوة وهو عشرون دينارا للمالك الواحد فيه نظر نعم ظاهر ادلة وجوب الخمس في المعدن استقلال الاشخاص في التكليف فاذا قيد المعدن بما بلغ النصاب فيرجع الى انه يجب على كل احد اخراج الخمس مما استخرجه اذا بلغ النصاب ثم ان العبرة في النصاب بقيمته يوم الاخراج لانه الظاهر فما عن الشهيد من الاجتزاء بالقيمة التي كان النصاب عليها في صدر الاسلام ضعيف جدا ثم ان المعدن اذا كان في المباح فالخمس لاهله والباقي للواجد وان وجد في ملك فهو للمالك وعليه الخمس وليس له وضع مؤنة الاخراج والظاهر ان الموجود في اراضي الانفال مع عدم تملكها بالاحياء يملكه الواجد مع احتمال عدم تملك المخالف او الكافر لما دل على ان اموالنا لشيعتنا وليس لعدونا منه شيء واما الموجود في الارض المفتوحة عنوة فالظاهر انه للمسلمين لا كاصل الارض بل كسائر المباحات لهم ويحتمل عموم الاباحة وكون الناس شرعا فيها سواء والظاهر تعلق خمس المعدن بعينه على ما يظهر من كثير من كلماتهم بل عن ظاهر المنتهى عدم الخلاف ويتبعه في الغنائم لظهور الادلة في ذلك من الكتاب والسنة بل هو ظاهر لفظ الخمس لكن الظاهر دفع القيمة لما سيجيء ولذا قال في التحرير والمنتهى على ما حكي لو باع الواجد جميع المعدن فالخمس عليه وان كان قوي في محكي مجمع الفائدة العدم لظهور الادلة في ذلك وان قياسه على الزكوة في جواز الضمان قياس وما لذلك بعينه في المناهل اذا لم يترتب على الاخراج من العين ضرر ولا فرق في ثبوت الخمس بين المسلم والذمي

سواء صنعناه من العمل في المعدن كما عن الشيخ ام لا لعدم الدليل عليه الا ما يظهر من الادلة في ارض المسلمين ولا بين الحر والعبد ولو كان ما يخرج غير المكاتب لسيده ولا بين الكبير والصغير لانه من الاكتساب ولا يعتبر فيه حول ولا يخرج منه مؤنة غير مؤنة التحصيل والظاهر انه اول وقته بعد التصفية فما يخلو الهالك عنه ما غاص الجنة بالذهب ما اخرج الله سبحانه من حجارة مصفى الخمس وفي عوذية الاخراج ما تقدم في الزكوة واعلم انهم اختلفوا في حقيقة العنبر فقيل انه نبات من البحر وقيل انه عين من ماء البحر وقيل شئ يقذفه البحر الى جزيرة فلا ياكله حيوان الا مات ولا ينقره طائر الا نصل منقاره ولا وضعت الحية الا نصلت وقيل انه روث دابة بحرية وانه شئ في البحر ياكله بعض دوابه لدسومته فيقذفه رجيعا فيطفو على وجه الماء فيلقيه الريح الى الساحل ولا اشكال ولا خلاف كما في المدارك وعن الذخيرة في وجوب الخمس فيه لصحيحة الحلبي قال سئلت ابا عبد الله عن العنبر وغوص اللؤلؤ قال عليه الخمس وظاهرها كما عن العرف بين ما يؤخذ من الساحل او البحر او من وجه الماء او من الجزيرة انما الاشكال في انه يعتبر فيه نصاب الغوص او نصاب المعدن ويفرق بين افراده ولا يعتبر فيه نصاب اصلا بل يدخل في المكاسب فيخرج منه مؤنة السنة او لا يعتبر فيه ذلك ايضا لاطلاق الصحيحة وربما يستظهر من وجه السياق فيه وفي غوص البحر اعتبار نصاب الغوص فيه وفيه نظر وفي المسالك انه ان اخذ من تحت الماء فهو غوص ولو اخذ من وجهه فمعدن ومع قصوره عنه فمكسب فيلحقه حكم ما الحق به وهو حسن مع شمول ادلة المعدن له ولا يخلو عن نظر اذ بعد تسليم صدق المعدن على العنبر يعرف التامل من المحقق الاردبيلي لان الظاهر المتبادر الشئ الماخوذ من معدنه الا ان يق المتبادر الماخوذ من منبته فالاقوى ان خرج الماخوذ من منبته فالاقوى ان غير الماخوذ من تحت الماء ليس غوصا قطعا فيتردد بين عنوان المعدن وعنوان المكسب وظاهر الصحيحة وجوب الخمس فيه من حيث الخصوص مع ان اطلاقه ينفي اخراج مؤنة السنة واقترانه مع غوص اللؤلؤ بايجاب تعقيبه بما بعد الاخراج ينفي احتمال دخوله في عنوان المكسب ويتعين الاول ويعضده ظهور الاجماع على حصر عنوانات الخمس في الامور المتقدمة فيتعين دخوله في المعدن فيعتبر فيه نصابه وفاقا للمحكي عن الاكثر والاحوط اخراج الخمس منه ولو لم يبلغ نصابا وان لا يخرج منه الا مؤنة التحصيل الرابع لا خلاف في انه مما يجب الخمس في الكنوز في الجملة بالادلة الثلثة وقد عرفه جماعة الكنز بانه المال المذخور تحت الارض وزاد في المسالك والروضة قيدا لقصد الى الذخر وان الحنفي بنفسه حكم اللقطة وزاد بعضهم قيد كونه للادخار لا لامر الحفظ في زمان قليل لكن في كشف الغطاء انه ما كان من النقدين مذخورا بنفسه او بفعل فاعل وفيما فيه من التخصيص والتعميم نظر الا ان يرجعا الى الحكم دون الموضوع نعم ظاهر المحكي عن جماعة موافقته في تخصيص الحكم بالنقدين واختاره بعض مشايخنا في مستنده وهو خلاف اطلاق الاخبار ومعاقد الاجماعات مضافا الى خصوص صحيحة زرارة المتقدمة في المعادن كل ما كان ركازا ففيه الخمس والمذخور بغير قصد المذخور في غير الارض كالسقوف والحيطان وبطون الاشجار فيعلم بالمستند في حكم غير واحد بالخمس فيما يوجد في جوف الدابة وبطن السمكة والامر فيهم بالكنز يناقض ذلك ولذا عطف في الدروس الركاز على الكنز لكن لا انصراف الركاز الى المدفون في الارض ولذا ذكر في كشف الغطاء مع ما عرفت من تعميمه للمذخور بغير قصد ان ما يوجد في ارض الكفار مدخرا في جدار او بطن شجرة او جبل في موات او خشب او تحت حطب فهو لواجده من غير خمس ويعتبر في الكنز النصاب بلا خلاف وحكاية الاتفاق فيه مستفيضة ويدل عليه مضافا الى ذلك صحيحة البزنطي عن مولينا الرضا قال سئلته عما يجب فيه الخمس من الكنز فقال ما يجب في مثله الزكوة ففيه الخمس وفي مرسلة المفيد في المقنعة عن الرضا قال سئل عن مقدار الكنز الذي يجب فيه الخمس فقال ما يجب فيه الزكوة من ذلك ففيه الخمس وما لم يبلغ حد ما يجب فيه الزكوة فلا خمس فيه وفي الغنية ان نصابه دينارا منصبا عليه الاجماع ومرسلة وان جعله الصدوق في اماليه من دين الامامية وحكوا اختصاص الركاز وضعا او الكنز انصرافا بالنقدين ممنوعة واشد منهما منعا ما ذكره شيخنا المعاصر في مستنده من دعوى تقييد اطلاقهما بالصحيحة الابتة في نصاب الكنز قال سئلته عما يجب فيه الخمس من الكنز فقال ما يجب في مثله الزكوة ففيه الخمس بناء على ان محل المثلية فيها على الاعم من العين والقيمة بحيث لا دليل عليه وفيه نظر لا يخفى وظاهرها كغاية بلوغ احد نصابي الزكوة ولو كان مسكوكا من احد النقدين فلو كان عشرة دنانير وقيمتها في هذا الزمان مائتا درهم وجب فيه الخمس بناء على ان ظاهر رواية المماثلة في مقدار العينية فقط الا ان يق ان الظاهر من المماثلة هو ان يبلغ ما كان من احد النقدين نصابه وان كان من غيرهما يكفي قيمة احدهما فيصدق على عشرة دنانير انه لا يجب في مثله الزكوة بخلاف مقدار من الحديد يسوى عشرة دنانير او مائتي درهم ولذا قال في المنتهى ان هذا المقدار المعين معتبر في الذهب والفضة يعتبر فيهما [illegible] درهم وما عداهما فيه قيمة احدهما نعم حكي عن جماعة كالمحقق في الشرايع الاقتصار على نصاب الذهب ولم يعلم له وجه وفي المسالك انه نفي العظم بكلامه ثم ظاهر الصحيحة مساواة الكنز للمال الزكوي في مبدء تعلق الحق لا من كل وجه حتى يقال باعتبار النصاب الثاني للنقدين في الخمس ايضا كما في المدارك تضعيف جدا مخالف للاطلاقات مع اعترافه بعدم القائل به وايضا فالظاهر من الصحيحة بلوغ النصاب مع وحدة الاخراج عرفا ولو تعدد المدفون بخلاف ما لو تعدد الاخراج من اماكنه غير متحدة عرفا والظاهر تعلق الخمس هنا بالعين بل هو اتفاق كما حكاه بعض لكن الظ جواز اخراجه من قيمته ويدل عليه ما رواه في الوسائل عن الكليني بسنده عن امير المؤمنين صلوات الله عليه في رجل وجد كنزا فباعه بغنم فقال امير المؤمنين اد خمس ما اخذت فانك انت الذي وجدت الركاز وليس على الاخر شئ لانه انما اخذ ثمن غنمه وحملها على اجازته لبيع الخمس يأباه ظاهر التعليل لكن سند الرواية ليس بذلك ثم ان وظيفة هذا الباب ان كان هو الكنز بيان الخمس في الكنوز بعد الفراغ عن تملكه لواجده على انه جرى ديدنهم بذكر ما يملكه ثم ذكر ما يوجد في جوف الحيوان استطرادا وتفصيل القول في الكنوز انها ان يكون ماخوذة من ارض دار الحرب ومن ارض دار الاسلام وعلى التقديرين فاما ان يكون عليها اثر الاسلام من ذكر اسم النبي على جهة اليمن او سكة

سلطان من اهل الاسلام او شبه ذلك واما ان لا يكون كذلك اما الماخوذ من دار الحرب بل من دار حربي في دار الاسلام مع فرض عدم الامان له ولماليه كذلك سواء كان عليها اثر الاسلام ام لا او في دار الاسلام وليس عليه اثره وكانت الارض مباحة او مملوكة للامام او لقاطبة المسلمين بناء على ما هذه الاموال في ارض المسلمين على اباحتها الاصلية كما هو في المعدن فهي في جميع هذه الاقسام للواجد يخرج خمسها والباقي له اما الماخوذة من دار الحرب فقد صرح جماعة بان الاصحاب قطعوا به وفي الحدائق كما عن الخلاف نفي الخلاف وعن ظاهر الغنية الاجماع والظ عدم الخلاف ايضا في القسم الاخر كما استظهره في المناهل والحدائق لاصالة الاباحة السليمة عن مزاحمة اصالة عصمة المال الثابتة بعموم الناس مسلطون على اموالهم بعد اخراج المالك المعلوم الكفر لاندفاعها باصالة عدم جريان يد محترمة عليها فالاصل بقاؤها على ما كان عليه من عدم الاحترام وجواز تملكها لكل من يحوزه بحكم قوله من سبق الى من يسبقه اليه احد من المسلمين فهو احق به وغير ذلك من ادلة تملك المباحات ولو كان الماخوذ من دار الاسلام عليه سكة الاسلام فلقطة على راي محكي المبسوط ومحكي المقنعة والمقنع في كثير من كتبه وولده في الايضاح والشهيدين في البيان والمسالك والمقداد في التنقيح والمحقق الثاني ونسبه في المدارك الى اكثر المتاخرين وعن غيره نسبته اليهم وفي الروضة وعن جامع المقاصد انه الاشهر لاصالة عدم التملك بمجرد الوجدان وبقائه على ملك مالكه ولان المفروض انه ضايع في دار الاسلام عليه اثر الاسلام فيكون لقطة كغيره ولان اشتماله على اثر الاسلام مع كونه في دار الاسلام اقوى امارة كونه ملكا لمسلم والاعتماد على الظن لعدم التمكن من العلم فلا يجوز التصرف فيه لعموم عدم حل مال المسلم الا باذن المالك والشارع ولموثقة محمد بن قيس عن الباقر قضى علي في رجل وجد ورقا في خربة ان يعرفها فان وجد من يعرفها والا تمتع بها ويجاب عن الاصول باندفاعها باصالة عدم عروض الاحترام الموجب لجواز التملك بالاحراز ووجود اثر الاسلام مع كونه في دار الاسلام لا يوجبان كونه لمسلم كما لا يوجب احدهما اتفاقا الا ان يدعي تقوى الظن في صورة تأيد الدار بالاثر ويق ان اثر الاسلام يدل على سبق يد المسلم لانه الغالب واحتمال صدور الاثر من الحربي لمصلحة رواج المسكوك بين المسلمين نادر بحيث لا يعلم بعد وقوعه وكذلك الدار امارة لكون الدافن من اهلها فالمدفون في دار الحرب مع اثر الاسلام محكوم بمقتضى الامارتين كونه في يد مسلم فانتقل الى حربي واما اذا كان في دار الاسلام ولم يكن عليه اثر الاسلام فالدار لا يقتضي كون الدافن مسلما اذ ثبت كون الدفن قبل اسلام اهل الدار وهذا غير معلوم فلو كان اثر الاسلام كان امارة كونه في يد المسلم سليمة عن المعارض ومحل الكلام هنا في اعتبار الظ في مقابل الاصل فالايراد بالنقض بما اذا وجد في دار الحرب مع اثر الاسلام دليلا على سبق علمنا على كونه في يد المسلم ليس مما ينبغي فافهم وعن دعوى كونه لقطة بالمنع من صدقها على المكنوز قصدا فانهم عرفوها بانها المال الضايع وعن الموثقة بحملها تارة على الخربة المعروفة المالك فالمراد بتعريف الورق مالك الخربة واخرى بحملها على الورق الغير المكنوز والانصاف ان كليهما بعيدان اما الاول فواضح واما الثاني فلانه يوجب حمل ما سيجيء من الصحيحين الحاكمين بالتملك من غير تعريف على المكنوز فيكون ذلك تفصيلا فيما يوجد في الخربات التي باد اهلها بين المكنوز وغيره مع ان ظاهرهم في باب اللقطة الاجماع على عدم الفصل الا ان يق ان عدم فصلهم انما هو فيما يوجد في الخربات على وجه يعلم عادة كونه من اهلها وح لا فرق بين المكنوز وغيره واما ما يعلم او يظن انه من الامارة فالظاهر كونها لقطة فيحمل عليها الرواية وقد يرد بكونها قضية في واقعة وفيه ان محمد بن قيس هذا له كتاب عن الباقر في قضايا امير المؤمنين صلوات الله عليه والظاهر من بيان الامام لها بيان الحكم لا مجرد الحكاية عن جده صلوات الله عليهم اجمعين وكيف كان فالحملان وان بعدا الا انه يعتبرهما معارضة الموثقة بصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال سئلته عن الدار يوجد فيها الورق قال ان كانت معمورة فيها اهلها فهو لهم وان كانت خربة قد جلى عنها اهلها فالذي وجد المال احق به ونحوها صحيحة الاخرى وحملها على التملك بعد التعريف سنة او على ما لم يكن عليه اثر الاسلام بعيد مع انه لو سلم فيتعدد الامرين ارتكاب الحمل فيهما او فيه في الموثقة السابقة ولا يخفى اولوية الثاني مع انه لو سلم التكافؤ فيرجع الى اصالة الاباحة وعدم عروض الاحترام لهذا المال الدافعة لاصالة عدم انتقاله عن مالكه ولذا اختار جماعة تملك الواجد له وثبوت الخمس عليه وحكي عن الخلاف والغنية والسرائر وغيرهم وقد يستدل على ذلك زيادة على ما تقدم من الاصل والصحيحين باطلاق ما دل على وجوب الخمس في الكنز وفيه نظر اذ المسوق حكم الكنز بعد الفراغ عن تملكه كما في المعدن ولذا لم يقيد بغير الموجود في ملك للخلص معلوم ثم ان ظاهر كلمات الطرفين حيث يستدل الاولون على حكم اللقطة بان اثر الاسلام في دار الاسلام يدل على سبق يد المسلم ويرده الاخرون بمنع دلالة الاثر على ذلك اختصاص الكلام بما اذا لم يعلم من اجتماع الامارات كونه لمسلم والا فيكون اما لقطة او من مال من لا وارث له او مجهول لهذا كله اذا وجد في ارض غير مملوكة لشخص خاص غير الامام ولو كانت مملوكة للغير كما لو كان في مبيع ابتاعه منه عرفه البايع او غيره المالك وجوبا بلا خلاف ظاهرا لما سيجيء من وجوب تعريف ما في جوف الدابة والموجود في بعض بيوت اهل مكة واستدل عليه في المنتهى ثانيا على ما حكي بان المالك الاول يد على الدار فيده على ما فيها واليد قاضية بالملك ما لاخرى بوجوب الحكم له لو ادعاه اجماعا قضاء للظاهر اليد السابقة وفيه انه لو تم ما ذكر لدل كالصحيحين السابقين على كونه له من غير تعريف بل وجب الحكم به ولو لم يكن قابلا للادعاء كالصبي والمجنون والميت فيدفع الى ورثته ان عرفوا والا فالى الامام مع انهم لا يقولون بذلك فالاولى الاعتماد على دلالة رواية الموجود في جوف الدابة وفي بعض بيوت مكة مضافا الى الصحيحين بعد تقييدهما بالاجماع بما بعد التعريف نعم لو علم عدم جريان يد البايع لم يجب تعريفه اياه ولا يبعد ان يخص كلامهم بغير هذه الصورة كما استظهره بعض وربما يحمل لاجل الصحيحين كون الموجود للمالك وان علم انتفاء سبق تملكه بان يكون له ذلك وقهرا نظير اطلاق كلامهم كالروايات بان الموجود في الصندوق لمالك الصندوق الشامل لما اذا علم انتفاؤه عنه وفيه نظر ظاهر واطلاق الصحيحين كرواية الصندوق محمول على غير صورة العلم قطعا وكيف كان فلو عرفه المالك

الاول واعادة فهو اجماعا من غير حاجة الى بيّنة ولا وصف لمقتضى اليد لا بلغت الى دعوى المالك السابق عليه اذ لا عبرة باليد القديمة فى مقابل الحادثة و
ان لم يعترف به المالك الاول فالمحكى عن المصنف والشهيدين والمحقق الثانى وجوب تعريف المالك السابق ونوقش المصنف فى لقطة القواعد وهو فى محله الا انى
المنع الا ان يكون اجماعا للعذر بان ما تقدم من ادلة ثبوت الحكم للمالك الاول لا تستنبط ذلك من الحكم الاول من باب تنقيح المناط واتحاد الطريق نعم لو كان
الوجه فى تعريف المالك الاول ما ذكره فى المنتهى كان للمالك الثانى بعد عدم اعترافه الاول بحكمه الامانة قد عرفت ما فيه واما المناقشة فيما ذكره من الترتيب
فى التعريف بمساواة الجميع فى هذا اليد حال التعريف وتساويهم فى ثبوتها قبل ذلك وترتب ما ان يد احدهم لا يقتضى ترجيحه فى غير محلها لان مقتضى ما ذكره فى
المنتهى من الوجه تقديم اليد الحادثة على القديمة كما لا يخفى وكذا مقتضى دعوى تنقيح المناط وبالجملة كلما احتج به او يمكن ان يحتج لهم على هذا الحكم يدل على الترتيب
الترتيب فالمناقشة فى اصل الحكم وفى على اى حال فلو تعدد الاشخاص فى طبقة واحدة وجب تعريف الجميع فان ادعاه الكل على وجه التشريك وادعاه بعضهم على
وجه الاختصاص ولم ينكر عليه الباقى فالحكم واضح وان ادعاه غير واحد منهم على جهة الاختصاص ولم ينكر عليه الباقى فالحكم واضح وان ادعاه غير واحد منهم على جهة
الاشتراك كما يحكى الوارث ولم يعترف به الباقى كان حكم الباقى حكم الكل ولو لم يعترف به احد من هذه الطبقة ودفع الى المدعى نصيبه منه كما صرح به جماعة ولم يشبه
الباقون به الحقد وان كان لكل جزء باعترافه مثلا عاين الكل لان ادعاءه بسبب لوجوب دفع حصته اليه فما يدفع اليه على جهة كونه حصته لمعتبر بفصل التقبض ولن كان
مشاعا مثله اذ لو بنى على الاشاعة وجب تعيينه لم يكن السبب سببا لوجوب دفع تمام حصته اليه او كان يدفع الكل اليه والجبا كى لم يسلم لحصته وكلاهما باطلان
ما لو ادعيا الا بموتهم واقاموا شاهدا فحلف بعضهم خاصة فان الباقى لا يشارك الحالف فيما يدفع اليه ثم ان وجوب تعريف المالك مع كون الدار فى يده واضح لو
كانت فى يد غيره باستيجار ونحوه فمقتضى تقديم قول المستأجر عند التداعى فى الكنز الموجود كما هو احد القولين فى المسألة الاتية وجوب تعريف المستأجر قبل
المالك فلعل الاقتصار على ذكر المالك مبنى على فرد الغالب من كون الدار فى يد المالك او على تقديم قول المالك كما رجح معها انكار المالك يشتمل لها التعريف ولا
الى المستأجر مع احتمال الالتفات وتقديمه اليه والضابط فى هذا الباب بناء على الدليل الذى ذكروه فى اصل مسألة التعريف وجوب تعريف كل من لو ادعاه
بمجرد دعواه ويلاحظ فى الترتيب تقديم من يقدم قوله عند التداعى فان عرفه احد هؤلاء والا ملكه المشترى وعليه الخمس لما مطلقا كما اختاره المصنف هنا والمحققين
فى الشرايع وحاشيتها والشهيد فى اللمعة وهو محكى عن النهاية والسرائر وحاشية الشرايع او مع عدم اثر الاسلام ومعه فلقطة كما عن المبسوط والدروس
والمسالك والتنقيح مدعيا فيه الاجماع على كون ما فيه الاثر لقطة ويوهنه اطلاق كلام الاولين كما ان ما فى الحدائق من نفى الخلاف من كون ما يوجد فى دار الاسلام
مما ليس فيه اثره لواجده سواء كان فى ارض مباحة او فى ارض مملوكة مع عدم اعتراف المالك به وهذا ما عن التنقيح من نسبة القول بكون الاخير لقطة الى الشيخ فاحد
قوليه بل حكى هذا القول عن النافع والمنتهى والتحرير لكن الموجود فى النافع والمحكى عن المنتهى صريح فى القول الاول فالظاهر تفرد الشيخ بهذا القول ثم ان ادلة
اللقطة لا تشمل ما نحن فيه لما عرفت من عدم صدق اللقطة على المال المدفون قصدا او المدخول لعاقبة ما وان قلنا بوجوب التعريف فيما يوجد فى المباحة من
اراضى الاسلام لموثقة محمد بن قيس المتقدمة فالقول الاول هنا لا يبعد جدا مع القول باللقطة فى الموجود فى الاراضى المباحة كما هو ظاهر الشيخ فى المسالك
من ان الموجود فى الاراضى المملوكة لا يقصر عن الموجود فى الاراضى المباحة حيث قلنا بكونها لقطة يحتاج تامل اذ بعد تسليم اعتبار هذه الاعتبارات فى الشرع يمكن
ان يكتفى الشارع فى الاول بالتعريف الخاص لمالك الارض فاغنى ذلك عن التعريف العام الواجب سنة فى اللقطة مع ان المناسب للاول هو التعريف الخا
والمناسب للثانى هو التعريف كما لا يخفى عن المعتبر المتامل نعم لو ثبت ما تقدم عن التنقيح من الاجماع فلا محيص عنه ويؤيده عدم الوجوب لتعريف العام بعد
التعريف الخاص ما سيجئ من الرواية فيما يوجد فى جوف الدابة لبعد حملها على ما لم يكن فيه اثر الاسلام ثم ان المصنف قد لم يتعرض لحكم ما يوجد فى ملك الغير الذى
لم ينتقل الى الواجد والظاهر ان حكمه بعد الاخذ كما تقدم فيما وجد انتقل اليه بالبيع من وجوب تعريف المالك فان لم يعرف به فهو له ويدل عليه موثقة اسحق بن
عمار قال سئلت ابا ابراهيم عن رجل نزل فى بعض بيوت مكة فوجد نحوا من سبعين درهما مدفونة فلم تزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع عنها
اهل المنزل لعلهم يعرفونها قلت فان لم يعرفونها قال يتصدق بها والامر بالتصدق لعله للاستحباب ثم يحتمل ان يحمل مورده على المعلوم كونه من مسلم
دفنه قصدا فاذا لم يعترف به اهل الدار كان مجهول المالك فيتصدق به وجوبا لكن الكلام فى جواز الاخذ وظهر من يحكى الخلاف عدمه قال اذا وجد ركازا فى
ملك مسلم او ذمى فى دار الاسلام فلا يتعرض له اجماعا انتهى وصح فيمكن ان يكون ما ذكره من الحكم وجوب التعريف بعد حصوله بيد الواجد اما معصية
واتفاقا فلو كان يجب التعريف ثم تملك الموجود عند المصنف وجماعة من غير تعريف عام لو اشترى دابة فوجد فى جوفها بعد الذبح بعد تخليه شيئا او خرج منه
قبله اما تملكه بعد التعريف فلصحيحة عبد الله بن جعفر قال كتبت الى الرجل عن رجل اشترى جزورا او بقرة للاضاحى فلما ذبحها وجد فى جوفها صرة فيها
دراهم او دنانير او جواهر لمن يكون ذلك فوقع عرفها البائع فان لم يكن يعرفها فالشئ لك رزقك الله اياه وظاهر الرواية من حيث اشتمالها على وجدانه صرة
الدالة على الحكم لما عليه اثر الاسلام وبذلك يظهر ما عن جماعة حتى من جعل ذا الاثر لقطة فيما اذا وجد فى الارض الا انه يظهر من الشهيد والمحقق الثانيين
فى حاشيتهما على الشرايع وظاهر الرواية بظهورها اعدم وجوب تتبع الملاك السابقين فما ما سيجئ من عبارة الحلى وما حكاه فى السرائر عن بعض الاصحاب ليمسك
بتنقيح المناط اذا علم بوجوده فى جوفها فى زمن تملك الكل ولو لم يعلم بوجوده عند البائع من المالك فيشكل وجوب تعريفه ايضا لان الرواية محمولة

على الغالب من صورة العلم بوجوده عند تملك البائع ولو كان المالك صغيرا او غائبا والبائع وليا او وكيلا ففى وجوب تاخير التعريف الى حين البلوغ و
الحضور او سقوطه وجهان واما وجوب تخميس الموجود فقد نسب فى المدارك والذخيرة الى الاصحاب القطع بذلك وعن ظاهر الحدائق ظهور الاتفاق وهو مشكل
خصوصا مع خلو الصحيحة المتقدمة عنه مع دخوله فى الكنز واحتياج الالحاق فى الحكم الى نص او تنقيح مناط قطعى واطلاق قوله كلما كان ركازا ففيه الخمس منصرف الى المركوز
فى الارض نعم لو دخل فى ارباح المكاسب كان فيه الخمس بعد مؤنة السنة بناء على ما يشمل ذلك من الاستفادة والاكتساب كما يظهر من محكى السرائر اذا
ابتاع بعيرا او بقرة او شاة فذبح شيئا من ذلك فوجد فى جوفه شيئا مقدار الدرهم او اكثر عرفه من ابتاع ذلك الحيوان منه فان عرفه يعطيه وان لم يعرفه اخرج
منه الخمس بعد مؤنة طول سنته لانه من جملة الغنائم والفوائد وكان له الباقى وكذا حكم من ابتاع سمكة فوجد فى جوفها درة او سبيكة او ما اشبه ذلك
لان البائع باع هذه الاشياء ولم يبع ما وجد المشترى فلذلك وجب عليه تعريف البائع وشيخنا ابو جعفر الطوسى لم يعرف مالك السمكة الدرة بل ملكها
المشترى من دون تعريف البائع ولم يرد بهذا الخبر من اصحابنا ولا رواه من الائمة احد منهم والفقيه سلار فى رسالته يذهب الى ما اخترناه وهذا الذى تقتضيه
اصول مذهبنا انتهى وصريحه كون الخمس فى الموجود فى جوف الدابة والسمكة خمس المكاسب عدا الفرق بين الموجود فى جوف الدابة والسمكة خلافا للمصنف و
جماعة حيث قالوا لو اشترى سمكة فوجد فى جوفها شيئا فهو للواجد من غير تعريف بعد الخمس الواجب فى الكنز او فى الاستفادات ولعله لان الموجود فى جوف
السمكة غالبا غير مملوك للمالك لان الحبال الملكة لها لا توجب تملك ما فى جوفها لعدم العلم به ولا القصد اليه بخلاف الدابة فان الغالب حصول المال فى جوفها
مع ما يعلفه والظاهر اعتلافها من مال المالك لها والاصل عدم اعتلاف غيره ومع كون المال من الغير دخل فى ملك المالك وفيه ان السمكة قد يكون فى ما هو
مملوك للمالك بحيث يكون نشوها فيه كما اشار اليه الشهيد والمحقق الثانيان وان الدابة ربما تكون سائمة بل هو الغالب فى الاضاحى التى هى مورد الصحيحة و
ان الاصل عدم ثبوت يد المالك على ما فى جوفها وان اريد ثبوت يده عليه بمجرد تملك الدابة المشتملة عليه فهو جار فى السمكة ايضا ولذا مال فى التذكرة على
ما حكى الى مساواة السمكة للدابة فى وجوب التعريف كما تقدم من الحلى وسلار لكن من حيث ان المقصد الحيازة فى السمكة وجب تملك جميع ما يشتمل عليه لكن
المتجه على هذا وجوب دفعه اليه من غير تعريف بل لا ينفع انكاره فى زوال ملكه الا ان يلحق بالاعراض فالاولى التمسك فى وجوب التعريف فى الموجود فى جوف
الدابة المذكورة وفى عدمه التعريف فى السمكة باصالة الاباحة وعدم ترتب يد عليه بعد خروجه من البحر لا يحكم فرض العلم بجريان اليد عليه من محترم
المال قبل وقوعه فى البحر لخروجه عن ملك مالكه بالاعراض كما ورد فى مسألة السفينة المنكسرة مضافا الى بعض الاخبار التى يستفاد منها ذلك كخبر ابى
حمزة عن ابى جعفر ان رجلا عابدا من بنى اسرائيل كان محتاجا فقال لامرأته قال فاخذ غزلا فاشترى به سمكة فوجد فى بطنها لؤلؤة فباعها بعشرين الف فجاء سائل
فدق الباب فقال له الرجل ادخل فقال له خذ احد الكيسين فاخذ احدهما فانطلق فلم يكن باسرع من ان دق السائل الباب فقال له الرجل ادخل فوضع
الكيس مكانه ثم قال كل هنيئا مريئا انما انا ملك من ملائكة ربك اراد ربك ان يبلوك فوجدك شاكرا وخبر حفص بن غياث المروى عن الراوندى فى قصص
الانبياء كان فى بنى اسرائيل رجل وكان محتاجا فالحت عليه امرأته فى طلب الرزق فابتهل الى الله فى الرزق فرأى فى النوم قيل له ايما احب اليك درهمان
من حل او الفان من حرام فقال درهمان من حل فقال تحت راسك فانتبه فرأى الدرهمين تحت راسه فاخذهما واشترى بدرهم سمكة فاقبل الى منزله فلما رأته
امرأته اقبلت عليه كاللائمة واقسمت ان لا تمسها فقام الرجل اليها فلما شق بطنها اذا بدرتين فباعهما باربعين الف درهم والمروى عن امالى الصدوق
عن سيد الساجدين صلوات الله عليه ما مضمونه ان رجلا شكى اليه الحاجة فدفع اليه قرصين فقال له خذهما فليس عندنا غيرهما فان الله يكشف بهما
عنك فاخذ باحدهما سمكة الى ان قال فلما شق بطنها وجد فيه لؤلؤتين فاخرتين فباعهما بمال عظيم ونحوه المحكى عن تفسير العسكرى ثم ان الحكم بوجوب الخمس
فيه كما هو ظاهر جمع منهم مشكل جدا كما عرفت فى مسألة الدابة من عدم الدليل وعرفت من الحلى كونه من ارباح الاستفادات ثم ان مقتضى اطلاق كلمات
الاكثر هنا كالموجود فى جوف الدابة عدا الفرق بين ما كان فيه اثر الاسلام وخالف هنا ايضا المحقق والشهيد الثانيان فى حاشيتهما على الشرايع فحكما
بكون الاول لقطة فيما يمكن حكم اللقطة فى كلما كان عليه اثر الاسلام ووجد فى ارض الاسلام نعم يمكن ان يخرج هذا بالخصوص من جهة ورود الرواية
فى السفينة المنكسرة وكون ما لم يخرجه البحر على وجه الغوص ملكا للواجد لكنه مشكل لعدم العلم بكون الموجود من البحر فلعله ابتلعه من وجه الماء او حاجة
والله العالم ويجب الخمس فى ما يخرج من البحر على وجه الغوص للادلة بالترتيب المتقدم للاجماع المحكى مستفيضا كالنصوص لكنها بين مشتمل على عنوان
الغوص وهو اكثرها وبين مشتمل على عنوان ما يخرج من البحر مثل صحيحة عمار بن مروان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول فيما يخرج من البحر قال سألته
عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن معادن الذهب والفضة فقال اذا بلغ ثمنه دينارا ففيه الخمس والظاهر ان النسبة بين العنوانين
عموم من وجه يتفارقان بالالة من دون غوص فى الماء وفيما يخرج من الشطوط بالغوص فاما ان يناط الحكم بكل منهما واما ان يقيد اطلاق كل منهما
بالاخر او يدعى تقييده به من جهة الانصراف فيقتصر على مادة الاجتماع واما ان يناط الحكم بالاول فيكون تقييد الثانى بالبحر واطلاقه بالنسبة الى الاخراج
بالالة محمولين على الغالب فلا اعتبار بهما واما ان يناط بالثانى ويكون تقييد الاول بالغوص واطلاقه بالنسبة الى الغوص فى الشطوط محمولين على الغالب
وعلى اى تقدير فينبغى القطع بعدم شمول الموضوع لما يؤخذ من وجه الماء واقوى الوجوه الاربعة ثانيها فلا خمس فيما يخرج من الشطوط بالغوص

وان كان من المباحات الاصلية ولا فيما يخرج بالالة خلافا للمسالك ونفى عنه البعد في الغنائم مع احتمال الوجوب في الامرين وفي احدهما بناء على الوجوه
التي عرفت في الجمع بين الروايات نعم لو استصحب الغائص الالة معه فاخرجه بها كان غوصا وهل يعتبر في المخرج ان يكون من المباحات الاصلية كالجوهر الذي
وغير المملوكة ام يشمل ما كان مملوكا غارقا سواء كان عليه اثر الاسلام ام لا وجهان اقويهما الاول للاصل وانصراف الاخبار فالمملوك الغارق في المخرج من
خمس ان شهد القرائن باعراض صاحبه والا فهو لمالكه فان جهل وكان عليه اثر الاسلام فهو للغائص او مجهول المالك على ظاهر المحقق والشهيد بين لقطه
وفي رواية الوارث في سفينة انكسرت في البحر ان ما اخرجه البحر فلاهله وما اخرج بالغوص فللغائص والخروج بها عن القواعد اشكال وانما يجب الخمس في المخرج
بالغوص اذا بلغ قيمته عند المخرج دينارا بلا خلاف ظاهر بل عن السرائر والمنتهى والتنقيح الاجماع مضافا للتحميل عليه في رواية البزنطي المتقدم ظاهر لقدر المتقدم في رواية المعدن ونصاب
انه يعتبر النصاب بعد اخراج المؤنة لتحصيله بل الظاهر عدم الخلاف فيه والمراد بالمؤنة ما ينفق على الاخراج عرضا حتى لو فما اخرجت ولم يخرج الا في المرة الاخيرة اخرج مؤنة المرات منها
على قوي ولو اخرج بالغوص ما الا اخر فضي توزيع المؤنة عليهما وجه قوي ان انفصلا بالغوص الا انضمام بالعضو وفي اعتبار الاخراج فلو عرف في بلوغ النصاب وجه قوي
والاقوى عدم اعتبار اتحاد النوع للمخرج مع اتحاد العود ولو اخذ من البحر شيئا ولو كان من الجواهر المباح بغير غوص فلا يجب فيه خمس ولو كان نحو المال والساحل ولو كان
بالالة على الاقوى كما تقدم وكذا لو اخذ حيوانا بالغوص لانصراف الاطلاق الى غيره خلافا للمحكي عن الشيخ وبعض معاصري الشهيد قولي في المناهل
في بطنه جوهرة فهي نحو في المخرج صيدا وجهلوا ما العنبر فقد نقل انه ان اخذ بالغوص فله حكمه في النصاب وان اخذ من وجه الماء او الساحل فمن المعدن
فنسبه الى الاكثر ولعله لاطلاق صحيحة الحلبي السابق لاعتبار الاخراج مؤنة السنة عنه سيما بقرينة اقترانه في الصحيحة مع اللؤلؤ ولذا كان ظاهر الرواية وجوب الخمس
فيه بما يحصل لا لكونه مكتسبا فيبقى عدم النصاب فيه اصلا او اعتبار نصاب الغوص والمعدن في الاول باطلاق الاستلزامه كون العنبر خارجا عن جميع العنوانات
الثانيها الخمس فتعين احد الاخيرين لبس خلاف الغوص قطعا فتعين الحاقه بالمعدن وعن شيخنا المفيد في العزية اعتبار نصاب المعدن فيه مطلقا وعن الشيخ
خمسة والحلي عدم اعتبار النصاب اصلا بل عن الاخير دعوى الاجماع فان لم يخرج جوابه مؤنة السنة فهو عندهم عنوان تام لنا فيه الخمس ولعل مستند اطلاق
الحلي الوارد في مقابل اصل الوجوب ولذا اطلق الحكم للؤلؤ المعطوف عليه فيجب الخمس نصابا فيما يفضل عن مؤنة السنة على الافضال فيما يجتنا اليه سرا
غرفا بحسب حاله ولعياله الواجبي النفقة وغيرهم سواء كان الفاضل من ارباح التجارات والصناعات والزراعات كما هو الغالب ولذا اقتصر عليها ام كان
من غيرها من انواع الاكتسابات والاستفادات على المعروف بين الاصحاب بل عن الصريح الانتصار والخلاف والغنية وظاهر المنتهى والتذكرة ومجمع
البيان وكنز العرفان ومجمع البحرين الاجماع عليه وعن ظاهر القديمين العفو عن هذا النوع وهو نص في الاعراف بمؤنة اصل الشرع قال الاسكافي فاما حكي
فاما ما استفيد من ميراث او كد يد او صلة اخ او ربح تجارة او نحو ذلك فالاحوط اخراج الخمس منه لاختلاف الرواية في ذلك ولو لم يخرجه الانسان لم يكن كتارك
الذي لا خلاف فيها وربما استفيد هذا الكلام وجوب المخالف في المسألة قبله ولا بعد ان الخلاف من حيث الثبوت لا الفتوى وقال العماني على ما المعتبر ونقل
ان الخمس في الاموال كلها خياطا والتجارة وغلة البستان والدار والصانع في كسب يده لان ذلك افادة من الله وغنيمة انتهى وهذا الكلام ساير الثاني
لا يستفاد منه العفو الا ان القول بعد الثبوت راسا طرح للاخبار المتواترة بل للضرورة عند اهل الرواية والفتوى من الشيعة بل القول ايضا مخالفا لما انعقد
عليه الاجماع في الازمان الساقة على القديمين كما في البيان والمدارك والمتاخر عنهما الماعرفة من دعوى الاساطين الاجماع على عدم السقوط مضافا الى
مخالفته لاصالتنا على صدر العقل والتحليل وقاعدة اشتراك الغائبين والحاضرين في عمومات التنزيل بناء على ما عرفت من عدم الخلاف من غير واحد من
المتاخرين في عموم الغنم في الآية لكل ما يستفاد ويكتسب كما هو معناه في اللغة والعرف والمفسرين وشرع كما نسمعه وان سلمنا اختصاص لفظ الغنيمة بما يوصله من اموال
اهل العرف هذا مضافا الى الاخبار المستفيضة بل المتواترة كما عن المنتهى والمعترف به في المدارك وان تأمل في الحكم من جهة تعارض بعض الاخبار باختصاص اهل الخمس
بالامام منضما الى ما يستفاد من غير واحد من الاخبار من اباحتهم حقوقهم لشيعتهم بل جزم في المنتهى بسقوط الخمس المكاسب في زمن الغيبة عجل الله تعالى فرجه
بحمد الله وحيث ان الكلام هنا في اصل الثبوت في الجملة ولو في زمن الحضور فسيأتي التعرض لتضعيف ما ذكره في المدارك والمنتقى عند بيان حكم الخمس في زمان الغيبة
وممن حكي عنه التصريح بعموم الغنيمة لجميع ما يستفاد المفيد والشيخ وابن زهرة والطبرسي في مجمع البيان والفاضلان والشهيدان وجماعة من اخر عنهم بل عن
الرياض دعوى الاجماع على عموم الآية ونسبه في الحدائق الى اصحابنا عدا شاذ منهم الظاهر انه اراد بالشاذ المحقق الاردبيلي ومن تبعه كصاحب المدارك
والذخيرة واما الاخبار التي يستفاد منها عموم الآية فمستفيضة منها رواية حكيم مؤذن بني عيسى عن ابي عبد الله قال قلت له واعلموا انما غنمتم
من شيء فان لله خمسه وللرسول قال هي والله الافادة يوما بيوم الا ان ابي جعل شيعتنا في حل من ذلك ليزكوا واستشهاده على التحليل لا يقدح فيما هو
هو المقصود من الاستدلال على عموم الآية وسيأتي الجواب عن دليل على عدم التعرض لاخبار التحليل ومنها صحيحة علي بن مهزيار الطويلة ففيها واما الغنائم
والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الخ ومنها ما ورد مستفيضا في اخبار الروايات ان عبد المطلب سن
في الجاهلية سننا اجراها الله في الاسلام منها انه اذا وجد كنزا اخرج منه الخمس وتصدق به فانزل الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء الآية فان الآية لو اختصت بغنائم دار
الحرب لم تشمل مثل الكنز لم يكن للاستشهاد بسنة عبد المطلب في الاسلام كما لا يخفى ومنها المحكية عن بصائر الدرجات عن عمران عن موسى

بن جعفر عليهما السلام قال قرأت عليه آية الخمس فقال ما كان لله جل ثناؤه فهو لرسوله وما كان لرسوله فهو لنا ثم قال لقد يسر الله على المؤمنين ارزاقهم بخمسة دراهم جعلوا لربهم
واحدا واكلوا اربعة حلالا ثم قال هذا من حديثنا صعب مستصعب لا يعمل به ولا يصبر عليه الا ممتحن قلبه للايمان فان قوله ولقد يسر الله بناء على ما شرع الله من الحكم في الآية
كما لا يخفى ومنها الرضوي كل ما افاده الناس فهو غنيمة ومنها ما ستسمع في تضاعيف هذه المسألة ومسألة تحليل الخمس واما الاخبار التي يستفاد منها العفو عن هذا
النوع فقد عرفت مما تقدم من كلام الاسكافي اعتراف القائل بالعفو الاعتراف بوجوب الاخبار لكن مع وجود الاخبار المخالفة ايضا كما تقدم في ذكر اخبار العفو
وعدمه والتعرض لحامل اخبار العفو في مسألة حكم الخمس في حال الغيبة ان شاء الله تعالى ثم ان المستفاد من كثير من الاخبار وجوب الخمس في جميع ما يحصل للانسان سواء
كان بالاكتساب وهو القصد الى تحصيل المال او بغيره حتى ما يحصل بغير قصد كالميراث مثل ظاهر بصائر الدرجات المتقدمة في تفسير الآية ومثل قوله عليه السلام
في رواية زرارة ومحمد بن مسلم وابي بصير المحكية عن تفسير العياشي انهم قالوا له ما حق الامام في اموال الناس قال الفيء والانفال والخمس وكل ما دخل منه في الانفال او
غنيمة فان لهم خمسه قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل وكل شيء في الدنيا فان
لهم فيه نصيبا فمن وصلهم بشيء مما يدعون له لا مما يأخذون ومثل المحكي عن كتاب ابن طاوس باسناده عن عيسى بن المستفاد عن ابي الحسن موسى بن جعفر
ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال لسلمان وابي ذر والمقداد اشهدوا على انفسكم بشهادة ان لا اله الا الله الى ان قال وان علي بن ابي طالب وصي محمد وان طاعته
طاعة الله ورسوله والائمة من ولده صلوات الله عليهم وان مودة اهل بيته مفروضة واجبة على كل مؤمن ومؤمنة مع اقامة الصلاة لوقتها واخراج الزكاة من
حلها ووضعها في اهلها واخراج الخمس من كل ما يملكه احد من الناس حتى يرفعه الى ولي امر المؤمنين واميرهم ومن بعده من الائمة من ولده صلوات الله عليهم فمن عجز ولم
يقدر الا على اليسير من المال فليدفع ذلك الى الضعفاء من اهل بيتي من ولد الائمة عليهم السلام فمن لم يقدر على ذلك فلشيعتهم ممن لا يأكل بهم الناس ولا يريد بهم الى
الله تعالى الى ان قال فهذه شروط الاسلام وما بقي اكثر الى غير ذلك مما يأتي في مسألة وجوب الخمس والهبة والميراث مما يدل على عدم اختصاص الخمس بما يحصل قصدا
الا ان ظاهر اكثر الفتاوى ومعاقد الاجماعات بين معبر عن هذا العنوان بما يكتسب وبين معبر عنه بما يستفاد فعن الخلاف يجب الخمس في جميع المستفاد من ارباح
التجارات والغلات والثمار على اختلاف اجناسها الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وعن الغنية يجب الخمس في الفاضل عن مؤنة الحول على الاقتصاد
من كل مستفاد بتجارة او صناعة او زراعة او غير ذلك ثم ادعى الاجماع وقريب منهما المحكي عن عبارات السرائر حيث عبر بقوله وجميع الاستفادات ونحوه معقد
الاجماع الذي ادعاه في مجمع البحرين وفي البيان وما تبعها جميع انواع التكسب ثم حكى خلاف القديمين على خلاف فيهما ونحوه عبارة المدارك بزيادة استثناء الميراث
والهبة والصدقة وعن المنتهى القسم الخامس في ارباح التجارات والزراعات والصناعات وجميع الاكتسابات ثم نسب ذلك الى علمائنا اجمع ونحوه عبارة
المعتبر وعن مجمع البيان انه قال اصحابنا انه يجب الخمس في كل فائدة تحصل للانسان من المكاسب وارباح التجارات وفي الكنز والمعادن والغوص والحاصل ان كلام
في فتاويهم ومعاقد اجماعهم بين اناطة الحكم بالاستفادة وبين اناطته بالاكتساب والظاهر اعتبار القصد في كليهما الا ان الاول اعم ظاهرا اذ يصدق على
اصطياد السلاطين مثلا ولا يصدق عليه الاكتساب عرفا بل لغة حيث ان المحكي عن الجوهري والفيروزآبادي ان الاكتساب طلب الرزق نعم يظهر من بعض العبارات
شمول الاستفادة والتملك لما يملك من غير قصد مثل عبارة الاسكافي المتقدمة في قوله واما ما استفيد من ارث او صلة اخ او كد يد الى آخر كلامه ومثله
عبارتي المدارك والذخيرة حيث استثنيا من انواع التكسب الميراث والهبة والصدقة والاستثناء علامة الشمول ومثل عبارة البيان حيث عبر عن العنوان
بالتكسب كما عرفت ثم حكم بوجوب الخمس في نماء الارث وان النماء قد يحصل من غير قصد لتخصيص بقاء العين للاستثناء ونحوه المصرح في بعض كتبه بل يمكن ان
يستفاد ذلك من تمسك المشهور بالآية مع ان الغنيمة هي مطلق الفائدة ولو حصلت من غير تحصيل كما يشهد به بعض الروايات المشتملة على ذكر الميراث والهبة لكن
الانصاف مع ذلك كله ان تعميم العنوان لما يحصل من غير قصد مشكل بل لا وجه له لضعف ما تقدم من اخبار العموم واختصاص كلمات الاصحاب ومعاقد الاجماع
بما يحصل بالقصد فلا يبقى في تمسكهم بالآية شهادة على عموم فتواهم لما يحصل من غير قصد مع انه صرح جماعة كالمحقق في الشرائع والعلامة في المنتهى
والفقيه المقداد في كنز العرفان والشهيد في الروضة وصاحب مجمع البحرين ان الغنيمة هي الفائدة المكتسبة ولذا منع في المختلف من صدق الاكتساب
على تملك الارث في مقام رد الحلبي فالاقتصار على ما يصدق عليه الاكتساب او الاستفادة اقوى ولقد افرط المدقق الخوانساري في حاشية الروضة حيث حصر
في ظاهر كلامه الاكتساب لما اتخذ صنعة حيث قال بعد حكاية عبارة المختلف في وجوب الخمس في كل ما يجتنى مثل الترنجبين والشيرخشت والصمغ معللا
ذلك كله بانه اكتساب قال والظاهر ان كل واحد منها ان اتخذ صنعة فهو من الاكتسابات واما اذا وقع اتفاقا ففي شمول الادلة له تأمل انتهى واوضح في الدلالة
على ذلك ما ذكره في آخر حاشيته استثناء المؤنة في آخر ايراده على ما حكاه من المحقق الاردبيلي ره في جواز اجتماع المعدن والكنز مع المكاسب كان يعمل في ارض
ليحصل كنزا او معدنا قال ان وجوب خمس المكاسب فيه غير ظاهر لانهم خصوا وجوب هذا القسم بالتجارات والزراعات والصناعات وهو اذا لم يفرض كون ذلك
صنعة لم يدخل في شيء نعم يدخل على مذهب الحلبي من وجوبه في الفوائد مطلقا انتهى وانت اذا لاحظت كثيرا من الاخبار وكلام الاصحاب في ما ذكرناه معللا
بجملتهم وجدتها غير مختصة بالاكتسابات المأخوذة صنعة ومن هنا ظهر الاشكال في منعهم وجوب الخمس في الهبة في مقابل الحلبي مع انها استفادة
فيدخل في عمومات النصوص وان لم يدخل في معاقد الاجماعات بقرينة تصريح نقلة الاجماع بعد ثبوت الخمس لكن يكفي في المسألة النصوص العامة والخاصة

مضافة الى عموم الآية فمن العامة ما تقدم وما سيجيء في حكم الخمس في زمان الغيبة ومن الخاصة مكاتبة ابن مهزيار الصحيحة وفيها بعد قوله واما الغنائم
والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء الآية فالغنائم والفوائد يرحمك الله فهي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها والجائزة
من الانسان للانسان التي لها خطر والميراث الذي لا يحتسب من غير اب ولا ابن ومثل عدو يصطلم فيؤخذ ماله ومثل مال يوجد ولا يعرف له صاحب وما صار الى موالي من
اموال الخرمية الفسقة فقد علمت ان اموالا عظاما صارت الى قوم من موالي فمن كان عنده شيء من ذلك فليوصل الى وكيلي ومن كان نائيا بعيد الشقة فليتعمد لايصاله
ولو بعد حين فان نية المؤمن خير من عمله وموثقة سماعة قال سألت ابا الحسن ومثل رواية يزيد محمد بن عيسى بن يزيد قال كتبت جعلت لك الفداء تعلمني ما الفائدة
وما حدها وما رايك ابقاك الله ان تمن علي بذلك كي لا اكون مقيما على حرام لا صلوة لي ولا صوم فكتب الفائدة ما يفيد اليك في تجارة من ربحها وحرث بعد
الغرام او جائزة وما عن السرائر عن كتاب محمد بن علي بن محبوب عن احمد بن هلال عن ابن ابي عمير عن ابان بن عثمان عن ابي بصير عن ابي عبد الله قال كتبت اليه
في الرجل يهدي الى مولاه والمنقطع اليه هدية تبلغ الفي درهم او اقل او اكثر هل عليه فيها الخمس فكتب الخمس في ذلك وعن الرجل يكون في داره البستان فيه الفاكهة يأكله العيال
انما يبيع الشيء منه بمائة درهم او خمسين درهما هل عليه فيه الخمس فكتب اما ما يأكل فلا واما البيع فنعم وهو كسائر الضياع واشتمالها على ابن هلال لا يضر بعد
ابداع ابن محبوب الرواية في كتابه وهو عارف بحاله مع ان روايات ابن ابي عمير ما كان يحتاج الى تلك الواسطة الواحدة فذكرها لاتصال السند ومثل رواية ابن حسين
بن عبد ربه قال سرح ابو الحسن الرضا بصلة الى ابي فكتب اليه ابي هل فيما سرحت الي الخمس فكتب لا خمس عليك فيما سرح به صاحب الخمس فان الظاهر منه ظهورا لا ينكر
وجود الخمس في المسرح لو كان المسرح غير صاحب الخمس لكونه تبرعا ولعل هذه المستفيضة المعتضدة بالعموم الآية والمنقولة المتقدمة الى عموم الآية
بناء على ما تقدم عن غير مرة من عدم اختصاصها بغنائم دار الحرب مال غير واحد الى موافقة الحلبي في ذلك كالشهيد في اللمعة وشرحها بل يحكى عن ظاهر المعتبر
وصريح الاسكافي في عبارته المتقدمة المحكية الاحتياط في الاخراج بل يظهر من ذلك لعبارة عدم الفرق في الروايات بل لعله بين صلة الاخ وبين ارباح
المكاسب وظاهر عبارة العماني المتقدمة والبعض من كل واحد واحد من الاخبار الخاصة المذكورة بل العامة ايضا وان كان ممكنا الا ان القول بالوجوب
لا يخلو عن قوة الا ان يوهن بظهور عدم القول بالفرق بين الهبة والميراث مع ضعف القول بثبوته في الثاني وان كان ربما ينصر له بصدق الغنيمة في الروض بعض
الروايات الخاصة مثل المكاتبة المتقدمة ونحوها الرضوي مع الامير الحكم بان حكم ذلك غنيمة وفائدة الا ان الغنيمة في الآية قد عرفت من جماعة تفسيرها بالفائدة
المكتسبة التي لا تصدق على الميراث واما المكاتبة فقيد الميراث فيها بكونه من غير اب ولا ابن مع ان القائل لا يقول به واما الرضوي فغير ناهض بعد الاستناد الى الثابت بنظائر
بعض الاخبار الآتية الدالة على تحليل الخمس والعفو عنه مما يدل على ثبوت حق الامام في الميراث الذي يصيبه لكنها دالة على سقوط الخمس في الميراث والتجارة وغيرها
وسيأتي ان هذا مما لا يمكن الالتزام به فالقول بوجوب الخمس في الميراث ضعيف بل ضعف القول بوجوبه في الهبة لو كان في المسألة اجماع مركب ومثله في الضعف ما
اطلقه الشهيدان وغيرهما من وجوب الخمس في النماء الحاصل من هذا المال المنتقل بالارث بل اللازم تقييده بما اذا اتخذ المال للاستنماء والا فيجرد النماء الحاصل
من مال الارث من غير قصد متصلا او منفصلا لا يصدق عليه الفائدة المكتسبة التي هي المناط في الآية وما اعتبر من الروايات ومعاقد الاجماع ثم انه قد يتخيل وجود
الخلاف بل تحقق الوفاق في وجوب الخمس فيما يفضل من الغلات التي اشتراها وادخرها للقوت ومثل ذلك عبارة المنتهى حيث قال يجب الخمس في ارباح التجارات
والزراعات والصناعات وجميع الاكتسابات وفواضل الاقوات من الغلات والزراعات من مؤنة السنة عند علمائنا اجمع انتهى ويدفعه على هذا التعبير
في الرياض ولا يخفى من هذا التخيل ومنشاؤه اما الاول فلان ما يفضل مما اشتري للقوت ان كان اصله من مؤنة المستثنيات من المال الذي يجب فيه الخمس
كما اذا وضع مائة دينار من ربح تجارته فاشترى به الطعام لسنة الاكتساب فلا تأمل لاحد في وجوب الخمس في الفاضل لكونه فاضلا عن مؤنة السنة وان كان اصله
من مال غير مخمس او استفاده من وجه لا يوجب الخمس فلا تأمل ايضا في عدم وجوب الخمس واما عبارة المنتهى فهي وان طعن عليها المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد
والمحقق الخوانساري في حاشيته منه على حاشية اللمعتين الا ان الظاهر ان المراد بما يفضل من الغلات والزراعات ما يفضل من غلة البساتين والزراعات
التي يحدثها لقوت عياله وصرفها بينهم كالبساتين الصغار والخضروات لا المعدة للاسترباح والاكتسابات حتى يكون مكررا لما قبله فيكون اشارة الى نحو ما
تضمنته رواية السرائر المتقدمة من وجوب الخمس فيما يفضل عن اكل العيال من اهل البستان الموجود في الدار فلا دخل له بفاضل ما اشتراه وادخره للقوت فان حكمه حكم
اصله اجماعا ثم ان مقتضى ثبوت الخمس في حاصل الربح عن مؤنة السنة استثناء مؤنة تحصيل الربح ومؤنة السنة له ولعياله اما الاول فلان الربح لا يصدق
الا على ما يبقى بعد وضعها واما الثاني فيدل عليه قبل الاجماع المحقق والمحكي عن جماعة مستفيضا الاخبار المستفيضة مثل رواية النيشابوري انه سأل
ابا الحسن الثالث عن رجل اصاب من ضيعته من الحنطة مائة كر ما يزكى فاخذ منه العشر عشرة اكرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلثون كرا وبقي في يده
ستون كرا ما الذي يجب لك من ذلك هل يجب لاصحابه من ذلك شيء فوقع لي منه الخمس مما يفضل عن مؤنته ومثل رواية ابن مهزيار قال قال لي علي بن
راشد قلت له امرتني بالقيام بامرك واخذ حقك فاعلمت مواليك بذلك فقال لي بعضهم واي شيء حقه فلم ادر ما اجيبه فقال يجب عليهم الخمس فقلت
في اي شيء فقال في امتعتهم وصنائعهم قلت والتاجر عليه والصانع بيده فقال اذا امكنهم بعد مؤنتهم وفي مكاتبة الهمداني التي قرأها ابن مهزيار الواردة
في حاصل الضيعة ان عليه الخمس بعد مؤنته ومؤنة عياله وخراج السلطان وفي صحيحة الاشعري قال كتب بعض اصحابنا الى ابي جعفر الثاني اخبرني عن الخمس اعلى

جميع ما يستفيد الرجل من قليل وكثير من جميع الضروب وعلى الصناع وكيف ذلك فكتب بخطه الخمس بعد المؤنة ولا يقدح ضعف بعضها بعد صحة
الباقي وانجبار الكل بما عرفت من الاجماع بل في شرح المفاتيح للبهبهاني انه اجماعي بل ضروري ثم ان المتبادر من المؤنة مؤنة السنة مضافا الى الاجماع عليه
صريحا عن صريح السرائر وظاهر الانتصار والخلاف على ما تذكره والمنتهى وجمع المائدة والمدارك والذخيرة والظاهر ان المراد بالمؤنة ما يحتاج اليه الشخص
في اقامة نظام معاشه ومعاده ولو على وجه التكميل لغير الخارج عن المتعارف لمثله من حيث الغنى والشرف فمثل الضيافات والهبات مما يتعلق
بالدنيا ومثل الزيارات والصدقات والاحسانات داخل في المؤنة بشرط عدم خروج ذلك عن متعارف امثاله فمثل هذا التحف للسلاطين من امراء الدنيا
او بناء المساجد والقناطر لا مثاله مما يتعلق بالدين داخل في المؤنة بالنسبة الى بعض خارج بالنسبة الى آخر ويستفاد من ظاهر سيد مشايخنا في المناهل الاقتصار
على الواجبات الشرعية والعادية وهو محتمل لكن الاقوى خلافه وان كان الاحوط مراعاة ما ذكرنا ما يأخذه الظالم فان كان من باب المصانعة فهو من المؤنة واما
ما يأخذه قهرا ففي كونه من المؤنة تأمل بل منع ولما الدين فالمقارن منه لعام الاكتساب ان استدين للصرف فيها يستثنى بلا اشكال ان استثنى ما يقع في مراعي
بالايقاع حتى لو ابرئ الدين بعد الاستثناء تعلق الخمس بالمقابل وان استدين للصرف في غير المؤنة فان بقي عينه او عوضه بحيث من ايضا به فالظاهر عدم احتسابه
من المؤنة وان لم يبق فقاعدتنا بهم المؤنة سيما اذا طالبه المدين في سنة الاكتساب لصدق على ان هاهنا ظاهر كل من قيد الدين بالحاجة واما الدين القديم
فهو كالمقارن ان استدين للصرف فيما يتعلق بمؤنة سنة الاكتساب او تمكن في عين ما مع عدم بقاء المقابل ولو مع التمكن وبقاء المقابل فالظاهر لا يعد من
المؤنة وان قلنا في المسألة الآتية بان المؤنة مخصصة بالربح دون غيره مما لا يخمس لعدم وضوح كونه من مؤنة هذه السنة وان وجب لو تاه فيها واما
ما يتعلق به من الغرامات الحاصلة باسباب الضمان فان لم يحصل ذلك يتعمد منه فالظاهر دخوله في المؤنة وان تعمد فالحاقها بغير العمد وعدمه اشكال ولو كان
للمكتسب مال لا يتعلق به خمس ففي اخراج المؤنة منه او من الربح او منهما بالنسبة او جلها قوليها او بسطها وفاقا للمحقق والشهيد الثانيين وصاحبي المدارك الذخيرة
بل هو ظاهر كل من عنون موردهذا الخمس في فتواه او معقد اجماعه بما يفضل عن مؤنة السنة من الارباح لاطلاق ما تقدم من المستفيضة ولظاهر قوله
في مكاتبة ابن مهزيار الطويلة ومن كانت ضيعته لا تقوم بمؤنته فليس عليهم ضعفه لسدس ولا اقوى ان يقال ان المال المذكور ان كان مما يحتاج اليه
لاجل الاكتساب كرأس مال التجارة وما يحتاج اليه للزراعة فالظاهر عدم خروج المؤنة منه وكذا لو كان مما لا يحتاج اليه ولكن لم تجر العادة بصرفه في المؤنة
كالزائد عن مقدار الحاجة من رأس مال الزراعة وكذا او زائده او نحوها لاطلاق الروايات باخراج المؤنة عن الربح وان كان مما جرت العادة بصرفه
كمقدار من الحنطة توهب له ونحو ذلك فالظاهر عدم استثناء مقابلها من الربح فان المتبادر من اخراج المؤنة اخراج ما عدا ذلك مما يحتاج اليه ولذا لو كان
الدار موروثة تكفيه لا يستثنى له مقابل الدار وان لم تجر عادته في صرفه وكذا صرف فيه اشكال من اطلاق الاخبار ومعاقد الاجماع ومن قوة احتمال
ورود الجميع مورد الغالب من الاحتياج الى اخذ المؤنة من الربح لاختصاصها ما تقدم ما فيه فالخروج بها عن اطلاقات الخمس مشكل سيما وان الظاهر من بعض
من الاخبار المتقدمة بعضها مثل رواية ابن طاوس المتقدمة ومثل ما ورد من ان الخياط يخيط ثوبا بخمسة دوانيق وغير ذلك ان الخمس يتعلق بجميع الربح
فيكون الاذن في اخراج المؤنة رخصة مشروعة لدفع الضرر ومشقة التكليف في المسألة محل اشكال قال المحقق الاردبيلي فيما حكي عن شرحه على الكتاب
الظاهر ان اعتبار المؤنة من الارباح انما هو على تقدير عدم غيرها فلو كان عنده ما يمون به من الاموال التي تصرف في المؤنة عادة فالظاهر عدم اعتبارها
مما فيه الخمس انتهى وقريب منه ما ذكره المحقق القمي في بعض الغنائم وفيه تأييد لما ذكرنا واما الاحتمال الثالث فلم اعثر على قائل به نعم احتمله بعض
من الربح وغيره بالاحتساب صرف بعضه في نظام المعاش المعاد لان هو المقصود من المال كما ان نقص فيه يدخل على جميع المال فيسقط عليه
لكنه اجتهاد في مقابل المطلق في وجوب الخمس في الارباح او المقيد لما صدق اخراج المؤنة منها انه لا اشكال في ان المخرج من الربح هي المؤنة المتعارفة
فلو اسرف حسب عليه لانه الملحق بباب الخمس ولو قتر فظاهر المصنف والشهيدين والمحقق الثاني انه يحسب له بل عن التذكرة الاتفاق عليه واستظهر
في المناهل عدم الخلاف فيه ولعله لما مر في الاسراف من ان المستثنى هي المؤنة المتعارفة فالخمس انما يتعلق بما عداها فمن ربح الفا ومؤنته خمسمائة
لم يتعلق الخمس الا بخمسمائة لا الالف سواء صرف النصف او نقص منه او زاد عليه وتأمل في ذلك المحقق الاردبيلي وبعده جمال الدين الخوانساري
وصرح باختيار خلافه كاشف الغطاء ولعل وجهه ان الظاهر من المؤنة في الاخبار ما انفقها فعلا في حوائجه فيبقى موطهم فتاويهم ومعاقد اجماعها
يجب الخمس فيما يفضل عن مؤنة سنته على الاقتصاد ما يبقى بعد صرف ما صرف في حوائجه لا ما عدا مقدار المؤنة المتعارفة ويؤيده ان المؤنة المتعارفة
ليست منضبطة حتى يستثنى مقدارها بل يختلف باختلاف الاتفاقات فقد يعرض للشخص ضروريات فقد يقدم على بعض ما يليق به من الصدقات
والهبات وقد يعرض عنها ولهذا اراد الشخص لاخراج المؤنة في اول السنة لم يخرج الا ما ظن انه سينفق على ضروريات او يبني عليه بما لا ضرر فيه في انقضائها
لكن اذا اتفق عدم الانفاق يدخل في الفاضل عن المؤنة فالمؤنة هنا مؤنة التحصيل في الارباح وغيرها من الكنز والمعدن ونحوهما فكما ان العبرة فيها
بما يصرف فعلا ولو على وجه الدقة والمضايقة الغير الواجبتين عليه لا يحسب له تفاوت ما بينه وبين المتعارف او سط وكذا لا يحسب له ما يقابل تبرع المتبرع
فكذا هنا ولو تبرع متبرع بمؤنته او بعضها لم يحسب له ما يقابله وان قلنا بوجوب اخراج المؤنة من الربح دون المال الآخر الحاصل ويحتمل عدم احتسابه

ما يقابل المتبرع ولو على القول باعتبار الفقير فان الشخص اذا اضيف في جميع الليالي فلا يحتاج الى العشاء بعد من المؤنة بخلاف ما لو ترك النفقة فاما جانعلو نفكك بعشاء ويجب الخمس ايضا في ارض الذمي اذا اشتراها من مسلم وفاقا للمحكي عن الشيخين والمتأخرين والمنتهى وكنز العرفان ونسبه الى اصحابنا لصحيحة الحذاء عن ابي جعفر ايما ذمي اشترى ارضا من مسلم فان عليه الخمس ونحوها مرسلة المفيد المتقدمة عن الصادق الا ان فيهما فان عليه فيها الخمس ولا معارض لها الا بعض العمومات اللازم تخصيصها بها ولا موهن لها عدا اهمال بعض الاصحاب لذكر هذا القسم الموهون بدعوى الاتفاق عليه ممن عرف او المنجبر باطلاق المتأخرين عليه مع هذا فلا وجه لتأمل بعض متأخري المتأخرين في الحكم لانكارهم له او لما ذكره بعض هؤلاء من ان مذهب مالك ان الذمي اذا اشترى ارضا من الاراضي العشرية ضوعف عليه العشر فيؤخذ منه الخمس فلعل هذه الرواية وردت هذه الرواية وردت تقية منه او من مثله فان اراد بهذا ابداء الوهن في الرواية فهو من اعجب ما صدر ممن لا ينبغي ان يصدر عنه لان مرجعه الى تأويل الرواية من غير قرينة ليصير موافقا للمذهب العامة فيحمل على التقية من غير معارض سيما مثل هذا التأويل بان يراد وجوب ضعف العشر فحاصل هذه الارض اذا زرع فيها احد الغلات الزكوية فيخرج ما يبلغ النصاب بشرائطه مع ان المرسلة ظاهر ونص في ان الخمس في عين الارض والظاهر ان المراد بالخمس هو الخمس المصطلح لانه المتبادر وان لم نقل بثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ الخمس لا بطريق النقل ولا بطريق الاشتراك اللفظي بينه وبين المعنى اللغوي مضافا الى الاجماع مثبتي هذا القسم على صرف مصرف الخمس المصطلح وهل الارض مختصة بارض الزراعة كما هو ظاهر المحقق والمصنف والمحقق الثاني او يعم المساكن والبساتين ظاهر اطلاق كلمات الاصحاب الاول كما اعترف به في المعتبر والمنتهى واستظهر مع ذلك ارادتهم لخصوص ارض الزراعة لكنه اجتهاد في مرادهم منشاؤه تبادر الخصوص من الاطلاق وفيه ان التبادر المذكور انما هو في مقابل الارض المشتملة على البناء والاشجار المعبر بالدار والبستان واما الارض البياض المتخذ للبناء او الغرس فلا اشكال في عدم خروجها عن منصرف اللفظ فتشملها الرواية والفتاوى وتتم الحكم في الباقي بالاجماع المركب اللهم الا ان يريد الفاضلان بارض الزراعة ما يعم البياض المتخذ للبناء او الغرس لقابليتها للزرع وفيه تامل ويمنع الاجماع المركب فيفصل بين ارض البياض وان اتخذت للبناء او الغرس وبين الارض المشترى في ضمن الدور والخانات والبساتين لعدم انصراف شراء الارض الى شرائها بل يصح السلب فيقال لم يشتر ارضا وانما اشترى خانا او دارا ثم هل يختص الحكم المذكور بالشراء كما هو ظاهر النص او يعم المعاوضة كما اختاره كاشف الغطاء او مطلق الانتقال ولو مجانا كما هو ظاهر الشهيدين فيه اشكال من اختصاص النص والفتوى بالشراء ومن عموم عنوان الشراء لسائر المعاوضات ومن ان المناط هو الانتقال كما يستفاد من نقل اقوال العامة والخاصة في المعتبر والمنتهى والتذكرة حيث ان ظاهر الاقوال المذكورة للعامة في مقابل الخاصة هو مطلق الانتقال لعدم ما الى الاستدلال على مذهب الامامية في المنتهى بقولنا في انتقال العشر اضرارا بالفقراء فاذا تعرضوا لذلك ضوعف عليهم العشر فاخرج الخمس ويؤيده ما رواه الشيخ عن ابي عبيدة الحذاء الصحيحة المتقدمة وهذا الاستدلال وان كان في غاية الضعف من وجوه لا يخفى الا انه لا يخرج عن الدلالة على ان مذهب المستدل بل غيره من العلماء الذين استدل لهم بهذا الدليل هو مطلق الانتقال ولاجل ما ذكرنا عبر في المفاتيح عن عنوان المسألة بالارض المنتقلة بالذمي ثم نسب الحكم الى الاكثر والمسألة لا تخلو عن اشكال ثم ان ظاهر النص والفتوى تعلق هذا الخمس بالعين فللحاكم الاخذ منها ومن ارتفاعها وله اخذ قيمة العين بان يبيع الحصة على الذمي لكن عليه خمس هذا الخمس بعد اشترائه والظاهر ان اخذ القيمة مشروط برضا الذمي لعدم الدليل على سلطنة الحاكم على ذلك وان كان ظاهر كلام الشهيد بعض شموله ولو كانت الارض المبتاعة من المفتوحة عنوة فان كان نقلها على وجه ملكية العين اصالة كما اذا فرضنا ان الامام باع منها قطعة لمصالح المسلمين او اخرج خمسها الى اهله فباعوه من الذمي فلا اشكال في وجوب الخمس في عينها وان كان بيعها تبعا للاثار الموجودة فيها اذا اشتراها الذمي ولو لم يخرج خمسها من حيث العينية فيجتمع عليه خمسان وليس هذا من تثنية الصدقة المنفية بالنبوي بناء على صدق الصدقة على الخمس وان قلنا ان المملوك نفس الاثار وانما يصح بيع العين في ضمن الاثار فيقع الاشكال في تعلق الخمس من ان الذمي لم يملك رقبتها ولو تبعا وان لم يملكها حقيقة ولذا لو انه اشترى الارض المفتوحة تعلق به الخمس باعتبار استحقاق الارض تبعا للاثار فيقابل الارض بمال من حيث مستحقة غير مملوكة فعليه خمس ذلك المال ولو شرط الذمي سقوط الخمس فيما يشتريه فسد الشرط كما في البيان وغيره واستقرب في المناهل الصحة ولا بد من حمل كلامه على ما اذا كان للبايع سلطنة على رفع هذا الخمس الخاص كالامام ونائبه الخاص او العام ومع ذلك ففيه نظر ولو شرط على الذمي ثبوته فعلى المشتري يكون مؤكدا للثبوت فلو لم يمكن اجباره تسلط البايع او الحاكم على الفسخ ومعه لا يسقط عنه لاستقراره بالعقد وعلى القول الاخر فهل يلزم به بمقتضى الشرط وجهان من انه تشريع لما لم يجعله الشارع فيخالف السنة ومن انه بمنزلة اشتراط هبة بعضه على اهل الخمس اذ لا يشترط دفع الذمي له بالنية كما صرح به ومن هنا قيل لا حوط اشتراط الخمس على الذمي تقصيا عن الشبهة في اصل المسألة ويجب الخمس في الحلال المختلط بالحرام اذا كان بحيث لا يتميز قدره ولا يعرف صاحبه على المشهور بين الشيخ ومن تأخر عنه بل عن الغنية الاجماع عليه للمروي عن الخصال بسنده الصحيح الى ابن محبوب عن عمار بن مروان قال سمعت ابا عبد الله يقول فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس ورواية الحسن بن زياد عن ابي عبد الله ان رجلا اتى امير المؤمنين فقال يا امير المؤمنين اني اصبت مالا لا اعرف حلاله من حرامه فقال له اخرج الخمس من ذلك المال فان الله رضي من المال بالخمس واجتنب ما كان صاحبه يعمل وما رواه المشايخ

الثلثة والمفيد رضوان الله عليهم عن السكوني عن ابي عبد الله قال اتى رجل امير المؤمنين فقال اني اكتسبت مالا اغمضت في مطالبه حلالا وحراما وقد اردت التوبة ولا ادري الحلال منه والحرام وقد اختلط علي فقال تصدق بخمس مالك فان الله رضي من الاشياء بالخمس وسائر المال لك حلال وعن المفيد في الزيادات انه ارسل عن الصادق عن رجل اكتسب مالا من حلال وحرام ثم اراد التوبة من ذلك ولم يتميز له الحلال بعينه من الحرام فقال يخرج منه الخمس وقد طاب ان الله طهر الاموال بالخمس وظاهرها كظاهر الرواية الاولى بل صريحها ارادة الخمس المصطلح كما هو المشهور بل نسبه في البيان الى ظاهر الاصحاب بل ظاهر الرواية بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية في الخمس ولا اقل من ثبوت الحقيقة المتشرعة في زمان الصادق وان كان كلامه حكاية لكلام جده امير المؤمنين صلوات الله عليه نعم الظاهر من الرواية الثالثة ارادة المعنى اللغوي سيما بملاحظة الامر بالتصدق به فان الصدقة وان اطلق في كثير من الاخبار على الخمس كما قيل الا ان ظهوره في غيره اقوى من ظهور لفظ الخمس في المعنى المعهود سيما مع ان الامام لم يطالبه بنصف الخمس ولم يبين له من باب لا اذن في الصرف لان الظاهر من الحكاية كون المحكي في بيان الفتوى الا ان ذلك كله مندفع بظهور قوله في ذيل الرواية فان الله قد رضي من الاشياء بالخمس ومن المعلوم ان خمسا اخر غير المصطلح لم يعهد من الشارع في شيء فضلا عن الاشياء ان رواية ابن مروان كافية في المسألة سيما بعد الاعتضاد بما عرفت من الشهرة والاجماع المحكي نعم قد يعارض ذلك بما ورد في غير واحد من الاخبار من حلية المال المختلط بالحرام من غير تعرض لوجوب اخراج شيء منه مثل ما رواه ثقة الاسلام في الكافي عن ابن محبوب عن ابي ايوب عن سماعة قال سألت ابا عبد الله عن رجل اصاب مالا من عمل بني امية وهو يتصدق منه ويصل قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب وهو يقول ان الحسنات يذهبن السيئات فقال ابو عبد الله ان الخطيئة لا تكفر الخطيئة ولكن الحسنة تحط الخطيئة ثم قال ان كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلا يعرف الحلال من الحرام فلا باس ومثل ما ورد في الربا من كثير من الاخبار الدالة على حلية المختلط به مثل رواية هشام بن سالم ورواية الحلبي المرويات في باب الربا من الكافي ولكن الظاهر من اخبار الربا بقرينة ذيل بعضها اختصاصها بما اذا اكل مع الجهل بالحرمة وظاهر كثير من الاخبار كصريح المحكي عن جماعة حليته ذلك وعدم وجوب رده ولذا عد في بعض اخبار الكبائر اكل الربا بكونه بعد البينة اي الدليل الواضح على التحريم اشارة الى قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف فيكون هذه الاخبار اخص مطلقا من اخبار وجوب الخمس بل هي في الحرمة حال الجهل فيخرج المفروض عن عنوان الحلال المختلط بالحرام فلا مانع من العمل بها في خصوص الربا وان كان لا يخلو عن اشكال لمخالفتها للقاعدة من عدم معذورية الجاهل بالحكم المقصر سيما في الحكم الوضعي ولذا حكي خلافه عن الحلي وكثير من المتأخرين بل المحكي عن اكثرهم في هذا المقام وجوب الخمس في المال الذي يعلم ان فيه الربا واما موثقة سماعة فيمكن ارجاع نفي الباس فيها الى التصرف في الجملة في المال المختلط في مقابل الحرام المحض الذي ذكر انه صرفه في وجوه البر ظنية فكيف تكفر بها ولا يظهر منها جواز التصرف في الجميع من غير اخراج شيء منه ومع هذا فلا يقوى على معارضة اخبار المسألة المعتضدة بقاعدة وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة امتثالا للادلة العقلية والنقلية الدالة على وجوب الاجتناب اذا علم ولو اجمالا الى امر غير مختص الحمد لله الذي وفقني لاتمامه والصلوة والسلام على نبيه ووليه وعلى آله الى يوم لقائه حرره العبد الاثم الشيخ الفاني والاسير في تيه الهوى والاماني علي بن الحاج حسن التبريزي في شهر صفر سنة ١٢٣

كتاب الصوم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **الصوم** لغة كما عن الجوهري وجماعة هو الامساك وعن ابن دريد كل شيء سكنت حركته فقد صام صوما وفي عرف الشارع او المتشرعة على ما في الشرائع والنافع هو الكف عن المفطرات مع النية ونقض طرده بالكف عنها لمع النية وقتا ما وقد يدفع بان المراد بالنية الشرعية وهو لا يتعلق بغير الزمان المخصوص وفيه ان عدم مشروعية النية في غير الزمان المخصوص لاجل علم كون المنوي صوما شرعيا الا بعد شرعية اصل النية فيرجع الامر الى وجوب اخراج مثل ذلك عن الصوم الشرعي فالاحسن ان يقال ان هذا تعريف الصوم مع قطع النظر عن عمله وقوعه في الزمان المخصوص بان يجعل اليوم ظرفا له خارجا عن مفهومه كما يشير اليه قوله تعالى واتموا الصيام الى الليل ويقال ان هذا تعريف له بعد ملاحظة مصرفه فيه لكن اليوم في مفهومه وعكسا بتناول المفطر سهوا ويدفع تارة

بان لنا اول على وجه العينان لا ينافي الكف ومنه نظر واخرى باضماره بان يراد الكف عن تعمد المفطر كما صرح بذكره الفاضل المقداد في كنز العرفان ومنه
انه ان اريد بتعمد المفطر تعمد الافطار فيدخل في الحد الجاهل بكون الشيء مفطرا والناسي له وان اريد التعمد بفعل الشيء الخاص كالاكل مثلا فلا ريب ان
الناسي للصوم متعمد للاكل فان تعمد الاكل لا ينافي الغفلة عن الصوم والقطع بعدم الصوم كما يشهد بذلك ما ورد من التعليل في فساد صوم من تسحر ثم تبين
انه اكل وشرب بعد الفجر وما ورد في تعليل من اكل بظن الليل لاجل السحاب الاسود ثم تبين له بقاء النهار بانه اكل متعمدا ودعوى الفرق بين ما اعتمد
عدم الصوم وبين ما اعتقد انقضاء اليوم وان الاول ليس بمتعمد في اكله بخلاف الثاني كما ترى وان اريد به تعمد الاكل لا الاكل مع الالتفات الى مطلوبية
الصوم منه وجوبا او ندبا فلا ريب ان اخذ هذا في تعريف الصوم الذي لا بد من معرفته مع قطع النظر عن تعلق الطلب به غير مستقيم جدا ان الظاهر منها تعرف
بل الاخبار ان الصوم في اصل الشرع هو ترك الاكل والشرب وغيرهما ما اساوح فلا يبعد ان يقال ان فعل المفطرات ناسيا قادح في حقيقة الصوم وان الاكل ناسيا ليس
بصائم حقيقة في زمان اكله ولذا افتى المصنف ره في اجوبة المسائل المهنائية ببطلان الصوم المندوب وقضاء الواجب اذا كان موسعا بفعل المفطر ناسيا مستدلا بعدم
تحقق الامساك وان كان يرد عليه ان عدم الصوم الحقيقي في جزء من النهار لا يوجب فساد الصوم بعد حكم الشارع بالصحة بمقتضى اطلاق ما دل على نفي الباس عن الاكل والشرب
ناسيا الشامل باطلاقه لجميع افراد الصوم بل الروايات واردة في خصوص الصوم المندوب فيكون ح انتفاء الامساك في جزء من النهار بمنزلة الاجزاء الغير الركنية
للصلوة نعم قد يشكل الامر لو استغرق النهار بالمفطرات المختلفة او بمفطر واحد كما لو استنقعت المرأة في الماء طول اليوم بناء على قول الحلبي والقاضي بفساد صومها
بل الا ان يقال بكون الامساك عن كل مفطر مفطر ايضا بمنزلة الاجزاء الغير الركنية فمهية الصوم هو الكف في كل جزء جزء من النهار عن كل مفطر مفطر وفوات
الكف في بعض النهار نسيانا او فوات الكف في جميعه عن مفطر واحد نسيانا لا يقدح في المهية ويمكن ان يقال ايضا ان الصوم الحقيقي هو الكف عن المفطرات
حقيقة او حكما ويكون الناسي في حكم الكاف ثم ان تعريف الصوم بالكف موجب لخروج الترك الحاصل في حال الذهول فضلا عن حال النوم بل الترك مع عدم القدرة
على المفطرات كلا او بعضا فالعدول عن الترك الى الكف ان كان باعتبار كون الترك غير مقدور فمع كونه ممنوعا مخل وان كان التعريف بالترك ايضا لا يخلو عن
المناقشة بناء على ان الظاهر منه الترك الحاصل عن تعمد فلا يشمل الترك الاضطراري كما في حال النوم وعدم القدرة على الترك الا ان يق ان المراد بالكف عن
المفطرات مجرد الترك للمفطرات مع النية فيصدق على ترك النائم اذا سبق منه النية لكن يرد عليه ما اذا عزم على الافطار في جزء من النهار فان الكف في ذلك
الجزء ليس عن توطين ولا مع النية وان اراد من قوله مع النية النية الفعلية الحاصلة في الليل فمع مخالفته لظاهر العبارة يرد على طرده ما اذا سبق منه النية ثم نوى
الافطار ولم يجدد النية بعده بناء على فساده وعلى عكسه ما اذا نسي النية الى ما قبل الزوال وان اراد النية المستمرة حكما سواء كانت في الليل ام لا يرد عليه ما اذا اوجب
عليه الامساك وثبت الهلال بعد الزوال لوجوب النية فيه ايضا عن الاكل والشرب على الوجه المعتاد وغيره للماكول والمشروب المعتادين كالخبز والفواكه
والماء بالاجماع والكتاب والسنة وكذا غير المعتادين على المش بل في الغنية كما عن السرائر وظاهر المنتهى وغيره الاجماع بل عن الناصريات والخلاف دعوى الاجماع
من جميع العلماء الا النادر من المخالفين قال السيد في الناصريات على ما حكي عنه انه لا خلاف فيما يصل الى جوف الصائم من جهة فمه اذا اعتمده فانه يفطره مثل
الحصاة والخرزة وما لا يؤكل ولا يشرب وانما خالف في ذلك الحسن بن صالح ونحوه روي عن ابي طلحة والاجماع متقدم ومتاخر عن هذا الخلاف انتهى و
في دعوى الاجماع على الافساد بما يصل الى جوف الصائم وان كان غيرهما عبارة الغنية وعن الخلاف اجماع المسلمين على ان اكل البرد مفطر وحكم بانقراض المخالف
وعن المنتهى اجماع المسلمين الا الحسن بن صالح وابي طلحة الانصاري فانه كان ياكل البرد ويقول انه ليس بطعام ولا شراب ولعله لصدق مسمى الاكل والشرب
المنوط بهما الافطار في الكتاب والسنة ومنع الانصراف المتمسك به الى الماكول والمشروب المعتادين والا لوجب تخصيصهما بالمتعارف من حيث اصل الاكل والشرب
ولم يقل به احد من المسلمين مع ان حذف المتعلق يدل على تعلق الحكم بالاجتناب بالطبيعة كما في قولك زيد يعطي ويمنع مضافا الى فحوى ما سيجيء من الافطار بالغبار
الغليظ او خصوص الغليظ مع قضاء سيرة المسلمين على منافاة مطلق الاكل والشرب للصوم ومع هذا كله فلا وجه للتامل في المسألة بل لا للخلاف فيها كما عن
السيد والاسكافي من جهة انصراف اطلاق الاكل والشرب الناشي من حذف متعلقهما الى الاكل وشرب ما تعارف اكله وشربه فيبقى غير المتعارف في عموم صحيحة
ابن مسلم لا يضر الصائم ما صنع اذا اجتنب اربع خصال او ثلث الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء وقوله ع في رواية ابي بصير الصيام من الطعام
والشراب وقوله ع في مقام المبالغة ليس الصيام من الطعام والشراب وحده وقوله ع في مقام تعليل عدم الافطار بدخول الذبابة في الحلق انه ليس بطعام وفي صحيحة
ابن ابي يعفور في تعليل نفي الباس عن الاكتحال انه ليس بطعام ولا بشراب بناء على معلومية انصراف الطعام والشراب في هذه الروايات الى المعتاد المتعارف
بل صراحة بعضها في ذلك كروايات الذباب والكحل فان ابتلاع الذباب والكحل عمدا مفطران عند المش ومن الجماع قبلا او دبرا الموجب للجنابة الذي لا يحصل الا
حتى تغيب الحشفة او قدرها من مقطوعها على ما تقرر في باب الغسل اما الجماع قبلا فلا خلاف ولا اشكال في كونه موجبا للافطار ويدل عليه صريح الكتاب
والسنة المتواترة والاجماع بين المسلمين المحقق بل الضرورة ولا فرق بين الانزال وعدمه واما الجماع دبرا فكذلك مع الانزال بلا خلاف بين العلماء ويدل عليه
فحوى ما سيجيء من الافطار بالانزال بغير الوطي واما مع عدم الانزال فالمعروف بين الاصحاب كما في المدارك انه كذلك وعن الخلاف والوسيلة الاجماع عليه
وفي الغنية الاجماع على الفساد بحصول الجنابة فيدخل فيه ما نحن فيه وفي المعتبر انها اشهر الروايتين ويمكن الاستدلال عليه مضافا الى ما يظهر من المعتبر

من دعوى الرواية المجبورة سندها بالنسبة الينا بالشهرة وظهور عدم الخلاف وحكاية الاجماع لعموم ما دل من الكتاب والسنة على وجوب اجتناب النساء وعدم
جواز المباشرة كما في الاية والرواية الصحيحة المتقدمة وما دل من الاخبار على حصول الافطار بالنكاح والمجامعة والوطي والاتيان واتيان الاهل سيما بملاحظة
قوله مشيرا الى الدبر هو احد المأتيين فيه الغسل فانه يدل على ان جميع الاحكام الثابتة لاتيان النساء ثابتة لاتيانهن في الدبر لان الدبر احد الفرجين نظير
قوله التراب احد الطهورين والقلم احد اللسانين ونحو ذلك كما في الاخبار ودعوى انصراف هذه الالفاظ الى الادخال في القبل ممنوعة سيما في بعضها مثل من نكح حراما
او جامع حراما فعليه مثل كفارات فان نكاح الحرام يشمل النكاح في دبر الاجنبية والغلام سيما ظاهر مرسلة احمد الصدوق في الفقيه عن عمر بن يزيد قال قلت
لابي عبد الله ع لاي علة لا يفطر الاحتلام الصائم والنكاح يفطر الصائم قال لان النكاح فعله والاحتلام مفعول به فان الظاهر من مقابلة النكاح بالاحتلام
الحاصل بالوطي في القبل والدبر من الغلام والمرأة ارادة النكاح الاعم ايضا فكانه سئل عن علة افطار هذه الانواع اذا وقعت في اليقظة دون النوم احتلاما
ومنه يظهر مستند الحكم بالافطار بوطي الغلام وان لم يوجب الغسل وعن الشيخ في الخلاف الاجماع في الاول لكن الظاهر من الفاضلين والمحقق والشهيد
الثانيين تعليق الافطار على حصول الجنابة وهو مبني على ثبوت التلازم بين الجنابة والافطار ولم اقف على ما يدل على ذلك صريحا وان ادعى الاجماع عليه
في الغنية على ما حكي عنه بل عبارته على ما حكي البناء على الجنابة التي لا دليل فيها الا على عدم انعقاد الصوم مع الجنابة سواء حصلت بالقصد او بغيره واين هو من افساد
الصوم باحداث الجنابة قصدا فضلا عمن يمنع شيء من انعقاده ولا يمنع من استدامته ومما يظهر ايضا من بعض الروايات مثل ما رواه في الفقيه عن يونس بن
عبد الرحمن عن ابي ابراهيم ع في المسافر يدخل اهله وهو جنب قبل الزوال ولم يكن اكل فعليه ان يتم صومه ولا قضاء عليه يعني اذا كانت جنابته عن احتلام
دلت عليه بملاحظة حكاية الراوي لقصد الامام ع على ان اصل الجنابة اذا كان اختياريا مناف للصوم والخدشة في قبول حكاية مقصود الامام ع من كلامه اذا لم
يكن معناه محلا للاجتهاد والتنزيل كان من الالفاظ الواضحة توجب سد باب تجويز النقل بالمعنى فتدبر ومما يؤيده ايضا مثل هذا التفسير من الرواة بضبطه
في الكتب وجعله بمنزلة جزء الرواية مع ان ظاهر الرواية في التهذيب حيث حذف لفظ قال كونه من كلام الامام ع مع احتمال عود ضمير قال في رواية الفقيه الى الامام
فحوى رواية التهذيب وكيف كان فالاقوى افساد الصوم سيما بناء على المختار من تحقق الجنابة به خلافا للمحكي عن المبسوط من التردد فيه كالوطي في دبر المرأة
وان جعل الفساد احوط واما وطي البهيمة فعن الخلاف عدم الخلاف في ايجابه القضاء وهو حسن بناء على تحقق الجنابة به خلافا للمحكي عن الحلي فلم يوجب به
شيئا وهو ضعيف نعم هو حسن لو قلنا بعدم ايجابه القضاء وهو حسن بناء على تحقق الجنابة به الجنابة كما عن الشيخ مع حكمه بايجابه القضاء ولعله لصدق
النكاح وفيه نظر ولو ادخلت المرأة ذكر البهيمة ففي البطلان اشكال من جهة الاشكال في حصول الجنابة كما لو ادخلت ذكر صغير من جهة الشك في تحقق
الوطي وكما يجب الامساك عن تعمد احداث الجنابة في اثناء النهار فيجب عن تعمد البقاء على الجنابة الحاصلة بالاختيار او بغيره حتى يطلع الفجر على المش المعروف
عن غير شاذ كما في المعتبر وعن السرائر وفي الغنية والروض كما عن الانتصار والخلاف والوسيلة والسرائر والتذكرة الاجماع للاخبار الكثيرة بل قيل انها
متواترة منها رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع في رجل اجنب في شهر رمضان بالليل ثم ترك الغسل متعمدا حتى اصبح قال يعتق رقبة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم
ستين مسكينا قال في المعتبر وبهذه اخذ علماؤنا الا الشاذ ومثلها رواية المروزي ومرسلة ابراهيم بن عبد الحميد خلافا للمحكي عن ظاهر المقنع والرسالة
الرضاعية للسيد الداماد وعن الاردبيلي الميل اليه وعن الذخيرة تقويته لعموم اية الرفث في الوقت الى النساء ليلة الصوم الصادق في جزءها الاخير و
خصوص اية الاذن في المباشرة كالاكل والشرب الى ان يتبين الخيط الابيض ولرواية اسماعيل بن عيسى عن الرضا ع عن رجل اصابته جنابة في شهر رمضان
فنام عمدا حتى يصبح اي شيء عليه قال لا يضره هذا ولا يفطر ولا يبالي فان ابي ع قال قالت عائشة ان رسول الله ص اصبح جنبا من جماع غير احتلام ونحوها رواية
حبيب بن القاسم ومكاتبة ابن اذينة وفي صحيحة حبيب الخثعمي عن ابي عبد الله ع كان رسول الله ص يصلي صلوة الليل في شهر رمضان ثم يجنب ثم يؤخر الغسل
متعمدا حتى يطلع الفجر والكل ضعيف لمنع العموم في الاية الاولى لورود اطلاقها في مقام جواز اصل الرفث في الليل في مقابل النهار ومنع شمول الغاية
في الاية الثانية لغير الجملة الاخيرة مع وجوب تخصيصها على تقدير العموم بالاخبار الكثيرة السليمة عن مزاحمة ما ذكر من الاخبار المخالفة للشهرة الموافقة
للجمهور كما في المعتبر ومما اشار اليه مولينا الرضا ع بحكايته عن ابيه ع عن عائشة مع ان المتعارف في ذلك نسبته الى ائمة صلوات الله عليهم مع امكان
حملها على بعض المحامل كالعذر ولو للنبي ص كما في التهذيب والمعتبر او النوم بقصد الاغتسال مع اعتياد الانتباه ولا فرق في تعمد البقاء بين ان يبقى
مستيقظا عازما على ترك الغسل وبين ان ينام متعمدا عازما على الترك بل يجب الاجتناب عن النوم عليها من جهة نية الغسل حتى يطلع الفجر فلو نام
كذلك فسد الصوم ولا اشكال على وجوب القضاء اذا نام الجنب متعمدا كصحيحتي الحلبي والبزنطي كما استدل به في المدارك ثم رده بان الظاهر من تعمد النوم العزم
على ترك الاغتسال بل لاطلاق مرسلة ابراهيم بن عبد الحميد المتقدمة فيمن اجنب في شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا
وقضاء ذلك اليوم ويتم صيامه ولن يدركه ابدا ونحوها رواية المروزي وصحيحة ابن مسلم عن الرجل يصيبه الجنابة في رمضان ثم ينام
قبل ان يغتسل قال يتم صومه ويقضي ذلك اليوم الا ان يستيقظ قبل ان يطلع الفجر فان انتظر ماء يسخن او يستقي فطلع الفجر فلا شيء ونحوها ما يجيء
من وجوب القضاء على الحائض ان طهرت بليل وتوانت ان تغتسل فان وجوب القضاء مع التواني الشامل لما اذا قصده لكن مع التكاهل يدل على وجوب

مع علمه بنية الغسل بطريق اولى فتدبر وسيجيء ان الاقوى حرمة النوم مع التردد في الغسل وعدمه ثم لو لم يتمكن المكلف من الغسل فهل يجب عليه التيمم
فيه قولان من عموم المنزلة في صحيحة حماد هو بمنزلة الماء وفي الروايات هو احد الطهورين وهو مذهب المحقق والشهيد الثانيين خلافا للمحكي عن المنتهى ولعله
من ان المانع هو حدث الجنابة والتيمم لا يرفعه وهو طهور بمنزلة الماء في كل ما يجب منه الغسل لا فيما توقف على رفع الجنابة فالتيمم يجب في كل موضع يجب فيه
الغسل لا فيما يشترط بعدم الجنابة ويشعر به قوله في صحيحة ابن مسلم فان انتظر ماء يسخن او يستقى فطلع الفجر فلا شيء حيث انه لم يأمر بالتيمم ولذلك لم يذكروا
في كتاب الطهارة من التيمم الواجب ما كان لصوم واجب كما عدوا الصلوة والطواف الواجبين بل مقتضى ذكرهم وجوب الغسل للصوم ذكر التيمم ايضا له بمقتضى
المقابلة نعم ذكروا انه يجب التيمم لكل ما يجب له المائية لكن هذا الكلام على فرض الدلالة لم يبلغ حد الاجماع مع مخالفة المص قده في المنتهى وتردده
في النهاية كما عن الذكرى نعم قال في المعتبر يجوز التيمم لكل من وجب عليه الطهارة المائية وادعى عليه اجماع المسلمين وكيف كان فالاحوط التيمم وعليه
فهل يجب ان يبقى مستيقظا لئلا يبطل تيممه ام لا اقويهما واحوطهما الاول ولو تعمد تاخير الغسل حتى ضاق الوقت عصى وتيمم وظاهرهم الاتفاق على ذلك
الغسل متعمدا كرواية ابي بصير السابقة وجوب القضاء عليه والكفارة وهل يلحق بالجنابة الحيض المشهور نعم بل عن المقاصد العلية نفي الخلاف فيه لرواية
ابي بصير ان طهرت بليل ثم توانت ان تغتسل فعليها قضاء ذلك اليوم خلافا للمحكي عن صاحب المدارك والاردبيلي ويحكى النهاية واما غسل المس
فلم يذكر الاصحاب توقفه قولا بتوقف الصوم عليه بل عن مجمع الفائدة عدم القول به الا انه حكى بعض مشايخنا عن بعض نسخ رسالة علي بن بابويه القول بالتوقف
وهو ضعيف على فرضه ثم ان النفساء مثل الحائض بلا خلاف ظاهر كما حكي التصريح بالوفاق عن الغنية والسرائر والمعتبر والتذكرة وقيل ويدل
عليه الرواية المصححة الحائض مثل النفساء ولان دم النفاس دم الحيض كما عن جماعة وعن ايصال الغبار الغليظ الى الحلق على المشهور بل لم يعلم
مصرح بالخلاف فيه الى زمان بعض متاخري المتاخرين كما اعترف به في الرياض بل يظهر من الروضة تحقق الاجماع عليه حيث جعل الحكم بوجوب القضاء
والكفارة له قطعيا ثم جعل وجوبهما لمعاودة النوم جنبا بعد انتباهتين مشهورا فيه وهو الظاهر من الدروس حيث ذكر جميع ما اختلف في وجوب القضاء
والكفارة او احدهما فيه ولم يذكر في الغبار خلافا ويشهد ايضا ظاهر ما تقدم من دعوى الاجماع عن الناصريات كما في الغنية على الامساك بكل ما يصل
الى جوف الصائم وعن التنقيح والسرائر كما عن بعض الحكاية عن نهج الحق الاجماع عليه وعن التذكرة نسبة الخلاف الى الجمهور المشعر بعدم الخلاف
بيننا لان الظاهر عدم صحة سلب الاكل عنه نعم لا انه اكل غير معتاد نعم كان الماكول معتادا وقد عرفت العموم في الاكل والماكول نعم يأتي على
مذهب السيد والاسكافي المنع عن افساده لو كان مما لا يؤكل عادة لا مطلقا كما تبين وعمدة ما ذكر في خبر سندا ودلالة مضمرة سليمان الجعفري والمروزي
قال سمعته يقول اذا تمضمض الصائم او استنشق متعمدا او شم رائحة غليظة او كنس بيتا فدخل في انفه وحلقه غبار فعليه صوم شهرين متتابعين فان
ذلك له فطر مثل الاكل والشرب والنكاح واضمار ما لو سلم قدحه انما ضاعف القرائن وعن كون الباعث عليه غالبا لا يقطع الاصحاب غير ضائر
بعد الانجبار بما عرفت ودعوى ان الانجبار مخصوص بما نسب الى الامام حتى يسمى خبرا ممنوعة وكذا الطعن في دلالتها باشتمالها على ما لا يقول به
احد من ثبوت الكفارة بمجرد المضمضة والاستنشاق او شم رائحة لجواز تقييد المضمضة والاستنشاق بما اذا كان على وجه عدم التحفظ فدخل
ولو يسيرا في الحلق كما صرح به غير واحد وعلى ما شم الرائحة الغليظة فقد حكي عن المفيد والقاضي وجوب القضاء والكفارة به اذا وصل الى الحلق
بل الشيخ ادعى وجود الرواية بذلك واما كنس البيت فهو محمول على ما اذا لم يتحفظ عن الغبار وعقد في معرض الايصال هذا كله مع ان سقوط
جزء من الرواية عن الحجية لا يوجب سقوط الكل واما معارضته بالرواية عن الصائم يدخل الغبار في حلقه قال لا باس فلا دلالة فيه لاحتمال ان
يراد به الدخول لا على وجه الاختيار وكيف كان فيكفي في المسئلة مثل هذه الرواية اذا انجبرت بفتوى جمهور الاساطين من القدماء والمتاخرين حتى ان قال المحقق في الشرائع
ان فيه خلافا لكن الظاهر ان المخالف فيه من لا يرى افساد اكل التراب كالسيد والاسكافي لان المتبادر من الغبار غبار التراب كما هو مورد الرواية نعم تردد المحقق نفسه
فيه في المعتبر من جهة ضعف الرواية ومن جهة منع كونه كابتلاع الحصى والبرد وكلا الوجهين ضعيفان ولذا مال اخيرا في بيان ما يوجب القضاء والكفارة الى ثبوتهما
فيه وعن النفي وجوب القضاء فيه خاصة وحكاه الشيخ عن بعض اصحابنا على ما قيل واختاره الحلي متمسكا بان القضاء مجمع عليه والكفارة بين اصحابنا فيه خلاف
وليس عليه دليل ثم ان في تقييد الغبار بالغليظ كما في كلام المص قده بل في الشرائع كما عن غيره نسبته الى الاكثر وعدمه كما هو صريح بعض وبالغ فيه الشهيد الثاني
حتى نفى الوجه في التقييد خلاف والاقوى التقييد لانه المتيقن من الاجماعات والشهرة مع عدم صدق الاكل في غيره والا لفسد الصوم بايصال مطلق الهواء الكدر
المخلوط بالاجزاء الارضية فلا يبقى انه اكل التراب بخلاف ما اذا كان غليظا نعم لو علمنا باطلاق الرواية كان المتجه الاطلاق واما الدخان الغليظ ففي المدارك ان
المتاخرين الحقوه بالغبار واستبعده تبعا للمحكي عن التنقيح وتبعهما في الكفاية والذخيرة على ما حكي والاقوى الالحاق لو عممنا الغبار الغليظ لتنقيح المناط او لو تم
وان قيدناه بالغليظ فالاقوى عدم اللحوق لان الاجزاء الترابية تلصق بالحلق وتنزل مع الريق بخلاف الاجزاء اللطيفة الرمادية في الدخان فانها تدخل في الجوف
مصاحبا للدخان النازل ولا تلصق بالحلق ولا تنزل مع الريق منها شيء والدخان ليس مما يؤكل والاجزاء الرمادية ليست منفردة عن الدخان حتى يصدق الاكل
بنزولها وبالجملة فالفرق بين الاجزاء الترابية الداخلة في الحلق مع الهواء والاجزاء الرمادية النازلة مع الدخان في دخول الاولى بنفسها في الحلق منفصلا

عن الهواء الى الريق ونزول الثانية في ضمن الدخان بحيث لا ينفصل عن الهواء الدخاني ولا يختلط بالريق واضح نعم لو قلنا ان الصوم صائن من الامساك عما يصل
الى الجوف مطلقا او من طريق الفم حتى الدخان او حتى الاجزاء الرمادية المختلطة مع الهواء الدخاني كان للافطار وجه الا ان الاكل لا يصدق على الاول قطعا لان الدخان ليس
ماكولا ولا مشروبا ولا يصدق على الثاني ايضا اكل الرماد جزما بخلاف الغبار المخلوط بالرماد نعم لو فرض غلظة الدخان على وجه ينفصل منه اجزاء ويتحقق معها جسم فلا
يبعد كونه كالغبار نعم لو فرض غلظة الدخان على وجه ينفصل كما ذكره المحقق والشهيد الثانيان في حاشية الارشاد والمسالك ومما ذكر ظهر ان الاجتناب عن
دخان التتن شيء قضت به سيرة المسلمين ومال خالي الاحتياط في الدين ثم ان المراد بايصال الغبار الظاهر انه ما يعم جذبه بالنفس تعمدا او ايجاد فعل يلزم
انه يمكنه من الوصول بان لا يتحفظ عنه مع الفرق كما صرح به المحقق الثاني في حاشية الارشاد وعن الحلبي ان مما يجب الاجتناب عنه الوقوف في الغبار [illegible]
واعلم انه ذكر في المسالك ان النوم الثاني للجنب حرام وان عزم على الغسل واعتاد الانتباه وعلى هذا فيجب الامساك عن معاودة النوم بعد انتباهة ولو فعل كان اثما
وعليه القضاء اقول اما الاثم فلم اجد عليه دليلا سوى ما في بعض الاخبار الاتية من وجوب القضاء عقوبة وفي اثبات التحريم بهذا المقدار اشكال لورود نظيره
فيما لا يحرم كما حكم الشارع بوجوب اعادة الصلوة على ناسي النجاسة عقوبة لنسيانه بل هذا دال على كون القضاء عقوبة للنوم وليس فيه غيره ودعوى منه التفريط
في الفرض ممنوع جدا نعم يمكن الاستدلال عليه بموثقة الحلبي عن ابي عبد الله ع في رجل احتلم اول الليل واصاب من اهله ثم نام متعمدا في شهر رمضان
حتى اصبح قال يتم صومه ذلك ثم يقضيه اذا افطر من شهر رمضان ويستغفر ربه فان ظاهره بقرينة وجوب القضاء ما عدا النومة الاولى فالامر بالاستغفار ليس الا لتحريم
النوم الا ان يقال ان ظاهر النوم متعمدا هو النوم عازما على ترك الاغتسال ونحوه ان الاذنب لكونه في مقام البيان ذكر الكفارة لانه كمتعمد البقاء على الجنابة
فعدم ذكرها دليل على وجوبها وهو يكشف عن عدم ارادة العزم على العدم واما النومة الاولى فان كان مع العزم على الاغتسال مع اعتياد الانتباه فليس بحرام قطعا
وان مع اعتياد عدم الانتباه فحرام قطعا وموجب للقضاء والكفارة واما مع عدم العزم على الاغتسال فان كان مع الذهول فهو غير حرام ولا مع الالتفات
الى التردد فقد لا يستبعد الحرمة نظرا الى ان النوم على حاله يوجب استمرارها حكما الى اخر النوم عقلا وعرفا فالنائم على حالة كالباقي عليها مستيقظا ولذا كان النوم
مع عزم ترك الاغتسال كتعمد البقاء على الجنابة فاصدق في ترك النية لان الغسل والنية كليهما مما يجب ايقاعهما فالنائم مترددا كالمستيقظ مترددا الا ان
بمجيء الصبح ولذا اتفقوا على ان من بات عازما على ترك الصوم او مترددا فيه فسد صومه لترك تبييت النية ليلا مع انه يترك النية الواجبة موسعا في جميع اجزاء
الليل الا في جزء واحد من وقته الموسع ولا ريب ان المتردد في الغسل متردد في النية للصوم الصحيح فالنائم على التردد في الغسل اذا فاجأه الصبح فهو كالباقي
مستيقظا الى الفجر مع التردد في الغسل في الصوم ولا شبهة في استحقاقه العقاب لافساد الصوم وعليه القضاء والكفارة وحيث ان افساد الصوم في اول مطلع
الفجر انما كان لتسببه اليه بالنوم فيستحق العقاب عند النوم مع ان الاصل عدم الانتباه فهو كمن ترك الفعل في الجزء الاول مع علمه بطرو العجز بعده وعدم
العلم بارتفاع العجز في اخر الوقت ثم ان هذا اذا لم يعتد الانتباه واضح واما اذا اعتاده فهو ايضا لا يجدي في دفع استحقاق العقاب عنه اذا لم يتفق الانتباه
مع التردد وعدم العزم على الفعل لا فرق بين اعتياده للانتباه وعدمه فانه انما يفيد اذا كان علمه بذلك موجبا للعزم على الفعل بعد الانتباه وعدمه ويؤيد ما
ذكرنا من حرمة النوم الاولى الا مع العزم المحكي عن الرضوي اذا اصابتك جنابة في اول الليل فلا باس ان تنام متعمدا وفي نيتك ان تقوم وتغتسل فان
غلبك النوم حتى تصبح فليس عليك شيء فان العلم بسعة الوقت انما يوجب الرخصة من جهة ربما ادراك الفعل في بعض اجزائه اما اذا اتفق الانتباه فحاله
كالحالة الاولى قبل النوم وفي حرمة النوم الثاني مطلقا وان عزم على الاغتسال واعتاد الانتباه ما مر من جواز الاستناد الى ذكر العقوبة وصحيحة الحلبي المتقدمة
واما وجوب القضاء ففي المدارك انه مذهب الاصحاب وعن المنتهى عدم الخلاف وفي كلام بعض مشايخنا استفاضة نقل الاجماع عليه ويدل عليه صحيحة معاوية
بن عمار عن ابي عبد الله ع الرجل يجنب من اول الليل ثم ينام حتى يصبح في شهر رمضان قال ليس عليه شيء قلت فانه استيقظ ثم نام قال يقضي ذلك اليوم عقوبة
ونحوها مضمرة سماعة متى اصابته جنابة في جوف الليل فنام فقد يصبح في شهر رمضان قال ليس عليه شيء قلت فانه استيقظ ثم نام قال ليقض ذلك عليه بها
فلم يستيقظ حتى يدركه الصبح قال عليه ان يتم يومه ويقضي يوما اخر وصحيحة ابن ابي يعفور الرجل يجنب في شهر رمضان ثم يستيقظ ثم ينام حتى يصبح قال يتم يومه
ويقضي يوما وان لم يستيقظ حتى يصبح اتم يومه وجاز له فظاهر هذه الصحيحة ان نومة المحتلم التي يحتلم فيها تعد نومة اولى حتى يكون النوم بعد الاستيقاظ نومة
ثانية او يقال ان المحتلم ليس كالجنب يقظانا بل يجب القضاء على المحتلم اذا نام محتلما واستمر الى طلوع الفجر بخلاف غيره من الجنب وقد فرق بعض المعاصرين بين
المحتلم وغيره بما ذكرنا مستندا الى عموم صحيحة الحلبي السابقة في باب تحريم النومة الثانية بتقريب ان ظاهرها وجوب القضاء بمطلق النوم للمحتلم وغيره خرج
غيره بمقتضى صحيحة معاوية بن عمار الظاهرة في غير المحتلم من الجنب بقي الباقي وفيه ان صحيحة الحلبي قد نص فيها بذكر المحتلم وغيره فالنوم فيها ان حمل على مطلقه
فيدل على وجوب القضاء بالنومة الاولى فيهما وان قيد بالنوم الثاني كما هو المتعين لم يفرق والحاصل ان التفرقة بينهما مع دلالة ظاهر الصحيحة على ثبوت القضاء
فيهما بمطلق النوم لا يتاتى الا باخراج غير المحتلم من الصحيحة وهو غير صحيح لذكر المحتلم فيها بالخصوصية فلا يمكن الاخراج واما بتقييد النوم فيهما بالنومة
الثانية والمفروض ان النوم في الصحيحة مسند الى المحتلم وغيره فيلزم تخصيص القضاء في كليهما بالنومة الثانية فالاولى الاستدلال للتفرقة بصحيحة ابن ابي
يعفور وموثقة سماعة المتقدمتين ونحوهما صحيحة محمد بن مسلم عن رجل تصيبه الجنابة في رمضان ثم ينام قبل ان يغتسل قال يتم صومه ويقضي ذلك اليوم الا ان

عنها بمعارضتها بصحيحة العيص عن الرجل ينام في شهر رمضان فيحتلم ثم يستيقظ ثم ينام قبل ان يغتسل قال لا باس بناء على ان السؤال عن حكم النوم المستمر الى الفجر وانه
يوجب القضاء لا اما لو حمل السؤال والجواب على جواز نوم المحتلم في الليل والنهار في مقام دفع التوهم الناشي من النهي عنه في بعض الاخبار الناهية عنه ليلا او نهارا
كمرسلة عبد الحميد فيبقى اخبار وجوب القضاء بنومة المحتلم سليما الا ان ظاهر الفقهاء عدم الفرق بين المحتلم وغيره الا ان يحمل اطلاق كلامهم النوم الاولى للجنب
على ما يعم المتصل بالجنابة كالنومة التي يحتلم فيها لكنه خلاف الظ وممن صرح بان نومة الاحتلام لا تعد الشهيد الثاني في الروضة وسبط في المدارك وعن الفاضل
المتكانه حكي عن فخر الاسلام وفي حاشية الارشاد ان الانتباه من الاحتلام وفي حال الجماع لا يعد من الانتباه حتى بل المعتبر انتباهه بعد نومه جنبا ثم ايده الفاضل
بالنصوص من الفتاوى وعن الاخبار ان الحكم انما علق على النوم ثلثا يتخللها انتباهتان بعد الجنابة قال ولو اجنب في النوم ولم يتنبه ما لاحتلام ثم انتبه فالظاهر عدم
عده وانما المعدود ما بعد العلم بالجنابة كما هو نص الشارع انتهى اقول اما النصوص فقد عرفت ان ظاهرها كون النومة بعد الانتباه محتلما موجبا للقضاء واما الفتاوى
كما ذكره الفاضل واما احتمال كون النومة الاولى للجنب موجبا للقضاء لانه بعد انتباه وعلم بالجنابة بخلاف نوم المحتلم اذا اصبح به فهو خلاف ظاهر النصوص والفتاوى
ثم ان النوم الثالث والرابع في حكم نوم الثاني في وجوب القضاء لا لهذه العلة بتجديد الجنابة بعد ما عدا النومة الاولى كما هو واضح وانما الكلام في ثبوت الكفارة في النوم
الثالث فان ظاهر المشهور ثبوتها فيه بل عن الغنية والوسيلة والخلاف وغيرها دعوى الاجماع الا انه لا دليل عليه كما اعترف به في الروضة وغيرها عدا ما استدل به الشيخ
من رواية المروزي ومرسلة عبد الحميد ورواية ابي بصير المتقدمة في مسئلة تعمد البقاء على الجنابة ولا يخفى اختصاص الثالثة بمن ترك متعمدا والاوليين وان كانتا
مطلقتين في النوم الا ان التمسك باطلاقهما وارتكاب خروج نومة الاولى والثانية ليس باولى من تقييدهما بالنوم معرضا عن الغسل وان كان في النومة الاولى مع
المرسلة ابية عن الحمل على ما عدا الاولى كما لا يخفى فالقول بعدم الكفارة كما في المعتبر وعن المنتهى وجماعة لا يخلو عن قوة وهل يجري في النوم من غسل الحيض والنفاس
والاستحاضة ما يجري في النوم على الجنابة من الاقسام الثلثة وجهان اقواهما العدم وان كان الجريان لا يخلو عن قوة وهل يجري الغسل عن غسل الجنابة مع الاستيقاظ
مجرى النوم في الاحكام والاقسام الثلثة وجهان اقواهما ايضا ويجب الامساك عن الاستمناء ايضا وهو استنزال المني باي سبب كان فان نية القاطع محرمة
على ما تقدم ولا يفسد الا اذا حصل بناء على عدم حصول الافساد بمجرد نية القاطع ومع حصوله فلا ريب في الفساد للاجماع عليه فتوى ونصا ففي صحيحة ابن الحجاج بعث
ما هلي في شهر رمضان حتى يمني قال عليه من الكفارة مثل ما على الذي يجامع والظاهر من كلمة حتى وان كان انتهاء الغاية لا التعليل لان الانظار لا يترتب على
مجرد العبث لاجل الامناء يدل على الامناء الحاصل عقيب العبث لاجله الا ان ظاهر السؤال استمرار العبث الى حصول الامناء فيظهر منه كثرة العبث وهي عادة معودة
للامناء فالرواية تدل على وجوب الكفارة باعمال السبب العادي وان لم يقصده ولا يختص بصورة القصد كما يظهر من صاحب المدارك ولا يعم غير السبب العادي
من افراد الملامسة وان لم يقصد به الانزال كما قد يتخيل نعم هذا ايضا مستند على الاقوى لا طلاقات العبث ليرجع الى قصد الامناء بناء على ان قصد ما يترتب عليه
شيء في العادة مع الالتفات الى الترتب قصد لذلك الشيء وظاهر اطلاق روايات اخر مثل رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عن رجل وضع يده على شيء من جسد امرأته
فادفق قال كفارته ان يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا او يعتق رقبة وموثقة سماعة حين لزق بامرأته فانزل قال عليه اطعام ستين مسكينا مد لكل
مسكين ومرسلة حفص بن سوقة الى الرجل يلاعب اهله وجاريته وهو في قضاء رمضان فيسبقه الماء فقال عليه من الكفارة مثل ما على الذي يجامع شهر رمضان
وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عن رجل يمس من المرأة شيئا ايفسد ذلك صومه او ينقضه قال ان ذلك يكره للرجل الشاب مخافة ان يسبقه المني وظاهرها
ان سبق المني اعني خروجه عن غير ارادة عقيب الفعل المعرض له مفسد والا لم يكن معنى لتعليل كراهة التعرض له بخوف سبقه وجه ونحوها صحيحة زرارة
ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر انه سئل هل يباشر الصائم او يقبل في شهر رمضان قال اني اخاف عليه فليتنزه عن ذلك الا ان يثق ان لا يسبقه منيه وصحيحة
ابن حازم قال قلت لابي عبد الله ما تقول في الصائم يقبل الجارية والمرأة فقال اما الشيخ الكبير مثلي ومثلك فلا باس واما الشاب الشبق فلا لانه
لا يؤمن والقبلة احد الشهوتين قلت فما ترى في مثلي يكون له الجارية فيلاعبها فقال انك لشبق يا ابا حازم كيف طعمك قلت ان شبعت اضرني وان
جعت اضعفني قال كذلك انا فكيف انت والنساء قلت لا شيء قال ولكني يا ابا حازم ما اشاء شيئا يكون مني الا فعلت وموثقة سماعة عن الرجل يلصق
باهله في شهر رمضان فقال ما لم يخف على نفسه فلا باس والمستفاد من هذا ان سبق المني عقيب التعرض له مفسد سواء كان بالملامسة او بالنظر والتكلم و
سواء مع الاعتياد وعدمه نعم يستثنى منه ما لو اعتاد العدم ولم يقصد الانزال ويجب القضاء ايضا بفعل المفطر قبل مباشرة مراعاة الفجر مع القدرة عليها
وكون الفجر طالعا في الواقع بين الاكل وان كان ماذونا في الفعل بلا خلاف في الجملة كما يأتي وسيجيء الا ان حقيقة الصوم لم يتحقق عرفا ولا لغة بل ولا شرعا
لعموم ما سيجيء من التعليلات في الروايات الاتية والامر في بعضها بالاقطار واليوم لذا اتفق فيه ذلك فاذا كان غير معين او مندوبا الذي لا وجه له سيما
في المندوب الا افساد الصوم ومجرد الفساد وان لم يوجب القضاء المتوقف على فرض جديد ممنوع تحققه الا فيما اذا تحقق الافساد لا بمجرد الفساد الا ان الظاهر
تحقق الاجماع على الملازمة بين فساد الصوم ووجوب القضاء فيما نحن فيه مضافا الى الخصوص ما ورد في المسئلة مثل قوله في موثقة سماعة عن رجل اكل او شرب
بعد ما طلع الفجر في شهر رمضان فقال ان كان قام فنظر فلم ير الفجر فاكل ثم عاد فرأى الفجر فليتم صومه ولا اعادة عليه وان كان قام فاكل وشرب ثم نظر الى
الفجر فرأى انه طلع فليتم صومه ويقضي يوما اخر لانه بدأ بالاكل والشرب قبل النظر فعليه الاعادة وصحيحة الحلبي عن رجل تسحر ثم خرج من بيته وقد طلع الفجر

ويتبين قال يتم صومه ذلك ثم ليقضه وان تسحر في غير شهر رمضان بعد الفجر افطر ثم قال ان ابي كان ليلة يصلي وانا اكل فانصرف فقال اما جعفر فقد اكل وشرب
بعد الفجر فامرني فافطرت ذلك اليوم في غير شهر رمضان ورواية ابرهيم بن مهزيار قال كتب الخليل بن هاشم الى ابي الحسن رجل سمع الوطي والنداء في شهر رمضان
فظن ان النداء للسحور فجامع وخرج فاذا الصبح قد اسفر فكتب بخطه يقضي ذلك اليوم ان شاء الله تعالى ومن جميع ما سيجيء مع عدم الموثقة وذيل صحيحة معاوية بن عمار الاتية
في اخبار العبد يعلم الوجه فاخبار العمرة فيما حكي الاجماع عليه عن جماعة من عدم وجوب القضاء مع المراعاة وحصول الاكل بعده بحيث يكون مستندا الى انها
بان لا يتخلل الفصل بحيث عادة الاكل الا بعد المراعاة وفي حكم المراعي من يعلم ان المراعاة لا تثمر ظنا بالفجر لانصرافه الى الادلة الى غيره وفي حكمه ايضا العاجز عنها اليها
منها على المتكا قبل بل عن غير واحد من العبارة دعوى عدم الخلاف فيه نعم حكي عن نوم كلام المفيد في المقنعة كما يظهر من ذيل الموثقة المعللة لوجوب الاعادة با
لتقصير في النظر اللهم الا ان يق بتقصير العاجز ايضا من جهة ترك السؤال فيجب عليه السؤال ومع عدمه يجب عليه القضاء ثم ان مقتضى ما قدمنا من عدم
تحقق الصوم عرفا ولغة تحقق الافطار بمجرد الاكل في الواجب الغير المعين والمندوب ولو مع المراعاة بل الظاهر عدم الخلاف فيه ويؤكده امر الامام بالافطار
في صحيحة الحلبي وفي الحسن كالموثق كما قيل بكون على اليوم اليوم من شهر رمضان فانه مصبحا افطر ذلك اليوم واقضه كان ذلك يوما اخر او اتم على صوم
ذلك اليوم واقضي يوما اخر فقال لا بل تفطر ذلك اليوم لانك اكلت مصبحا وتقضي يوما اخر فان الامر بالافطار لا يكون الا لفساد الصوم ومقتضى الاصل
المذكور من انتفاء الحقيقة فساد المعين غير رمضان ولو مع المراعاة سيما بملاحظة ما دل من التعليل للافطار بالاكل مصبحا ومنع تحقق الافطار في المعين
غير رمضان كالمندوب ايضا وما ذكرنا من فساد الصوم وانتفاء حقيقته وان لم يقتض وجوب القضاء في شهر رمضان الا بمعونة الاجماع المنفي في غير رمضان
من المعين الا انه بعد الحكم بجواز الافطار هنا وانتفاء الامر بالامساك الموجود في رمضان بالاجماع لا بد من القضاء كبعض المعينات حيث فرض ثبوته
فافطار ذلك المعين نعم لو كان مما لا يجب قضاؤه كالصوم الواجب للنوم عن صلوة العشاء على القول بوجوبه او قلنا بعدم وجوب القضاء في المنذور المعين
لم يثبت الا مع الافطار متعمدا الا مع حصوله بغير تعمد كان الاظهر عدم وجوب القضاء فيقوى ح عدم وجوب القضاء في المعين غير رمضان ولو مع المعتبر في
المراعاة الا ان في تعليل القضاء في رواية سماعة بالتقصير في النظر اشعارا بوجوب القضاء هنا كما ان في اطلاق ذيل صحيحة معاوية بن عمار الاتية دلالة على
عدم لزوم القضاء مع عدم التقصير على الاقوى الا ان بينهما كما سيجيء تقع التعارض بين ذيل هذه الصحيحة المعتضدة بتعليل الموثقة الشامل لصوم رمضان وغيره المختص بصوم
النظر وبين اطلاق صحيحة الحلبي الشامل لصورتي النظر وعدمه المختص بغير رمضان لكنهما معارضتان لما صحيحة ابن عمار الاتية اما انك لو كنت انت الذي نظرت لم يجب عليك
قضاء المعتضدة بالموثقة المشعرة بان علة القضاء التقصير في النظر فهما مختصان برمضان للامر فيهما باتمام الصوم ثم القضاء وهذا من خواص صوم رمضان فالى نذره
غير رمضان من المعينات ولا يشمل غير المعين قطعا لعدم وجوب اتمامه الا ان الحكم مع ذلك بوجوب القضاء مشكل لعدم تلازم الفساد والقضاء في غير رمضان اللهم الا
ان يثبت ولا يبعد ثبوته او ان الفساد مستلزم لوجوب الافطار فيه فيكون كيوم معين فات صومه اضطرارا فيجب قضاؤه الا ان يكون لا قضاء لكفارة صلوة العشاء
مثلا نعم لو كان معينا بالعارض كقضاء رمضان المضيق وجب بدله من غير حاجة الى امر جديد كما لا يخفى ثم ان رواية معاوية بن عمار مروية في الفقيه على وجه تعم الصوم
لجميع اقسام الصيام فلاحظ الا ان الظاهر اتحادها مع رواية الكليني وان ما في الفقيه منقول بالمعنى فلاحظ الكتابين وتامل فيما بينهما نعم لو تم الاستدلال بما في
الفقيه امكن القول بالحاق الغير المعين ايضا برمضان وتعليل الموثقة وان كان موردها في رمضان الا ان المستفاد انه ان القضاء يتفرع على الاكل قبل النظر لا
على مجرد الاكل في النهار كما يستفاد من تعليل غيرها من الاخبار فهذا التعليل يخصص التعليل الوارد في الاخبار بمجرد الاكل في النهار فالى ان ظاهر موارد
تلك الاخبار الاكل قبل النظر ايضا وسيما مع ان الظاهر ان مهية الصوم حقيقة واحدة ولا تغاير بين افراده من حيث الحقيقة خصوصا بين صوم رمضان وقضائه
فان اختلاف حقيقتهما في غاية البعد فاذا كان حقيقة صوم رمضان الامساك من حيث تبين الفجر بعد النظر ولا عبرة بطلوعه قبل المناظر الذي لم يتبين له كله قضاء
هذا الصوم سيما بعد ما ورد في حق يوم القضاء من انه عند الله بمنزلة ايام رمضان بل الظاهر كون جميع اقسام الصيام كذلك اللهم الا ان يقال بالفساد في الجميع
الا انه رفع القضاء في صوم رمضان لاجل رفع العسر ويجب القضاء ايضا بالافطار لا خبار الغير بعدم الطلوع مع القدرة على المراعاة مع طلوعه حين الافطار
لما ذكرنا من انتفاء حقيقة الصوم المستلزم لوجوب القضاء بحكم الاجماع على التلازم ولعموم التعليل المتقدم لا مرها بالاكل قبل النظر فعليه الاعادة وخصوص
صحيحة معاوية بن عمار وحسنته امر الجارية تنظر اطلع الفجر ام لا فتقول لم يطلع فاكل ثم انظر فاجده قد طلع حين نظرت قال تتم صومك
وتقضيه اما انك لو كنت انت الذي نظرت ما كان عليك قضاؤه ولو عجز عن المراعاة سقط القضاء لفحوى ما مر من سقوطه من العاجز اذا لم ينظر عند الغير
ومقتضى اطلاق ادلة المسئلة من القاعدة وتعليل الموثقة وذيل الصحيحة كاطلاق اكثر الفتاوى عدم الفرق في المخبر بين الواحد عدلا او غيره والمتعدد وحجية
العدلين على تقدير ثبوتها فيما نحن فيه لا تزيد في افادة الاذن على الاستصحاب ولا ينافي وجوب القضاء مع انكشاف الخطاء فيكون كما لو انكشف ان اليوم الذي
ثبت كونه عيدا كان من رمضان وان كان الفرض نادرا فظهر ضعف ما اختاره المحقق والشهيد الثانيان كما عن صاحب المدارك والذخيرة من عدم وجوب
القضاء مع شهادة العدلين لانها حجة شرعية والصحيحة لا تشملها لان موردها كون المخبر واحدا وفيه ما عرفت من ان الحجة انما تفيد جواز التناول واما
الصحيحة فورودها وان كان خاصا بالواحد بل بالمرأة بل بغير العادلة الا ان مقتضى قوله انك لو كنت انت الذي نظرت حصر عدم القضاء في صورة مباشرة النظر

ويؤيد التعليل في الموثقة مضافا الى ان اختصاص مورد الرواية لا يقدح بعد اقتضاء انتفاء حقيقة الصوم للقضاء وقد عرفت ان حجية البينة لا منافية تحصينا
الا ان كتاب مخصص دلتها بادلة ثبوت القضاء كما انك تكبر في الرياض بل لو سلم التنافي فلا مناص عن الحكم بحكومة ادلة الحجية على هذه الادلة لجعل الشارع
نظر العدلين بمنزلة نظر نفسه بل بمنزلة القطع بالليل لا كما توهم من صيرورة المسئلة من تعارض بين ادلة المسئلة عموما من وجه فيرجع الى اصالة البراءة نعم هو الاستصحاب
وجميع ما يفيد الاذن في التناول تنافي الكفارة لما تقدم من ان المعذر شرعيا كان ام عقليا يسقط الكفارة عن الافطار بل قد يكون نفس الافطار لكونه واجبا
كفارة لذنوب اخر كانقاذ الغريق بالارتماس ويجب القضاء ايضا بالافطار مع الاخبار بطلوعه مع كذبه والقدرة على المراعاة مع طلوعه واقعا لما ذكرنا من انتفاء
حقيقة الصوم وخصوص صحيحة العيص بن القسم عن رجل خرج في رمضان واصحابه يتسحرون في بيت ونظر الى الفجر فناداهم فكف بعضهم وظن بعضهم انه يسخر فاكل
قال يتم صومه ويقضي ومقتضى ترك الاستفصال ثبوت الحكم مع العجز عن المراعاة ايضا مضافا الى ما عرفت من القاعدة مع ان تكليف العاجز الرجوع الى الغير ولم يفعل الا
ان يتمذر عن مخالفة الغير بظن كذبه فيكون وجود الخبر عنده كعدمه بل ويكون بقاء الليل مظنونا مع عجزه عن المراعات وعلى كل خبر معتبر بخلافه وقد تقدم عدم القضاء في
المسئلة الاولى لظاهر التعليل في الموثقة بل لعدم الخلاف في الظان بالبقاء العاجز عن المراعاة الغير المخبر بدخول النهار الا ان ظاهر الرواية الظن بالسخرية وهو لا
يستلزم الظن بالكذب فقد يظن بالسخرية بل يقطع بها مع الشك في بقاء الليل بان يكون الساخر يخبر مع عدم المراعاة فيكون اصل الكلام سخرية لا كذبا ثم اطلاق
النص الفتوى يقتضي عدم الفرق في ثبوت القضاء بين كون الاكل بظن كذب المخبر تعبدا للنظر او من دون نظر متصل عرفا ويشكل في الاول من جهة عموم منطوق
صدر الموثقة السابقة ومفهوم تعليل ذيلها الحاكم بان الاكل بعد النظر ليس فيه شيء عند انكشاف الخلاف مضافا الى قوله في الصحيحة السابقة لو كنت انت الذي
نظرت الان فيشملها هذه الصورة اشكالا بل الظاهر من الاكل بعد النظر الاكل اتكالا عليه مع ما حصوله لما يوهنه فان اخبار الغير وان كان فيه مظنة
السخرية الا انه يوجب التزلزل المحوج الى النظر ان اعتبار النظر في سقوط القضاء ليس تعبدا بل من جهة عدم التقصير وظاهر ان طرح اخبار الغير لا من جهة احتمال الكذب
بل من جهة احتمال السخرية الممنوع شرعا وعادة بالاصل والغلبة والاتكال مع ذلك كله على النظر السابق ايضا تقصير نعم لو كان النظر السابق مما يغلب على الاخبار
حتى يكون مثل من ينظر فلا يرى وينظر غيره فيرى الفجر فلا يبعد عدم الاتكال على الغير كما تقدم في رواية رجلين قاما فنظرا او لو كان المخبر عدلين او عدلا واحدا فان
ظن السخرية نفي وجوب الكف وجهان من اصالة عدمها ومن عدم كون البينة حجة من باب التعبد الصرف لا اقل من اعتبار عدم الظن بر على الخلاف سيما وان اكثر
ما يمكن استفادة حجية العدل او العدلين منه من الايات والروايات انما تدل على وجوب تصديق العادل وعدم الاعتناء باحتمال الكذب واحتمال السخرية حيث
لا يكون السخرية معصية فهو كاحتمال الخطاء المخبر في النظر والايات لا يدل تلك الادلة على نفي مثل هذا الاحتمال نعم لا بد من رفعها بالاصول والظواهر وان لم يظن السخرية
فلا اشكال في وجوب الكف ولا في وجوب القضاء وانما الكلام في وجوب الكفارة كما عن المصنف والشهيدين قدهم لانه كمتعمد الافطار مع تيقن الطلوع مع تيقن
الطلوع ويمكن ان يقال ان الكفارة قد علقت في ادلتها على تعمد الافطار الذي لا يتحقق الا مع العلم بالنهار بمجرد كون الزمان في حكم النهار بمقتضى البينة مع عدم
البينة لا يوجب صدق التعمد الى الافطار والافطار والاصل في ذلك التفرقة بين تعمد الاكل في زمان علم انه من نهار رمضان فانه تعمد الى افطار الصوم وبين تعمد
الاكل في زمان حكم الشارع بكونه نهارا فانه بمجرد ذلك مع الشك لم يتعمد الى نقض الصوم لكن فيه نظر لا يخفى ثم ان الظاهر جواز التناول مع الظن ببقاء الليل
تعويلا على استصحاب الليل بمعنى عدم طلوع الفجر بالكتاب والسنة والاجماع والعقل قال تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض جعل غاية جواز الاكل والشرب
تبين النهار لا وجوده الواقعي وللموثق في رجلين قاما فنظرا الى الفجر فقال احدهما هو ذا وقال الاخر ما ارى شيئا قال فليأكل الذي لم يتبين له الفجر وقد حرم
على الذي رأى انه الفجر ان الله عز وجل يقول كلوا واشربوا حتى يتبين لكم وفي اخرى قلت له اكل حتى اشك قال كل حتى لا تشك ومقتضى اكثرها جواز التناول مع
الشك بعض الفحص ومقتضى الاستصحاب والرواية الاخيرة جواز التناول مع عدم الفحص والشك ايضا وقد يتوهم هذا في الاية ايضا وهو فاسد لان
الظاهر منه التبين للناظر وعن الخلاف المنع مع الشك وهو ضعيف خصوصا مع تعميم المنع لما بعد الفحص كما هو مقتضى اطلاق المحكي عنه وعد يستند
له الى ان الصوم الواقعي المامور به عبارة عن الامساك في النهار فيجب الكف في الجزء المشكوك كونه من النهار مقدمة لتحصيل القطع بامتثال الامر بالصوم
المنزل لا يرد وهذا الاصل وان كان واردا على استصحاب حلية الاكل الا ان استصحاب الموضوع اعني عدم طلوع الفجر وارد عليه ويؤيده قوله كل
حتى لا تشك ولو ظن طلوع الفجر فان تمكن من تحصيل العلم بحيث لا يجوز له الدخول في الصلوة مع الظن فالظاهر انه في حكم الشك للاستصحاب والروايات
على ان المراد بالشك فيها مطلق الاحتمال وان لم يتمكن من تحصيله بحيث يجوز له الصلوة في ذلك الزمان فالظاهر وجوب الكف بل لزوم القضاء والكفارة
مع تبين الخلاف والقضاء فقط مع استمرار الاشتباه ويجب ايضا القضاء بالافطار بالاخبار بدخول الليل ثم ظهر الفساد لما ذكرنا من انتفاء حقيقة الصوم
مضافا الى فحوى ما مر من وجوب القضاء مع استصحاب الليل واخبار المخبر ببقائه ولا فرق بين كون المخبر ممن يجوز للصائم تقليده ام لا لان جواز التقليد لا
ينفي القضاء الثابت لاجل فساد الصوم لفحوى وجوبه مع الاذن في الاعتماد على استصحاب الليل المعتضد باخبار الغير بل بالبينة على ما عرفت واما مع عدم جواز
التقليد فقد يقوى وجوب الكفارة مع القضاء للافطار تعمدا في زمان حكم الشارع بكونه نهارا وتحقيق تعمد الافطار لدلالة الكفارة

الى وجوبها للافطار في النهار الاستصحابي وفيه ان النهار الاستصحابي ليس نهارا للنهار الواقعي وانما اثبت الشارع احكام النهار الواقعي للزمان المشكوك
فاذا سلم ان من احكام النهار الواقعي تعلق الكفارة بالافطار فيه كان الزمان المشكوك كذلك نعم يمكن ان يق ان الكفارة انما علقت في الاخبار على تعمد الافطار
الذي هو عبارة عن نقض الصوم وقصد نقض الصوم لا يتحقق من الشاك في النهار بل الظان بالليل المتمكن من العلم الذي هو افراد المسئلة وحرمة الافطار عليه
لا يوجب ثبوت الكفارة كما في الجاهل المقصر فان ظاهر المشهور انه من غير معذور في التحريم ولم يوجب عليه جماعة الكفارة فلعل ثبوت الكفارة من لوازم تعمد
هتك حرمة اليوم وكيف كان ففي المسئلة هو ان الكفارة هل هي من لوازم الاكل في نهار رمضان او انه من لوازم تعمد نقض الصوم فيجب الكفارة على الاول
دون الثاني هذا كله مع ظهور الفساد واما مع استمرار الاشتباه فلا اشكال في عدم وجوب القضاء مع جواز التقليد واما مع عدمه فمقتضى الاستصحاب
وجوبه للقضاء بل الكفارة كما قواه الشهيد الثاني لما سبق فصورة انكشاف الخلاف من ان الافطار محرم عليه بل بما احتمل وجوبها مع انكشاف دخول الليل
لثبوت التحريم ظاهرا فحصر فيترتب عليه القضاء والكفارة وانكشاف موافقة الواقع لا يجدي في رفع التحريم الموجب لتعلق القضاء في الذمة لكنه ضعيف
بل الاقوى عدم الكفارة ولا القضاء كما ان جواز التناول لا يوجب سقوط القضاء مع انكشاف المخالفة ثم ان الاعتماد في دخول الليل على العدلين هو الاظهر
ويدل عليه مضافا الى بعض العمومات استقراء موارد اعتبارهما وفحوى اعتبارهما في مثل حقوق الناس من الاموال والنفوس والاعراض وفي افطار تمام
اليوم ووجوب صلوة العيد اذا شهد عدلان بالهلال ونحو ذلك اللهم الا ان يق ان تلك الموارد اعتبارها لحكمة تعذر العلم غالبا فطرد الحكم في النادر
واما اوقات الصلوات والافطار فالغلبة فيها بالعكس فلا يبقى الا العمومات ثم يجب القضاء ايضا بالافطار للظلمة الموهمة اي المخيلة في بادي النظر
دخول الليل وان قطع بعدم دخوله واقعا لما مر من انتفاء حقيقة الصوم المقتضي لوجوب القضاء وللصحيح عن ابي بصير وسماعة كما في المسالك وغيره عن ابي عبد الله
في قوم صاموا شهر رمضان فغشيهم سحاب اسود عند غروب الشمس فراوا انه الليل فقال على الذي افطر صيام ذلك اليوم ان الله عز وجل يقول اتموا الصيام الى
الليل فمن اكل قبل ان يدخل الليل فعليه قضاؤه لانه اكل متعمدا والخدشة في سندها بان فيه محمد بن عيسى عن يونس واشتراك ابي بصير وعدم ايمان سماعة
غير مسموعة مضافا الى ان يونس من اصحاب الاجماع ونحوها الخدشة في دلالتها بعدم دلالتها على القضاء بناء على ان المراد من صيام ذلك اليوم اتمامه وكون
وجوب القضاء لمن اكل قبل دخول الليل اشارة الى من اكل بعد انكشاف الخطاء لان في ذلك مخالفة للظاهر ثم ان ظاهر الرواية انهم تخيلوا ذلك السحاب
الليل يعني توهموا ظلمته ظلمة الليل والظاهر عدم رضا الشارع بالافطار بمثل هذا التخيل البدوي وان بلغ القطع الا ان في صورة القطع غير مكلف بالامساك
وهو لا ينافي وجوب القضاء نعم ينبغي وجوب الكفارة مع عدم القطع اذا علم ان تكليفه عدم الاعتناء بهذا الظن الابتدائي الذي يزول بادنى تفطن
الانسان اذا تفحص وعلم ان هذه الظلمة من السحاب فيكون وجودها عنده كعدمها الا ان الظاهر جهل اولئك بحرمة الافطار ويكون الزمان محكوما
في حقهم بالنهارية بمقتضى الاستصحاب بل قد عرفت سابقا امكان ان يق ان الاستصحاب لا يثبت به القصد الى نقض الصوم الواقعي لان القصد لا يتحقق
من الجاهل وان كان محكوما بحكم العالم نعم هو قاصد الى ترك الامساك في زمان يجب امساكه وليس هذا قصدا الا الافطار والتمسك ببقاء الصوم يوجب
اعادة الكلام السابق اذ لا يتحقق معه القصد الى نقض الصوم الواقعي ولم يتحقق الصوم بالاستصحاب انما الثابت احكامه من وجوب الامساك وحرمة الاكل
ثم ولو ظن بالغروب مع عدم التمكن من العلم لم يفطر اي لم ينقض الصوم مع الفساد وان اقتضى قاعدة الفساد المتقدمة القضاء لصحيحة ابي الصباح الكناني
قال سألت ابا عبد الله عن رجل صام ثم ظن ان الشمس غابت وفي السماء علة فافطر ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب قال قد تم ولا يقضيه ونحوها
رواية زيد الشحام وصحيحة زرارة قال ابو جعفر وقت المغرب اذا غاب القرص فان رايته بعد ذلك وقد صليت اعدت الصلوة ومضى صومك وتكف
عن الطعام ان كنت اصبت منه شيئا ونحوها صحيحة اخرى لزرارة كما قيل وهي محمولة على ما اذا ظن بالليل ولم يتمكن عن تحصيل العلم بالمراعاة بقرينة
رواية ابي بصير المتقدمة الظاهرة في المبادرة الى الافطار بمجرد تخيل الظلمة ظلمة الليل من غير مراعاة متفحصة لكون الظلمة من السحاب ومن الليل اذ
لو راعوا لتبين لهم انها ظلمة السحاب وان وجودها كعدمها واعلم ان حكم الموطوء في فساد الصوم حكم الواطي بلا خلاف ظاهرا ولو بعنا الافساد على الجماع
فلا اشكال ويحرم وطي الدابة في الصوم وغيره وقد تقدم ان افساده للصوم لا يخ عن قوة ويحرم الكذب على الله ورسوله والائمة صلوات الله عليهم اجمعين
في الصوم وغيره بالضرورة وكذا يحرم الارتماس على المشهور ويدل عليه الاخبار الكثيرة كما مضى وسيجيء خلافا للمحكي عن السيد في احد قوليه والعماني
والحلي فكرهاه وهو ضعيف لكثرة ما يدل على التحريم الا انه لا يترتب على وقوعه ووقوع الكذب في حال الصوم قضاء ولا كفارة على راي المص هنا
تبعا للشيخ المحقق كما عن السيد في الجمل والحلي واكثر المتاخرين اما في الاول فللصحيح المتقدم الحاصر لما يضر الصائم من حيث صومه ولا مخصص له عدا الا
الاية الظاهرة في الافساد المحمولة بقرينة ضم الوضوء في بعضها الى الصوم في الارتماس على ضرب من المبالغة خلافا في الاول للمحكي عن المشايخ الثلثة
واتباعهم وابن زهرة وظاهر الصدوقين حيث عداه مفطرا وعن الدروس انه المشهور وعن الغنية كما عن الانتصار دعوى الاجماع عليه بل ظاهر عبارة المعتبر
كما عن المنتهى دعوى الشيخين ايضا الاجماع للاخبار المستفيضة كموثقة سماعة عن رجل كذب في شهر رمضان قال لقد افطر وقلت وما كذبه قال يكذب
على الله ورسوله ونحوها اخرى وعن الخصال خمسة اشياء تفطر الصائم الاكل والشرب والجماع والارتماس في الماء والكذب على الله ورسوله ونحوها

المحكي عن نقض الوضوء وخبر ابي بصير الكذبة تنقض الوضوء وتفطر الصائم قلت هلكنا قال ليس حيث تذهب انما الكذب على الله ورسوله والائمة ونحو
اخر منه والحكم بنقض الوضوء المحمول على المبالغة لا يقدح في حمل الافطار على معناه الحقيقي كما اعترف به في المعتبر والمسئلة محل اشكال الا ان القول بالا[فساد]
لا يخلو عن قوة مع انه احوط ثم ان القول بوجوب الكفارة مبني على ثبوتها بمجرد تحقق الافطار كما هو ظاهر اطلاق الاخبار ولو ادعي انصراف اطلاق الافطار
الى الخصوص الاكل والشرب فثبوت الافطار هنا لا يوجب الكفارة كما يظهر من الشهيد في شرح الكتاب وفي الحاق الكذب على الزهراء صلوات الله عليها
وجه قوي وان لم يكن منصوصا واما الكذب على الانبياء صلوات الله على نبينا واله وعليهم فان استلزم الكذب على الله فلا اشكال والا ففيه وجهان
والمتيقن من الكذب المفطر نسبة حكم عليهم فيما يتعلق بالدين سواء نسبه الى قولهم او فعلهم او تقريرهم وسواء كانت النسبة بالقول او بالاشارة او بالكتابة مع العلم بعدم المطابقة
فان لم يعلم بالصدق فلا يفطر وان كان غير صادق لانه لم يقصد الكذب عليهم فيكون كما لو اعتقد الصدق فبان مخالفته للواقع ولو اعتقد المخالفة فبانت الموافقة فا
لظاهر عدم الافساد لانه قصد الكذب ولم يكذب نعم لو كان العزم على فعل المفطر مفطرا توجه الافطار ولا يجدي الرجوع عن الكذب ولو نوى صدور حكم صادر عنهم
في كونه كذبا عليهم وجهان ولو وقع الكذب لا على وجه المحرم كما لو وقع تقية او من لسبب فالظاهر عدم الافساد لان الظاهر المتبادر تعلق الحكم على الكذب المحرم كما يشهد
به نقض الوضوء اليه في بعض الاخبار وتوهم ان التقية ترفع حكم الاثم دون الافطار فاسد لان ذلك فيما اذا كان الشيء بالذات مفطرا كالاكل والشرب واما الكذب
فبعد تحقق ان المتبادر ان المفطر منه هو القسم المحرم منه فليس عدم الافطار عند التقية لاجل عدم التحريم وهل يعتبر صدقه لاجل تحقق الكذب المذكور بان يوجه
خطابا الى احد يخبره بالكذب او يكفي مجرد تكلمه ولو عند نفسه او متوجها الى من لا يفهم وجهان صرح بعض بالاول ولا باس به لانه الظاهر من الكذب ولو كذب عليهم
فيما يتعلق بامور الدنيا ففي صريح التحرير كونه مفطرا وعن بعض عدمه والحق الالحاق في كل ما شانهم بيانه ولا يختص به واحد دون اخر دون العاديات الواقعة عنهم في
الموارد الخاصة كالامر بشراء اللحم واتيان الماء ثم ان الافتاء من غير علم الظاهر انه ليس مفطرا وان بانت المخالفة لانه ليس تعمدا للكذب والحصر في قوله تعالى آلله اذن
لكم ام على الله تفترون انما هو في المورد الخاص وهو تحريم البهو بعض الاشياء ولا ريب ان عدم الاذن في التحريم يقتضي الرجوع الى الحكم العقلي بان الله لم يحرمه من غير
بيان بل حكم العادة بل العقل بانه لو كان حراما لبينه لهم نبيهم فتشريع الحرمة مع ذلك كذب على الله فلا يقتضي الا ان الحكم من غير علم مطلقا كذب ولو قال الحكم في
المسئلة كذا من دون نسبته الى الله والقصد الى ذلك فان لم يعلم المخالفة فالظاهر عدم الفساد كما عرفت وان علم بالمخالفة فلا يبعد البطلان لان معنى كلامه ان حكم
الله كذا مع علمه بان الله تعالى لم يحكم به وربما يحتمل العدم نظرا الى ان دلالة القول المذكور على نسبته الى الله دون ذكر النسبة وقصدها دلالة تبعية غير مقصودة
وفيه نظر واما القضاء فهو لازم ولا يتصف بالكذب واما الارتماس فقد عرفت ان الاقوى فيه التحريم والفساد والكفارة فثبوتها اقوى ايضا لما مر من صحيحة ابن
مسلم الظاهرة في كون الخصال الاربعة مضرة بالصائم من حيث صومه واصرح منها رواية الخصال المجبرة بالشهرة المطلقة كما هو ظاهر الدروس وفي الغنية دعوى
الاجماع على ايجابه لها وعن الانتصار الاجماع على الافساد مضافا الى ظاهر النهي في الاخبار الكثيرة الظاهر في افادة الحكم الوضعي دون محض التكليف كما هو مساق
نظائرها مع استلزام التقييد بالواجب المعين واخراج صوم النفل والواجب الموسع والتزام التحريم فيهما اذا اراد البقاء على الصوم مع تجويز الافطار كحرمة التكفير
في النافلة مع جواز قطعها فيه ما فيه مع ان ارتكاب هذا في صحيحة ابن مسلم الجامعة لغير الارتماس مما يختص تحريمه بالصوم المعين لا يخفى ما فيه خلافا للمحقق والمصنف
والشيخ في الاستبصار والمحقق الثاني في حاشية الارشاد والفخر والشهيد الثاني وسبطه بل عن اكثر المتاخرين استنادا الى اصالة البراءة وظهور نواهي الارتماس
في الحرمة المجردة وموثقة اسحق بن عمار عن رجل صائم ارتمس في الماء متعمدا عليه قضاء ذلك اليوم قال ليس عليه قضاء ولا يعودن ولا يخلو هذا القول عن قوة ثم
الظاهر ان المراد بالارتماس غمس الراس ولو مع خروج البدن كما صرح في بعض الاخبار بالنهي عن رمس الراس والمعتبر غمسه دفعة بان يجمع جميع اجزاء الراس تحت
الماء دفعة وان كان الغمس شيئا فشيئا فهو المراد بالدفعة في كلامهم والمصرح به في اكثر الاخبار الارتماس في الماء المطلق الا ان الحاق ما يشبهه من المضافات
كماء الورد لا يخلو من قوة نعم قد يتامل فيما ليس كالماء في الميعان كالدبس والعسل ونحوهما وقد فرعوا على تحريم الارتماس بطلان الغسل لو ارتمس في صوم
واجب معين للنهي ولا يجوز نية الغسل بالخروج لان الخروج وان كان مامورا به لكنه مبغوض لم يتعلق به النهي لفرض تعلق الامر المقدمي لوجوب كون الراس
خارج الماء فان التحريم ليس مختصا باحداث الارتماس بل بكون الراس في الماء مرموسا وح فلا يجتمع معه العبادة المحبوبة الا ان يوجه فساد النهي للعبادات
بعدم اجتماع طلبه للفعل مع طلب الترك فانا انما نفي طلب الترك لقبحه بنفسه او لعجزه عقلا او شرعا ولو كان مسببا عن نفسه فلا مانع من طلب الفعل والجاهل
بالتحريم مع التقصير على المشهور يشكل بعدم توجه الخطاب اليه لغفلته وان لم يقبح عقابه على فعل الحرام خلافا لمن فيجري عليه وحسنه على ترك التعلم فلا فرق بين الجاهل
وبين المرتمس عند الخروج حيث انه يعاقب على نفس الخروج ولا يطلب تركه منه حينئذ وان طلب منه قبل الارتماس كمن توسط ارضا مغصوبة ولو كان الصوم
مندوبا فعلى القول بعدم الافساد وعدم التحريم في المندوب فلا افساد وعلى الكراهة هنا او مطلقا فان اريد به نقص الثواب فلا افساد وان اريد بها الكراهة
المصطلحة فالظاهر الفساد ايضا لعدم اجتماع العبادة مع الكراهة الحقيقية وقد يدعى الصحة مع التحريم تارة بجواز اجتماع الامر والنهي واخرى بان رمس
الراس في الماء المتلبد هو مع جميع اجزاء الراس تحت الماء دفعة ليس نفس ايصال الماء ولا جزء منه مسئلة لا يتحقق الافطار بتناول موجبه سهوا اجماعا على
في الجملة لعموم قاعدة كلما غلب الله عليه فالله اولى بالعذر الوارد في نفي القضاء عن المغمى عليه وملاحظة مورده ما يندفع توهم اختصاصها بالعذر وقد يتر من جهة

التكليف دون القضاء ولخصوص الاخبار المستفيضة وفي كثير منها انه شيء رزقه الله وفيه اشعار بكون نقض الصوم من جهة الواقع واطلاق كثير منها كعموم معاقد الفتاوى
وفتوى معظم الاصحاب بل كلهم كما يظهر من المدارك عدم الفرق بين افساد الصيام مضافا الى خصوص رواية ابي بصير في النافلة وفحوى المسائل المناسبة كما مر في
الفساد في الواجب الغير المعين والمندوب ولعله لان حقيقة الصوم الامساك عن المفطرات ولم يتحقق مضافا الى عموم الصحيحة لا يضر الصائم ما صنع اذا اجتنب
اربع خصال فان عمومها يشمل صورة السهو ومعنى الفرع هو القضاء فالمعنى لا يضر الصائم شيء مما صنع عمدا ولا سهوا الا الاربعة فانها مضرة عمدا وسهوا ويرد
بمنع كونه مطلق الامساك عنها وانما هو الامساك عن تعمدها وفيه نظر لان الناسي للصوم متعمد للاكل ايضا الا انه غير ملتفت الى انه نوى الصوم والقول بان
الصوم هو الامساك عن ارتكاب الامور في حال الالتفات الى نية الصوم يوجب عدم تحقق نفس الصوم المتعلق للنية الا بعد تحقق النية فيستحيل ورود النية
عليه بان يتعلق النية بالامساك عن ان يرتكب هذه الامور عند الالتفات الى نية الامساك عنها هذا كله مع ان الصحيحة المذكورة بعمومها كما عرفت دالة
على ان ما فاته مطلق الاكل وشبهه للصوم فهو دليل اخر على كون الصوم هو مطلق الامساك مضافا الى الاخبار الواردة في ان الصوم من الطعام والشراب ونحو
ذلك فالاحسن في الجواب تسليم عدم تحقق الصوم في حال ارتكاب المفطر الا ان الدليل تام على نفي الباس عنه نعم يمكن ان يق ان الصوم عبارة عن نية الامساك
في الليل ثم الامساك في حال الالتفات الى تلك النية فيجعل النية داخلة وفيه ما لا يخفى واما الجاهل فان كان مقصرا فعليه القضاء بل الكفارة لعموم ادلتها
ولا اختصاصها بمتعمد الافطار حتى يمنع صدقه عليه وان كان قاصرا فالظاهر القضاء لا الكفارة لعموم القاعدة المتقدمة وخصوص ما ورد فيمن اتى امراته
وهو صائم ولا يرى الا انه له حلال قال ليس عليه شيء نعم يعارضها الملاقات وجوب القضاء بل الكفارة على من يتناول المفطرات الشامل للعالم والجاهل
بقسميه لكن الانصاف ان القاعدة والرواية حاكمان على تلك العمومات لا لما سبق لها مورد النفي اذ لا تنفيان حكما لا ودليله ليقتضي وجوده لولاهما والظاهر
ان المراد بالشيء المنفي هو غير العقاب لان السؤال عن العقاب ان كان عن استحقاقه فهو بالنسبة الى من اعتقد حليته محرم ليس امرا توقيفيا بل مستفاد من حكم
العقل بعدمه اذا كان قاصرا في الاعتقاد وان كان عن فعليته فهو من الغيوب التي لا يعلم الا في الاخرة فالظاهر ان السؤال عن القضاء والكفارة او احدهما
وان كان مقصرا بان كان ثبوت الجهل له باختياره فالظاهر وجوب القضاء عليه لعموم ادلته ووجوبه على متناول المفطرات السالمة عن حكومة القاعدة والمو[ثقة]
عليها لان الجهل ليس مما غلب الله عليه ولان ظاهر الموثقة نفي العقاب واستحقاقه ايضا وان لم يكن السؤال عن العقاب فلا بد اما من اخراج المقصر واما
من تقييد الرواية بما اذا قصر في ازالة الجهل وانه يثبت عليه شيء وهو العقاب ودعوى غلبة التقصير في الجهال ممنوعة ولو سلمت ففي غير المعتقد
للخلاف سيما في مسئلة الوقاع في الصوم التي لا يجهلها الا القاصرون والا فله علم اجمالي بوجود مفطرات في الصوم كالاكل والشرب فيعلم الوقاع غالبا
واما وجوب الكفارة فلا يبعد ايضا لاطلاقات وجوبها على من افطر وان قيد في بعضها بالتعمد الا ان بعضها بالتعمد مطلقة الا ان يدعى انصراف
الافطار الى صورة التعمد والقصد كما هو الظاهر في كل فعل اختياري لكنه لو سلم ففي الاخبار المشتملة على لفظ الافطار واما ما علق فيه الكفارة
على نفس الفعل كالاخبار الاستمناء واخبار الوقاع مثل قوله في المستمني فعليه مثل ما على الذي يجامع وقوله ان كان نكح حلالا واما ما ورد في المعتكف
من انه ان وطئها فعليه كفارتان وكذا فيمن اكره امراته على الوقاع وكذا فيمن كنس بيتا فدخل الغبار في حلقه ومن نام على الجنابة ثالثا او اخر الغسل متعمدا
وما ورد من ان الكذبة تفطر الصائم فان الافطار لم يسند الى الفاعل حتى يستظهر منه صورة القصد وانما نسب الى السبب مع انه يكفي في المسئلة
عدم القول بالفصل بين المفطرات مسئلة لو اكل مكرها فان بلغ حدا يرفع القصد فلا اشكال في عدم الافساد اذ لم يحصل منه فعل بل يصدق
عليه انه ممسك عن فعل الاكل والشرب وغيرها ويدل عليه عموم لا يضر الصائم ما صنع الخ وان لم يبلغ ذلك الحد بل خوف حتى اكل ففي الاكثر عدم الافساد ايضا
لعموم رفع عن امتي ما استكرهوا عليه لعدم ترتب الاثر على افعال المكره في الشرع وفيه ان الرواية ظاهرة في رفع المؤاخذة وعدم ترتب الاثار مطلقا ممنوع انما المرتفع
الاثار المتوقف ترتبها على الاختيار كالعقوبة وتوقف تحقق الافطار على الاختيار بالمعنى المنافي للاكراه ممنوع لان الثابت في اللغة والعرف والشرع كون الاكل
بالقصد مضرا بالصوم فالاكراه على الاكل اكراه في الحقيقة على الافطار كان الافطار على التكلم في الصلوة الحدث فيها او الاستدبار اكراه على ابطالها ويؤيد ما
ما ذكرنا ما ورد من الاخبار في اطلاق الافطار على اكل الامام تقية من ابي العباس وقال لان افطر يوما من شهر رمضان احب الي من ان يضرب عنقي وقوله
افطاري يوما وقضاؤه ايسر علي من ان يضرب عنقي فالاقوى الافساد بل وجوب القضاء لعموم الصحيحة من افطر شيئا من رمضان في عذر فان قضاه متتابعا
فحسن وان قضاه متفرقا فحسن فانه يدل على وجوب اصل القضاء والتخيير في كيفيته على كل من افطر لعذر مضافا الى ثبوت الاجماع المركب كما ادعاه في الرياض ثم ان
جميع الاعذار الشرعية المسوغة لبعض المفطرات حكمها كالاكراه في الافساد ووجوب القضاء واما وجوب القضاء على مقدار الضرورة بعد الحكم بالافساد فلعله
للاتفاق على ان مع افساد الصوم سواء كان مع الاذن فيه او المنع عنه لا يجوز مع التناول الا اذا اذن الشارع في اصل الافطار لا في خصوص ارتكاب ذلك
الشيء ثم ان هذا كله في الاعذار الواقعية اي الموجبة لرفع التكليف الواقعي بالامساك واما الاعذار الشرعية الظاهرية وهي الموجبة لنفي التكليف بالامساك
عن الشيء الخاص في مرحلة الظاهر كما اذا ظن بالاجتهاد او التقليد جواز الارتماس فارتمس فان لم ينكشف الخلاف فلا اشكال ولا خلاف وان انكشف الخلاف في
في ذلك اليوم او غيره فان قطعنا بالفساد فالظاهر الافساد ولزوم القضاء لان المفروض العلم بعدم تحقق الصوم المطلوب للشارع لان الحكم الاجتهادي حكم عذري

وليس حكما ظاهريا بل العمل بالظن من باب العمل بالطريق الغالبي الى الواقع فليس المقصود منه شيء وراء ادراك المصالح الواقعية التي وضع بازائها الاحكام الواقعية
وليس تحقق الظن بخلاف الواقع موجبا لتغير المصلحة غايته معذورية صاحبه في التخطي عن الواقع واعطاء الثواب لامتثاله الطريق الظاهري وانخراطه في سلك
المتعبدين والمطيعين من غير حدوث مصلحة في هذا العمل المخالف للواقع بالخصوص اصلا كما قرر في محله نعم لو قلنا بهذه المقالة توجه القول بالصحة وعدم القضاء
مع طرو القطع بالفساد فان قلت مقتضى تنزيل المظنون منزلة الواقع هو اجزائه على الاطلاق وسقوط الامر به قلنا اجزائه في الجملة مما لا ريب فيه واجزائه مع انكشاف
مخالفته للواقع لم يكن من احكام الشيء الواقعي حتى يثبت للمظنون بحكم عموم التنزيل بل الواقع انما اجزائه لكونه ذا مصلحة والمظنون انما اجزائه قبل الانكشاف لا لكونه مظنونا
بل لكونه واقعا بحسب الظن كيف والقول باجزائه من جهة كونه مظنونا خلاف ما فرضنا من ان حجيته من باب الطريق الاضطراري لا من باب الحكم المجعول الثانوي
واما لو انكشف لخلافه على وجه الظن فلا يبعد عدم لزوم القضاء لان الظن بالفساد انما يقتضي وجوب القضاء في مرحلة الظاهر اذا لم يقع الفعل متصفا بالصحة وانما
القضاء في حق الفاعل لان المفروض ان الصحة المظنونة حين العمل بمنزلة الصحة الواقعية فلا منافاة بين ظن المجتهد بان الواجب عليه هو الصلوة مع السورة في متن
الواقع مع القطع بانه لا يجب عليه الاتيان بها مع بقاء الوقت ظاهرا وان كان الظن المزبور مفروض الحجية لان معنى حجيته وجوب العمل بها بالنسبة الى الفعل الذي لم يحكم
بصحته حين الوقوع وهذا الشخص قد فعل صلوة المتصفة بالصحة حين العمل لان الظن بالصحة كالقطع بها فالصلوة المزبورة حين العمل متصفة بالصحة الظاهرية
التي هي بمنزلة الصحة الواقعية في جميع الاحكام فهو مع ظنه بفساد الصلوة من دون السورة قطع بصحة تلك الصلوة من دون السورة في حال وقوعها نظير ما
اذا ظن هو بفساد الصلوة بدون السورة وظن مجتهد اخر بصحتها فاستأجره لذلك للعبادة فان فساد هذه الصلوة عنده لا يوجب عدم جواز الاجرة عليه
لمن يفعلها متصفة بالصحة في حقه وكذا الاكل من مال من ابتاع بالمعاطاة معتقدا للصحة مع اعتقاد الاكل فسادها فان الظن بفساد المعاطاة لا ينافي القطع
بجوازه للاكل من حيث انه تصرف في المال باذن من حكم الشارع بثبوت الملكية في حقه وتسلطه على جميع التصرفات اما لو قطع بفساد المعاطاة فليس له الاكل اذ
لا يجتمع القطع بفسادها مع القطع بجوازه للاكل اذ القطع بالفساد مستلزم للقطع ببقاء هذا تحت ملك المالك الاول فلا يرى احد القطع بصحة اجتهاد المشتري
والحاصل ان كل عمل وقع من المجتهد او المقلد على وجه الصحة بالنسبة اليه فكلما يترتب من الاثار على صحته بالنسبة اليه يترتب عليه وان كان مع مخالفة الرأي
من نفسه او من الغير كالاكل مما اشتري بالبيع المعاطاة وكعدم القضاء وسقوطه وسائر احكام البراءة من صلوة الظهر اذا تغير الرأي واعتقد وجوب السورة
فان الاكل مترتب على حكم الشارع على المشتري بالملكية لا على ثبوت الملكية للمشتري في متن الواقع حتى يقال ان الملكية للمشتري انما ثبت عند المشتري لا عند الاكل
والفرق بين ما يترتب على حكم الشارع للمشتري بكونه مالكا وبين ما يترتب على حكم الشارع بالملكية للمشتري واضح لا يخفى اذ على الاول يكفي في ترتيب الغير الاثر
ان يثبت عنده ان الشارع حكم للمشتري بالملكية ويكفي في ذلك العلم باجتهاده او تقليده الصحيح وعلى الثاني لا بد ان يثبت عند الغير حكم الشارع بملكية
المشتري لا تحريا اعتقاد المشتري ملكيته بالاجتهاد او التقليد فان كان اجتهاد الغير مخالفا لم يثبت عنده ملكية المشتري بل ثبت عدمها نعم لا بد من التمييز
والفرق بين الاثار حتى يعلم ان الاكل من قبيل الاول وكذا سائر ما يترتب على اعمال الناس انما اريد به ما ثبت في حقهم مالكيتهم **مسألة** وهي ان الكفارة
في شهر رمضان مخيرة بين العتق واطعام ستين مسكينا وصوم شهرين متتابعين على الاشهر بل المشهور بل عن الانتصار والغنية عليه الاجماع للروايات المستفيضة
كصحيحة ابن سنان في رجل افطر في شهر رمضان متعمدا يوما واحدا من غير عذر قال يعتق نسمة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا ونحوها ما رواه الشيخ
في الصحيح عن سماعة بن مهران في باب الاعتكاف وظاهر ذيل صحيحة جميل بن دراج في قصة الاعرابي الذي وقع على اهله وموثقة سماعة الاتية ونحوها او بسيط الاطعام
وما رواه عن ابي بصير فيمن اخر الغسل متعمدا الى الفجر ورواية اخرى لابي بصير في الزيادات الا ان فيها تقديم الصيام على الاطعام ثم ومما يؤيدها التعبير بالاقتصار في
كثير من الروايات على بعضها نحو صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله وفيها ايضا الاقتصار على الاطعام ونحوها موثقة سماعة ورواية محمد بن النعمان وفي رواية
المروزي الاقتصار على الصيام وفي رواية المشرقي الاقتصار على العتق وفي مرسلة ابرهيم بن عبد الحميد زيادة الاطعام خلافا للمحكي عن العماني والحد ولي
السيد فجعلها مرتبة لظاهر اطلاق رواية المشرقي المتقدمة والمروي في العقيبة في قصة الاعرابي وصريح المحكي عن الوسائل عن كتاب علي بن جعفر عن اخيه قال
سئلته عن رجل نكح اهله وهو صائم في نهار رمضان قال عليه القضاء وعتق رقبة وان لم يجد فصيام شهرين متتابعين وان لم يجد فاطعام ستين مسكينا
وان لم يجد فليستغفر الله وهذه الرواية وان كانت صحيحة صريحة لكن لا بد من حملها لاجل الاخبار المتقدمة على ما لا ينافي الترتيب مع مطابقتها للاحتياط اللازم
في مثل المقام الا انها لمخالفتها للمشهور وموافقتها لاشبه الجمهور على ما حكي قوي طرحها او حملها على الاستحباب ثم ان اطلاق الروايات يقتضي عدم الفرق
بين ان يكون الافطار على محرم او محلل وذهب جماعة منهم المصنف هنا تبعا لابن بابويه والشيخ في التهذيب وابن حمزة الى انه لو افطر بالمحرم وجب الجمع تبعه
ولد المصنف في الايضاح متمسكا بالاحتياط والشهيدان في اللمعتين وجماعة من متاخري المتأخرين استنادا الى رواية عبد السلم بن صالح الهروي الموصوفة
بالصحة في الروضة كما عن التحرير عن مولانا الرضا قال قلت لابن رسول الله قد روي عن ابائك فيمن جامع في شهر رمضان او افطر فيه ثلث كفارات وروي عنهم
ايضا كفارة واحدة فباي الحديثين اخذ قال بهما جميعا متى جامع الرجل حراما او افطر على حرام في شهر رمضان فعليه ثلث كفارات عتق رقبة وصيام
شهرين متتابعين واطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم وان نكح حلالا او افطر على حلال فعليه كفارة واحدة وكان المراد بالرواية الواردة بالجمع في كلام

السائل هي اطلاق مضمرة سماعة فيمن اتى اهله في رمضان متعمدا فقال عليه عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا وصيام شهرين متتابعين وعلى هذا يحمل ما ورد
من مطلقات الكفارة الواحدة على صورة الافطار بالمحلل كما هو الغالب الشايع وربما يؤيد بحمل فعل المسلم على الصحة وفيه نظر اذ ربما غلب العلم بان الحمل
على الصحة لا يوجب ترك الاستفصال بين الصحيح والفاسد في مقام يجب التفصيل فيه مع ان حمل الافطار الفاسد فقط والخدشة في الرواية سندا بابن قتيبة
او بعبد السلم غير مسموعة لان في الرواية اثار الصدق مضافا الى انه يظهر من الصدوق في الفقيه ان مضمونها مما ورد عن محمد بن عثمان العمري والظاهر بل
المقطوع انه من صاحب الزمان روحي فداه وعجل الله فرجه فهذا القول قوي جدا ثم ان اطلاق الرواية كصريح الروضة يقتضي عدم الفرق بين المفطرات المحرمة كالاستمناء
باليد وايصال الغبار واكل البصاق على بعض الوجوه ووطي المرئة حال الحيض بل واكل ما يضر بالبدن الا ان للتامل في بعضها مجالا بل لو قيل باختصاصه بالجماع
المحرم ذاتا يعني اكله او شربه كما يظهر من فتوى الصدوق فليس ببعيد **خاتمة** يكفي في صوم رمضان المتعين فيه ما جعل الشرع نية الصوم غدا تقربا الى الله
تعالى على الاظهر الاشهر بل بلا خلاف اجده كما في الرياض وغيره الا عن نادر وحكي عن الذخيرة نسبة الخلاف الى بعض وفي الغنية وعن التنقيح الاجماع عليه لحصول
التعيين الممنوع عن التعيين المشترط في امتثال الامر عقلا وشرعا وهل يجب مع ذلك قصد ايقاع الفعل لوجوبه او ندبه كما في الكتاب وغيره ام لا كما في ظاهر الشرايع و
صريح غيره قولان اجودهما الثاني لما عرفت في نية الصلوة من ان تعيين الوجه انما يحتاج اليه اذا توقف تعيين الفعل عليه بان يكون الفعل مشتركا بين واجب ومندوب
لم يعلم اتحادهما في الحقيقة فاذا تعين الفعل بدون ذلك فلا دليل على وجوب نية الوجه على وجه الوصف او التعليل وكليهما او احدهما وهل يجزي صوم شهر رمضان
غيره من افرادها الصوم المعين بالنذر وشبهه كما عن السيد والحلي والمصنف هنا وفي المنتهى والشهيدين في البيان والروضة ام لا كما عن الشيخ وجماعة وفي المسالك
المشهور قولان من تعينه ولو بالعارض فصار كصوم شهر رمضان ومن صلاحية الزمان بالذات لغيره فهو كالزمان المختص بصلوة الظهر المؤداة فانه لا يغني عن قصد
تعيين الصلوة من حيث كونها ظهرا واداء والسر في ذلك ان جنس الصوم له انواع منها صوم شهر رمضان ومنها صوم النذر ومنها صوم الكفارة ومنها صوم القضاء
ومنها غير ذلك فالمكلف اذا قصد احدها وان كان معينا عليه لم يرد له الاكتفاء بجنس الصوم بناء على ما مر بعضه في باب نية الصلوة من وجوب قصد نوع الفريضة كا
لظهرية مثلا من غير تقييد بما اذا كان عليه نوعان وح فمن نذر صوم الغد فلا يجوز له الاقتصار على قصد جنس الصوم في الغد بل لا بد من ضم قيد كونه صوم النذر
مجرد قصد كونه في الغد لا يوجب قصد نوع صوم النذر لان الصوم الواقع في الغد بمفهومه جنس قابل لصوم النذر وغيره وان كان الواجب لا يوقع في الغد غير
النوع الخاص من هذا الجنس لكن مجرد استحضار صوم الغد ليس استحضار لذلك النوع كما في صلوة الظهر المنذور فعلها في وقت خاص واما استحضار
نوع صوم شهر رمضان فيحصل بمجرد قصد صوم الغد الذي هو من ايام شهر رمضان فان صوم الغد يعني صوم يوم من ايام شهر رمضان فظرف الغد هنا مقوم
للنوع وفصل ينضم الى جنس الصوم وفي النذر مجرد ظرف الجنس فلا بد من ضم منوع له فتلخص من ذلك ان ظرف الغد في شهر رمضان فصل منوع للصوم وفي
النذر فيه ظرف لجنس الصوم والاصل في هذا الفرق هو ان الشارع جعل جنس الصوم المقيد بوقوعه في شهر رمضان نوعا خاصا في مقابل سائر انواع
الصيام له حكم خاص مخالف لاحكامها في الجملة واما جنس الصوم المقيد بوقوعه في الغد فليس نوعا خاصا نعم يجب ايقاع نوع خاص من الصوم فيه وهو
صوم النذر فالنوع هنا هو كونه صوم نذر لا كونه صوم الغد نعم اذا لوحظ الغد بعنوان انه منذور فيه فيكون منوعا لجنس الصوم ايضا لكن استحضار صوم
الغد وصفه بهذا العنوان راجع الى استحضار كونه صوم نذر وحاصل ذلك انه فرق بين ان يقصد اصل الصوم في الغد وليس فيه هذا تعيين لنوع الصوم اذا لم
يكن الغد من ايام شهر رمضان وبين ان يقصد الصوم المختص بالغد فهذا تعيين لنوع الصوم اجمالا الا انا لم يلتفت الى عنوان كون الغد منذورا فيه الصوم
وتفصيلا اذا التفت الى ذلك هذا كله اذا قلنا بان نذر الصوم في اليوم المعين مخرج لذلك اليوم عن قابلية ظرفيته لصوم اخر غير الصوم المنذور حتى مع الذهول
والغفلة عن النذر واما لو قلنا بعدم كونه مخرجا للزمان عن القابلية لصوم اخر بل لو صام فيه غير النذر مع نسيان النذر صح فيصير ما ذكرنا من عدم كون
مجرد اضافة الغد منوعا لجنس الصوم اوضح لان صوم الغد قابل في نظر الشارع لان يقع في ضمن صوم النذر وفي ضمن صوم اخر كالقضاء وان كان للمكلف ما دام
ملتفتا الى النذر لا يجوز له الا ايقاع صومه ولو قلنا بانه مع الالتفات ايضا لو عصى وترك الصوم المنذور وصح فعل غيره ايضا بناء على ان الواجب المضيق
انا ترك عصيانا صح ان يقع مكانه عبادة اخرى فيصير الامر اوضح من الاول ومما ذكرنا يظهر وجوب التعيين ايضا فيما لو كان الواجب غير معين كالنذر
المطلق اذا نذر تعيينه في زمان وفيما اذا تضيق زمان قضاء صوم شهر رمضان او كان موسعا ولم يكن في ذمته واجب اخر وقلنا بعدم جواز الصوم المندوب
ممن في ذمته واجب لكن هذا كله بناء على تسليم وجوب قصد نوع الفعل وان كان ما في ذمة المكلف منحصرا واما اذا قلنا بعدم وجوب قصد النوع الا مع
الاشتراك الفعلي وتعدد ما في ذمة المكلف نظرا الى ان قصد امتثال الامر مع كون المفروض انه امر واحد بنوع واحد يستلزم قصد ذلك النوع اجمالا
وهو كاف في النية فيكفي في جميع ما اذا كان الواجب على المكلف صوما واحدا ان يقصد صوم الغد امتثالا للامر لله تعالى نعم لا بد في غيره مما اذا كان على
المكلف صوم اكثر من نوع واحد وجوبا او استحبابا من التعيين عند الاصحاب كما يظهر من المعتبر وعن التحرير الاجماع عليه قيل وعن التنقيح نفي الخلاف
فيه لما تقدم هنا وفي نية الصلوة من ان امتثال الامر الخاص موقوف على قصد ما هو مأمور به بذلك الامر هذا اذا اختلف الفردان في الحقيقة واما اذا اتفقا
بحيث لا مغايرة بينهما الا بحسب الوجود الخارجي فلا تعيين هنا ايضا كما اذا وجب عليه صوم يومين بنذرين فلا يجب قصد خصوص كل من النذرين

في كل واحد بل هو بمنزلة ما اذا نذر صوم يوم من سنة واحد فلو شك في اختلاف الحقيقة واتحادها بنى على وجوب التعيين لعدم القطع بحصول الامتثال
بدونه وليس هذا من الشك في مدخلية شيء في المأمور به حتى يبنى على اصل البراءة او باطلاقات الصوم بل هو شك في تحقق عنوان الاطاعة بالاتيان
بالمأمور به على هذا الوجه وليس هنا اطلاق يرجع اليه ثم ان المراد بغير المعين ما يجوز وقوع غيره في ذلك الزمان فيشمل مثل الصوم الذي ندب فيه الصوم
بالخصوص كايام البيض وبالصوم كمطلق الايام الا ان الشهيد في البيان الحق المندوب بالخصوص بالصوم المعين في افتقاره الى التعيين وحكى في
الروضة عن بعض تحقيقاته الحاق المطلق المندوب واستحسنه ونفى البأس عن جميع ذلك في المدارك تبعا للرياض ولعله وجه ان صدق الصوم
في العيد يرجع الى الموظف فيه باصل الشرع فكان صوم شهر رمضان حقيقة متغايرة لغيره من انواع الصيام فكذلك صوم اول رجب مثلا حقيقة مغايرة
لصوم القضاء عن يوم آخر وصوم النذر ونحو ذلك فيكون الصوم المندوب بمنزلة النوافل غير ذوات الاسباب لا يحتاج الى قصد ما عدا جنس الصوم

[illegible]

[illegible]

العزيمة واوضح منه ذلك لانه اتفاقهم عليه ويؤيد ذلك الاجزاء عن رمضان اذا نوى الغير جهلا برمضان فان مع الاخلال بنية رمضان لو كان حاصلا بمجرد
قصد الغير لم يفرق بين الجهل بالموضوع اعنى كون اليوم من رمضان وبين الجهل بالحكم اعنى عدم وقوع صوم آخر في رمضان ودعوى ان الصوم الاول خارج بالدليل مسلمة
لكن نقول ان ظاهر الدليل المذكور اعنى قوله في الاخبار المستفيضة وان كان من رمضان فيوم وفق له تدل على ان الواقع منه نفس صوم رمضان لا ان صوم غير رمضان
يعبر به عن صوم رمضان فتدل على ان نية الغير لا تقدح في وقوع صوم رمضان اذا وقع اصل الصوم لداعي مطلوبيته في ذلك اليوم وان كان عنوان المطلوب في الواقع
مخالفا لعنوانه باعتقاد المكلف لان ظاهر قوله يوم وفق له في الاخبار معارض بقوله في بعضها الاجزاء عنه فان ظاهره المغايرة والبدلية واظهر من ذلك قوله
في بعضها اجزأ عنه بتفضل الله تعالى وبما وسع على عباده ولولا ذلك لهلك الناس واظهر من ذلك تعجب الراوي عن حكم الامام بالاجزاء وقوله وكيف يجزي تطوع عن
فريضة فظهر من ذلك ان المركوز في اذهان العقلاء عدم كفاية ما نوى به غير الفرض عن الفرض وان الحكم بالاجزاء في يوم الشك شيء ورد التعبد به فقوله يوم وفق له يراد التوفيق
لم يوجب نص الشارع ببدليته عن الفرض وخصوص المرسلة المعللة لصوم مولينا الصادق في شعبان في السفر وافطاره في رمضان معللا بان شهر رمضان عزم من
الله في الافطار وقريب منها مرسلة الحسن بن بسام الجمال وضعفهما منجبر بالشهرة اذ لم يحك الخلاف الا عن الشيخ في صوم التطوع وفي النذر المعين وهل يعذر
الجاهل بالحكم هنا كما يعذر في صوم شهر رمضان وجهان من اصالة عدم المعذورية واطلاق صحيحة الحلبي الحاكمة بصحة صوم من جهل تحريم الصوم في السفر الا ان يدعى
انصرافها الى صوم رمضان وعلى هذا فلو نوى في رمضان صوما آخر غيره لم يجز عن احدهما اما عن المنوي فاجماعا كما مر واما عن رمضان فكذلك على رأي المصنف والمحقق
وجماعة كالصدوق والحلبي والفخر والشهيدين في اللمعة والمسالك وصاحب المدارك فان نية صوم آخر المفروض حصولها وان كانت لغوا من حيث عدم وقوع منويها
الا انها تنافي نية صوم رمضان ضرورة تضاد جزئيات الكلي فلم يقع نية صوم رمضان لا بالخصوص ولا بالاطلاق المنصرف اليه ويؤيد ذلك قوله في رواية الزهري بعد
حكمه بكفاية صوم يوم الشك بنية شعبان عن رمضان اذا ظهر كونه منه وتعجب الراوي بقوله كيف يجزي صوم تطوع عن صوم فريضة قال لو ان رجلا صام يوما من شهر
رمضان تطوعا وهو لا يدري ولا يعلم انه من شهر رمضان ثم علم بعد ذلك اجزأ عنه لان الفرض انما وقع على اليوم بعينه دل بمفهومه على ان صوم يوم من شهر رمضان
تطوعا مع العلم بكونه شهر رمضان لا يجزي عنه مع انه قرر الراوي في تعجبه عن اجزاء صوم التطوع عن الفرض مع ان الفرض غير منوي والمنوي غير واقع كما ذكرنا في
الاستدلال والجواب بالاجزاء مع الجهل لكون الواجب معينا غير قابل للتدارك الا على وجه القضاء الذي هو مطلوب بجعل جديد ليس امتثالا لصوم شهر رمضان
مع ان الوارد في بعض الاخبار ان يوم الشك ان كان من شهر رمضان اجزأ عنه بتفضل الله وبما وسع على عباده ولولا ذلك لهلك الناس دل على ان الحكم با
الاجزاء مع الجهل تفضل من الله تعالى وتوسعة منه لا من باب حصول الامتثال بصوم رمضان ومن هنا يعلم ان ما ذكر في الاخبار المستفيضة من ان يوم الشك
اذا صامه الانسان فظهر انه من رمضان فهو يوم وفق له لا يدل على ان امتثال صوم شهر رمضان حصل به في متن الواقع كما يراه بعض اهل ذلك في بادي النظر بل
المراد حصول التوفيق لاجل حكم الله بالاجزاء تفضلا مع عدم تحقق الافطار في ايام رمضان ومن جميع ما ذكر يظهر ضعف ما حكي عن الشيخ وجماعة من الحكم بالاجزاء
في اصل المسألة مستدلين بحصول قصد التقرب بصوم ذلك اليوم الذي هو من ايام رمضان وقد تقدم ان هذا المقدار من النية كاف في صوم شهر رمضان وضم
نية الغير لغو لا يقدح وفيه ان ضم نية الغير مانع عن حصول نية صوم شهر رمضان لان قصد صوم اليوم الذي هو من ايام رمضان انما يكفي اذا لم ينضم اليه ما يصرفه
الى حقيقة اخرى نعم لو فرض انه قصد حقيقة صوم شهر رمضان وقصد الغير بان نوى صوم شهر رمضان على ان يكون قضاء عن رمضان الماضي او كفارة او نحو ذلك
لم يبعد الصحة الا ان يقال ان مجرد قصد صوم يوم هو من رمضان يحصل به قصد حقيقة صوم رمضان وان قيد الصوم بكونه قضاء او كفارة اذ قصد الكفارة
ليس الا قصدا لسبب الصوم ومع تحقق حقيقة صوم شهر رمضان يكون قصد سبب آخر لغوا وقصد القضاء ليس الا قصدا للامتثال امر آخر غير الامر المتوجه
اليه وهو غير مضر بعد كون المقصود الاصلي هو التقرب كما هو المفروض نعم لو كان المكلف عالما بعدم وقوع صوم غير رمضان منه لم يتحقق منه قصد صوم غير رمضان
حقيقة مع قصد القربة ايضا حقيقة بل يكون احد القصدين صوريا والكلام فيما اذا كان القصدان حقيقيين وهو يختص بالجاهل بالحكم فيكون حكم جاهل الحكم
على هذا حكم جاهل الموضوع في الاجزاء المتفق عليه فتوى ونصا لكن الانصاف ان ذلك محل تامل بل نظر ومنع فالاقوى ما عليه الاولون وضابط الحكم في
هذا واشباهه ان كل يوم لا يصح فيه صوم فاذا نوى فيه ذلك الصوم فلا يجزي عنه ولا عن صوم ذلك اليوم ويتفرع عليه بعد معلومية انه لا يجوز صوم يوم الشك
بنية رمضان لكونه تشريعا محرما عموما وخصوصا بالاخبار الواردة في صوم يوم الشك انه لو صامه بنية رمضان لم يجز عن شعبان لو كان منه ولا عن رمضان
لو كان منه اما عن صوم شعبان فلعدم نيته واما عن صوم رمضان فلعدم قصده حين النية ولو جهل بعدم وقوع صوم رمضان في يوم الشك وصامه لتوقف
المطابقة فيحتمل الاجزاء لما عرفت ان المطلوبية الواقعية والاقوى العدم لعدم تحقق الامر بمجرد جهله المستند الى تقصيره والمطلوبية التي اعتقدها
هي مطلوبية صوم شهر رمضان في يوم الشك وهو غير مطابق للواقع وكذا لا يقع عن شيء من الواجب والمندوب لو اوقعه بنية الوجوب اعني نية الصوم
الواجب على تقديره اي على تقدير وجوبه واقعا او على تقدير رمضان وبنية الندب اي قصد حقيقة الصوم المندوب بان لم يكن من رمضان لان حقيقة
صوم رمضان تغاير حقيقة الصوم المندوب كما يكشف عن ذلك اختلاف احكامهما فاذا لم يتعين حقيقة احدهما في النية التي حقيقتها استحضار حقيقة
الفعل المأمور به لم يقع عن احدهما نعم لو نواه مندوبا اجزأ بتفضل الله سبحانه كما في الرواية عن رمضان اذا ظهر ان اليوم منه اي من رمضان اجماعا نصا وفتوى

وبه يخرج عن قاعدة عدم اجزاء المندوب عن الواجب مع اختلاف حقيقتهما وهل يلحق برمضان غيره من الواجبات المعينة في تأديتها بالنفل او بالفعل الفرض
في نادى رمضان وغيره بمقتضى تعليله الاجزاء في رواية الزهري بقوله لان الفرض انما وقع على اليوم بعينه نعم صرح في الدروس وظاهرهم في مسألة
ما لو نوى في رمضان غيره ان اجزاء غيره عنه مع الجهل به اتفاقي كما صرح به في المدارك ولو ظهر ذلك في اثناء النهار جدد نية الوجوب ولو كان قبل الغروب لانه
بمنزلة المعدول في وجوب تجديد النية للمعدول اليه ولو اصبح بنية الافطار فظهر انه من الشهر ولم يكن تناول شيئا من المفطرات جدد نية الصوم وجوبا
لما تقدم من جواز تأخير النية عن اول النهار للجاهل والناسي الى ان تزول الشمس واما لو زالت الشمس فقد مضى وقت النية وامسك واجبا بقية النهار و
قضى اما وجوب القضاء فلفوات الصوم واما وجوب الامساك فهو المشهور بل عن الخلاف الاجماع عليه وعن المنتهى والتذكرة نسبة الخلاف الى عطاء واحمد انه
لم يقل به غيرهما ولم اجد عليه دليلا ظاهرا والتمسك بقاعدة الميسور لا يخفى ما فيه وفي المسالك انه لو افطر وجب الكفارة اذ لا منافاة بين وجوبها وصحة
الصوم بمعنى سقوط القضاء والظاهر انه تعليل لعدم المانع عن الكفارة وجعل المقتضي لها من عموم ادلة ثبوتها بمجرد الافطار في رمضان نهارا عمدا وعن
وفيه تأمل بل منع كما لا يخفى ولا بد من استمرار النية حكما بمعنى وجوبه تكليفا وفي شرح الشهيد انه لا نزاع فيه وهو مبني على وجوب العزم على الواجب وترك
العزم على الحرام او الترديد فيه والمراد بالاستمرار حكما ان لا يحدث ما يخالف نية الصوم من نية الخلاف او الترديد اما وجوبه شرطا فظاهر المصنف هنا والمختلف
تبعا لابن الصلاح وح فلو عقد الصوم بنية صحيحة ثم جدد في اثناء النهار نية الافساد بطل صومه على رأي حكي عن السيد في بعض مسائله وابن الصلاح
والمصنف قدس سره وولده والشهيدان والمحقق الثاني لعموم قوله لا عمل الا بنية الظاهر في وجوب تلبس مجموعه بها ومقتضى ذلك وجوب تلبس امساك كل جزء من
النهار بنية فعل الصوم امتثالا لامر الله كما هو الشأن في الصلوة والطهارات ونحوهما من العبادات المركبة الا ان الدليل قائم على ان امساك الجزء لو خلا عن تلك النية
اما لغروبها او لعدم القدرة على المفطر او لغير ذلك مما يقع معه الكف لا مستندا الى قصد الامتثال لم يقدح في الصوم خلافا للصلوة واشباهها من الواجبات المحضة اما
لو تلبس بامساك جزء من النهار بما معه عدم كونه صائما في الحال او العزم على الافطار في الاستقبال فلا امساك في هذا الجزء غير متلبس بنية الامتثال ولم يدل دليل
على عدم قدحه فبقي تحت عموم لا عمل الا بنية وبما ذكر ظهر ان مستند البطلان في المسألة هو تلبس امساك جزء من النهار بقصد خلاف الصوم فيفسد وبفساده
يفسد الصوم لانه لا يتبعض لا بمجرد نية الافساد حتى يقال ان المفطرات محصورة وليس منها نية الافطار واضعف من ذلك التمسك هنا باستصحاب صحة الصوم لما
عرفت مرارا من ان الصحة في الاجزاء وان ثبت على وجه القطع الا انه لا يجتمع مع الشك في فساد اللاحقة ومثله في الضعف ما ذكره الشهيد في بيان اقوى معتمد
السيد واتباعه ممن قال بالصحة من ان هذا العزم ينافي النية لا حكمها الثابت بانعقاده الذي لا ينافيه النوم والغروب اجماعا وهو اشد منافاة من نية المنافي
والنية لا يجب تجديدها في كل ازمنة الصوم اجماعا فلا يتحقق المنافاة اذ فيه ان منافاة هذا العزم لاصل النية كافية في البطلان بعد ثبوت وجوب تلبس مجموع
العمل بالنية بمقتضى عموم مثل قوله لا عمل الا بنية وخروج بعض الصوم مثل صورة النوم او عدم القدرة على المفطر لا يوجب التعدي الى غيرها الا ان يقال ان المراد بالنية
في قوله لا عمل الا بنية ونحوه ان كانت هي الصورة المخطرة المقارنة في بعض العبادات والمتعلقة بزمان خاص في بعضها الآخر كالصوم المفروض حصولها في جزء منه
وان كان المراد بها هي الداعية الى العمل ويكون مقتضى الرواية وجوب تلبس مجموع العمل جزء فجزء بها فنقول ان الرواية ومثلها مختصة بما اذا امكن استناد مجموع
العمل الى النية كما في الواجبات المحضة واما في التروك المستمرة فاستناد مجموع اجزائها الى الباعث الاول غير ممكن مع تحقق اسباب عدم القدرة على الفعل في
بعض الآنات وقوله لا عمل الا بنية انما يدل على فساد العمل الخالي عن النية لاجل خلوه عنها لو بعد تقييد ذلك بصورة الامكان فالعمل الذي لا يمكن فيه ذلك لا
فساد فيه لاجل خلو جزء فجزء عن النية فيثبت صحته بالاطلاقات ودعوى بدلية استمرار النية حكما عن النية الحقيقية في وجوب تلبس كل جزء به محتاجة الى البينة
فالاقوى ما ذهب اليه المشهور من عدم البطلان لاصالة البراءة عن وجوب الاستمرار شرطا واصالة البراءة عن القضاء فضلا عن الكفارة التي نبها قائلا ابو الصلاح
كما عن الفخر في حاشية الكتاب وقد تقدم ان تجدد فساد الصوم بعد انعقاده لا يوجب ثبوت الكفارة واعلم ان الظاهر ان قصد الافطار على القول بكونه مفسدا
فانما يفسد من جهة منافاته لاستمرار النية الاولى فاذا لم يكن كذلك بل كان مبنيا على اعتقاد فساد الصوم زوال حكم تلك النية لامر آخر او على الترديد في زواله
وبقائه فالظاهر انه غير قادح كما لو نوى الافطار لحدوث ان اليوم من شوال او لحدوث اعتقاد فساد الصوم بسبب آخر او تردد في الافطار لاجل التردد في صحة صومه
من جهة ثم تبين الخلاف في جميع ذلك فانه لا يفسد صومه وقد مر نظير ذلك في نية الصلوة ثم ان صريح كلام المصنف قدس سره في المنتهى على ما حكي تبعا للمحقق في
الشرائع توقف صحة الصوم بعد نية الخلاف على تجديد النية وقد ناقش في ذلك تبعا للمدارك بان نية الخلاف اذا لم تكن مؤثرة في البطلان فلا حاجة
الى تجديدها ولعل منشأ المناقشة ان الترك في كل جزء اذا لم يلزم مصاحبته لاستمرار النية فلا فرق بين الجزء الاخير وما قبله ودعوى ان الجزء الاخير لا يجوز فيه
نية الافطار وان جازت فيما قبله يحتاج الى دليل فارق هذا ويمكن ان يقال ان الاطاعة بالصوم الى الليل وامتثال قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل لا
يحصل عرفا الا اذا تعقب قصد الافطار رجوع واستمرار على النية الاولى الى الليل واعلم ان قول المصنف ولو نوى الامساك ثم جدد نية الصوم قبل الزوال لم
يجزيه على ما يمكن ان يكون من تتمة المسألة الاولى ويكون المقصود من ذلك ان تجديد النية بعد نية الامساك لا ينفع ام لا فمن قال في المسألة الاولى بعدم
مع عدم التجديد بالصحة فلا اشكال عنده في الصحة هنا ومن قال هناك بالافساد فله ان يقول هنا بالصحة ويحتمل ان يكون المراد بهذه المسألة هو انه اذا نوى

الافطار من قبل الزوال بحيث لم يبطله الصوم ثم جدد النية قبل الزوال فيكون الفرق بين هذه والسابقة كون نية الافطار لاولى مسبوقة بنية الصوم
كما يظهر من قوله جدد نية الافطار وفي الثانية غير مسبوقة بها فيكون هذا الفرع كما هو ما ذكره المحقق في الشرائع حيث قال ولو نوى الافطار في يوم من شهر رمضان
ثم جدد النية قبل الزوال لم ينعقد ولو قيل بالانعقاد كان اشبه ثم قال ولو عقد نية الصوم ثم نوى الافطار ولم يفطر ثم جدد كان صحيحا ومثله في ذكر
المسئلتين المتقدمة في القواعد فحاصله في الاولى عدم الانعقاد خلافا للشيخ المحقق وفي الثانية بالانعقاد ثم ان هذا الاحتمال في عبارة الكتاب وان
كان ابعد من حيث اللفظ من الاحتمال الاول لان المناسب للمسئلة على هذا التعبير بنية الافطار لا بنية الافساد لان الافساد انما يطلق فيما سبق الانعقاد
الا ان الاحتمال الاول ابعد من حيث السياق كما لا يخفى لان المناسب تفريع مسئلة وجوب تجديد النية على القول بعدم الافساد ان اراد بنا الخلاف
في مسئلة افساد نية الافساد واعتبار تجديد النية في العصر على القول بها في نية الافساد وان اراد بنا الفتوى كان المناسب الاقتصار على المسئلة التي بنى
وكيف كان فما ذكره المحقق مدة من القول بالانعقاد مع نية الافطار وعلم سبق انعقاد الصوم لا يظهر له وجه بعد البناء على اعتبار النية في الليل ومن جزء الا
وانه لا ينعقد في ذلك الا الناسي والجاهل بالشهر فانهما يجددان الى الزوال وابتناء ذلك على القول بكفاية نية واحدة للشهر مع انه لم يذهب اليه المحقق موجب لالغاء اعتبار
التجديد قبل الزوال ولتقييد اطلاق كلامه بغير اليوم الاول نعم يحتمل ان يقال ان مراده ما اذا عزم على الافطار في الليل ثم ذهل عن النية وعن الصوم حتى النهار فانه
يمكن ان يقال ان هذا الشخص حيث لم يتعمد ترك النية في وقت تعينها وهو الجزء الاخير المقارن للنهار بل انما ذهل عنها يكون حكمه حكم الناسي للنية في الليل
والمتيقن من الفاسد من نوى الافطار في زمان تضيق النية او تردد في الصوم في ذلك الزمان وتأثير نية الافطار في استمرار حكمها الى النهار بحيث يقع اول جزء
من النهار مصاحبا لنية الافطار الحكمية غير واضح فثبوت هذا التأثير لنية الصوم للدليل الشرعي ولعله لذلك فيكون ما سبق من المحقق في مسئلة تعمد ترك النية
هو ما اذا تعمد تركه في زمان تعينها والحكم بالصحة وان كان محلا للتأمل الا ان له وجها ويمكن ان يكون مراد المحقق اذ لم يسبق في كلامه التصريح ببطلان
صوم المتعمد حتى على هذا الوجه فتأمل **مسئلة** يعلم البلوغ بالسن وخروج المني وانبات الشعر الخشن على العانة اما السن فهو في الذكر خمس عشرة سنة
على المشهور كما عن جماعة بل عن الخلاف والغنية الاجماع كما عن ظاهر السرائر في باب النوادر وعن كتاب القضاء وظاهر التذكرة في كتاب الحجر وظاهر كنز العرفان و
آيات الاحكام الاردبيلي وظاهر مجمع البيان او كشف الرموز وعن المنتصر انه مذهب جمهور الاصحاب وعن المسالك كاد ان يكون اجماعا ويدل على هذا القول
مضافا الى الاصول الكثيرة وعموم ما دل من الكتاب والسنة على عدم انقطاع الصبا الى ان يحتلم خرج من اكمل الخمس عشرة وبقي الباقي صريح النبوي اذا استكمل
المولود خمس عشرة سنة كتب ما له وما عليه واخذت منه الحدود وعن مستطرفات السرائر عن كتاب المشيخة لابن محبوب عن حمزة بن حمران عن ابي جعفر
قال الغلام لا يجوز امره في الشراء والبيع ولا يخرج من اليتم حتى يبلغ خمس عشرة سنة او يشعر او ينبت قبل ذلك وحسنة يزيد الكناسي الغلام اذا زوجه ابوه
ولم يدرك كان له الخيار اذا ادرك وبلغ خمس عشرة سنة او يشعر في وجهه او ينبت في عانته قبل ذلك وما تقدم من الشهرة المحققة وحكاية الاجماع مستفيضة يجبر
ما في هذه الروايات من ضعف لو كان خلافا للمحكي عن الصدوق في باب انقطاع يتم اليتيم وعن الكفاية والمفاتيح من انه في الذكر اكمال الثالث عشر والدخول
في الرابع عشر ويحكى نسبته الى الشيخ في كتابي الاخبار وابن الجنيد وعن المقدس الاردبيلي تقويته لعموم ما دل على ثبوت التكاليف الشرعية على كل مميز
خرج منه من دون الثلث عشرة وللروايات المستفيضة منها رواية ابن سنان الموثقة وعن بعض تصحيحها وعن آخر تحسينها عن ابي عبد الله قال اذا بلغ الغلام
اشده ثلث عشرة سنة ودخل في الاربع عشرة وجب عليه ما وجب على المحتلمين احتلم او لم يحتلم وكتبت عليه السيئات وكتبت له الحسنات وجاز امره
في كل شيء الا ان يكون ضعيفا او سفيها وقريب منه روايتان اخريان لعبد الله بن سنان ايضا ومنها خبر ابي حمزة الثمالي قلت لابي جعفر جعلت
فداك في كم يجري الاحكام على الصبيان قال في ثلث عشرة سنة واربع عشرة سنة فان احتلم قبل ذلك فقد جرت عليه والجارية مثل ذلك اذا اتى لها ثلث عشرة
سنة او حاضت قبل ذلك فقد وجب عليها الصلوة وجرى عليها القلم والجواب اما عن العمومات فتخصيصها بما دل بعمومه على اعتبار الاحلام في ثبوت القلم
مضافا الى ما ذكروه مما لم يذكر من الروايات الخاصة واما عن روايات ابن سنان التي هي بمنزلة رواية واحدة بطرق متعددة فالحكم ما يقال فيها وفي رواية الثمالي
والساباطي المشتمل اولها على التردد بين الثلث عشرة والاربع عشرة والتخيير بينهما والثانية على اتحاد حكم الانثى والذكر ولم يقل بشيء من ذلك
احد انها لا تقاوم ادلة المشهور من جهة اعتضادها بالشهرة وحكاية الاجماع مستفيضا مع انها على فرض التكافؤ لابد من الرجوع الى العمومات والاصول
القطعية وقد يتوهم وجوب حمل اخبار المشهور على التقية من جهة موافقتها للمحكي عن الشافعي واحمد وابي يوسف ومحمد بن الحسن والاوزاعي وفيه ان من عدا الاوزاعي
من هؤلاء متاخر عن زمان الباقر الذي كان يفتي بما الحق كما عن ولده الصادق فلا يتحقق التقية والاوزاعي كان بالشام على ما حكي واغلب من تبع
عنه قضاة الحجاز والعراق مع ان مخالفة جمهور الامامية لا تنداوله بمخالفة العامة كما لا يخفى وكيف كان فالظ ضعف هذا القول واضعف منه ما
يحكى عن الاسكافي ايضا من حصوله باكمال الرابعة عشر ولم نجد له ما يدل الا مدعاه الا دعوى انصراف ادلة الخمسة عشر الى الطعن منها باكمال الاربع
عشر وربما يستدل له برواية الثمالي المتقدمة بناء على ان الترديد من الراوي فالمتيقن هو اكمال الاربع عشرة وفيه ما لا يخفى واضعف من هذين
ما عن الكفاية من نسبته الى بعض القول بحصوله باكمال العاشرة لما دل على جواز وصيته وعتقه وغيرهما من الصدقة والوقف وفيه ما لا يخفى مضافا الى ما ورد

في الغلام

في الغلام الرازي بمجنونة انها لا ترجم لان من نكحها ليس بمدرك ونحوها ما ورد في طلاقه وحجه واما الانثى فالاقرب ان بلوغها بالسن باكمال التسع كما هو
المشهور بل عن الخلاف والغنية والسرائر والتذكرة والروضة ويدل عليه روايات ما تقدم من رواية عمار ولا قائل به نعم عن ابن حمزة في باب الخمس عن الوسيلة
وابن سعيد في صوم الجامع والحجر منه انه عشر سنين وعن اللمعة نسبته الى المبسوط وهذا القول مع احتمال ارادة الدخول في العاشرة منه لا مستند له عدا رواية
غياث بن ابراهيم عن الصادق ان امير المؤمنين صلوات الله عليه قال لا يوطأ جارية لاقل من عشر سنين ثم الظاهر انه لا يكفي طعن الذكر في الخامسة عشر
التذكرة والمسالك وجامع المقاصد ان عليه فتوى الاصحاب وهو صريح النبوي المتقدم وصريح قوله في الرواية ان الجارية اذا دخل بها ولها تسع سنين
مع ان الظاهر من بلوغ خمس عشرة سنة اكمالها كما عن مصابيح العلامة الطباطبائي ذكره من الفرق بين بلوغ الخمس عشرة والبلوغ الى الخمسة عشرة وان
الثاني يحصل بالطعن بخلاف الاول مضافا الى الاصول والعمومات ثم يعلم وجوب الحاق الخنثى بالذكر والسن انما يثبت بالعلم وبشهادة العدلين وفي ثبوتها
بقول الابوين او احدهما وجه قواه في الروضة واستقرب خلافه السيد الاستاد في المناهل وهو الاقرب ثم ان التحديد بالسن لا يختلف في الاحكام المتعلقة
بالبلوغ بالاجماع الظاهر المصرح به في المصابيح على ما حكي الثاني مما يحكم معه بالبلوغ خروج المني عن مخرجه المعتاد للذكر بالكتاب والسنة والاجماع المحقق
والمحكي مستفيضا وكذا الانثى على المشهور بل عن مجمع الفائدة والرياض دعوى الاجماع على ذلك وعن التذكرة ان عليه علمائنا اجمع ويدل عليه ما دل على
ان انقطاع يتم اليتيم بالاحتلام كما في رواية هشام بن سالم وعلى رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم وتوهم ارادة خصوص الذكر من الصبي مدفوع بارادة العموم
من خبر اعني النائم والمجنون بلا اشكال سيما بملاحظة ما ورد من ان عمر هم برجم مجنونة زنت فقال له علي اما علمت انه رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم و
عن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ ثم ان المناط العلم بكون الخارج منيا او شهادة العدلين ومع عدمهما يرجع الى الاوصاف المذكورة لوجوب
الغسل على المنزل الا ان يدعى ان الاسباب المنصوبة لوجوب الغسل لا تدل على ثبوت جميع احكام المني حتى البلوغ وفيه نظر ظاهر مع ان ثبوت الوجوب
يكفي لثبوت البلوغ الا ان يراد ان مجرد السببية التي لا تنافي عدم البلوغ كما في الصغير الواطئ او الموطوء وفي اعتبار خروجه من المخرج الطبيعي وجه قوي
كما عن الشرائع والقواعد وشرحه لوجوب حمل المطلق على المتعارف وفي اعتبار اقترانه بالشهوة كما عن جامع المقاصد وجه للانصراف والاقوى خلافه بل
الظاهر ما يوجب الغسل ولو خرج من فرجي الخنثى فلا اشكال في بلوغها وكذا لو خرج من قضيبه مع بلوغه تسعا او حيضه من الاخر ولو امنى من احدهما خاصة
فلو لم يعتبر الخروج من المخرج الطبيعي فيحكم ببلوغه كما عن العلامة في التذكرة وعن الاردبيلي الميل اليه بعد الاعتراف بعدم معلومية كونه فرجا للاحد والا
كما هو المختار فلا وفاقا للمحكي عن الفاضلين والمحقق والشهيد الثانيين وفي اعتبار انفصال المني حسا او كفاية تحركه عن موضعه الى قريب المخرج
وجهان **مسئلة** لو ادعى الصبي الاحتلام فالمحكي عن المسالك هو القبول بغير بينة ولا يمين وعن غاية المراد حكاية ذلك عن الشيخ والعلامة ولعله سيدنا
في المناهل في باب القضاء مدعيا ظهور الاتفاق عليه ولعله لانه لا يعرف الا من قبله ويتعسر اقامة البينة عليه لا يعرف الا من قبله ويتعسر البينة عليه وقد علم من بعض
الاخبار قبول قول المدعي فيما يتعذر او يتعسر اقامة البينة عليه واما لو ادعى البلوغ بالسن فالظاهر عدم القبول الا بالبينة ولو ادعى الانبات فكذلك لان موضع
الانبات ليس بعورة على الاقوى **مسئلة** الاكثر على عدم التطوع في الصوم لمن عليه صوم واجب والاخبار الواردة في الباب مخصصة بقضاء رمضان
والتمسك بقوله لا تطوع في وقت فريضة توهم فاسد ولذا ذهب السيد وجماعة منهم العلامة في القواعد على ما حكي الى الجواز ويمكن الاستدلال للمنع
بان الصوم حقيقة واحدة في الواجب والمندوب بمعنى ان ما صار موضوعا للامر الوجوبي في يوم مثلا هو بعينه ما صار موضوعا للامر الندبي في يوم اخر ليس بين
الفرد الواجب والمندوب الا اختلاف الزمان نعم قد يختلف حكم الواجب والمندوب بعد تحقق وصفي الوجوب والندب فيقال حكم المندوب كذا وحكم الواجب
كذا مع ان غالب ادلة الندب على وجه بيان الثواب لا يفيد المطلوبية فافهم وتأمل فاذا طلب حقيقة في يوم من الايام تحتيما على وجه لا يرضى الطالب بتركه
فيستحيل ان يطلبه في بعض هذه الايام على وجه يرضى بتركه نعم لو اختلف حقيقة الواجب والمندوب كما في الصلوة جاز ان يصير باعتبار اختلاف الحقيقة
موضوعا لحكمين مختلفين كنافلة الفجر مع قضاء الفريضة اما لو كان حقيقة واحدة وتعلق احد الحكمين به باعتبار وجوده في الخارج وجودا مغايرا للوجود ما
تعلق به الحكم الآخر بان يطلبه وجوبا ويطلب فردا آخر منه ندبا كما لو اوجب صوم يوم غير معين وندب صوم يوم آخر كان فيهما حصل منه ما حصل الواجب وليس
له ان ينوي بالاول الندب لان ما يقع منه اولا لا يجوز تركه لا الى بدل ولا يمكن ان يقال ان الثاني كذلك لان المفروض عدم تغايرهما في حقيقتهما حتى يكون جواز
الترك في احدهما وعدمه في الآخر مستندا الى اختلاف الحقيقة مع انه لو فرض صحة الامتثال للمندوب اولا لم يعقل بقاء الوجوب للثاني لان المطلوب وجوبا
ماهية حصلت بالفرد الاول المأتي به ندبا لان المفروض اتحاد الحقيقة فطلب الفرد الثاني وجوبا طلب للحاصل بخلاف ما لو امتثل الوجوب اولا فانه يتحقق
امتثال الندب ثانيا وليس طلبا للحاصل لان المطلوب ندبا في الحقيقة ليس هو الماهية من حيث هي كيف وقد فرض اتصافها بالوجوب فتعين ان يكون
المطلوب ندبا الفرد الزائد على الفرد المحصل للواجب وبعبارة اخرى تكرار الفرد والمفروض عدم حصوله فيطلب ولا يمكن ان يعكس الامر فيطلب ندبا الماهية
ويطلب الزائد على الفرد المحصل المندوب وجوبا لانه غير معقول مع فرض اتحاد الحقيقة فتعين ان الاحتمالات المتصورة ثلثة توجه الطلبين الى الماهية
من حيث هي من غير ملاحظة تعددها بالوجود الخارجي وهذا محال وتوجه الندب الى الماهية والوجوب الى الزيادة على ما يحصل به امتثال الندب وقد عرفت انه غير

معقول

معلول معين الحكم وهو المطلوب ثم ان ما ذكرنا في الصوم من اتحاد حقيقة الواجب والمندوب عنه لو لم يكن معلوما كفى احتماله من جهة الشك في ثبوت الطلب
المنجز وعمومات الندب لو كانت لا ينافي الوجوب التخييري في نحو هذا المكلف الذي وجب عليه الصوم فان نحو صم او اطعم كل شهر لا يدل الا على مطلوبية
ايقاع الماهية في هذا اليوم ندبا ويمكن للمكلف بقضاء رمضان ايقاع القضاء في هذا اليوم ليفوز بامتثال هذا المطلوب فيصير تلك الاوامر الندبية بالنسبة
اليه راجعا الى افضل الفردين من الواجب التخييري وبالنسبة الى غيره مستحبا صرفا وليس هذا استعمالا للفظ في معنيين كما لا يخفى **مسئلة** اذا بلغ الصبي في اثناء النهار
فان كان بعد الزوال فلا خلاف ظاهرا في عدم وجوب الصوم ولا قضائه عليه كذلك اذا تناول شيئا مطلقا وان كان قبله فالمشهور كذلك وعن الشيخ في الخلاف انه لو دخل
في الصوم بنية الندب ثم بلغ امسك وجوبا وعن ابن حمزة وجوب الامساك ولو لم يدخل فيه وقواه في المعتبر والمدارك نظرا الى انه يتمكن من نية الصوم بحيث تسري
الى اول النهار فان زمان النية الى الزوال وتوضيحه ان الاخبار الكثيرة دلت على جواز تجديد نية الصوم لغير المعين الى الزوال مطلقا وفي المعين للناسي ولا ريب
في تحقق حقيقة الصوم مع ذلك لانه في حكم الصائم فيكشف ذلك عن ان الصوم يصدق حقيقة على امساك مجموع النهار مع النية قبل الزوال وهذا المعنى يتمكن
من الصبي اذا بلغ في اثناء النهار ولم يتناول شيئا فيمكن ان يكلف بالصوم وهو الامساك المذكور مع النية قبل الزوال وجزء من الامساك وان تحقق
قبل البلوغ الا ان ادلة وجوب الصوم تدل على وجوب جعله مع الامساك في باقي النهار صوما بان ينوي الصوم ويمسك الى الليل ولا استبعاد في عدم اتصاف
الجزء السابق بالوجوب كما في الصوم الموسع والمندوب فحقيقة الصوم توجد من الممسك اول النهار بان يجدد النية قبل الزوال ولهذا يمثل بذلك وامر الصوم
الايجابية والندبية واوضح من ذلك لو قلنا بامتداد وقت النية في المندوب الى الغروب ويحتمل ان ذلك في الواجب المندوب في حكم الصوم فيحصل
الاخبار بحصول الامتثال وبهذا يتضح عدم الفرق بين ما اذا دخل الصبي في الصوم على وجه الندب كما هو مورد كلام الشيخ او لم يدخل كما هو مقتضى استدلال
المحقق وصاحب المدارك نعم لو كان يتوهم جريانه في مثل الحائض اذا طهرت قبل الزوال الا ان ظاهر غير واحد من الاخبار الدالة على عدم صحة الصوم
منها اذا طهرت في اول النهار معللا بان افطارها من الدم ان وجد حدث الحيض بنفسه مفطر ومانع عن تحقق الصوم فهو بمنزلة الاكل والشرب
في عدم انعقاد الصوم بعده واما الكافر فصحيحة العيص الدالة على انه لا يجب عليهم صوم يومهم الذي اسلموا فيه الا ان يسلموا قبل الفجر تكشف عن ان
الاسلام يجب ما قبله حتى يكشف عن انه لا يقبل ان يقع الجزء السابق من الامساك الذي حصل قبل الاسلام متصفا بانه جزء الواجب لكن هذا الوجه ضعيف والمعتمد
الاول لما ذكرنا ظهر وجه وجوب الامساك على المريض اذا برئ قبل الزوال كما هو المتفق عليه ظاهرا كما حكي عن غير واحد هذا ولكن الاظهر ان يقال بان مقتضى
القاعدة مع قطع النظر عما دل على جواز تجديد النية قبل الزوال هو عدم اتصاف صوم مجموع النهار بالوجوب اذ لا يعقل اتصاف الشيء بعد الوقوع و
الانقضاء بصفة واما تلك الاخبار فانما دلت على كون الامساك في اول النهار القابل للاتصاف بالوجوب واجبا بسراية النية اللاحقة والقابل للاستحباب
مستحبا والامساك المتحقق من الصبي قبل البلوغ لا يقبل الاتصاف بالوجوب فلا يصير جزء واجب فلا يتصف الباقي بالوجوب فقط لان الصوم لا يتبعض
والحاصل ان النية اللاحقة انما دل الدليل على تاثيرها في الامساك السابق بحيث يجعله جزء واجب اذا كان في نفسه متصفا بالوجوب وجامعا للشرائط
الصحة وكذا يجعل ذلك الجزء جزء مستحب اذا كان في نفسه محكوما بالاستحباب جامعا لشرائط الصحة والحاصل ان الدليل دل على ان اتمام الامساك
المتحقق فيما قبل الزوال بعد صوما واجبا ويخرج به عن عهدة الصوم الواجب اذا تحقق الوجوب حين الامساك الخالي عن النية فان النية لا تجعل غير الواجب
المحقق سابقا متصفا بالوجوب بعد تحققه وانما تجعل المتصف بالوجوب الخالي عن النية بمنزلة المنوي فنية الصبي لا تؤثر في ايجاد صفة الوجوب لما
تحقق من الامساك فهو باق على عدم وجوبه وتعلق الايجاب بالامساك الباقي ليس ايجابا للصوم بل هو تكليف اخر لا دليل عليه لان الصوم لا يتبعض
هذا كله مع ان الاخبار في كفاية النية قبل الزوال مختصة بغير المعين ومسئلة الصبي في رمضان الذي حكم بعدم كفاية تاخير نيته عن الليل الا للناسي و
الجاهل والصبي ليس واحدا منهما فيدخل في عموم قوله لا عمل الا بنية الظاهر في المقارنة وصريح قوله لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل وحاصل هذا
الجواب يرجع الى بطلان هذا العمل من جهة فوات النية كما ان حاصل الاول يرجع الى عدم قابلية اتصاف المجموع بالوجوب لا بنفسه لعدم تعلقه ولا
بتاثير النية لعدم الدليل على تاثيرها في الايجاب اللهم الا ان يجاب عن الوجه الثاني باختصاص ادلة مقارنتها بمن تلبس باول الفعل بصفة الوجوب
فبعد تسليم صدق الصوم مع تاخر النية فتشمله ادلة الصوم والنية انما يشترط تقدمها الى ما كان العمل في اوله متصفا بالوجوب ومما ذكرنا يظهر ان حكم
المريض اذا برئ قبل الزوال هو وجوب الامساك لان الصوم واجب عليه اما في هذا اليوم او قضاؤه في يوم اخر فالامساك المتحقق منه انما يتحقق في
زمان اشتغال الذمة بالصوم اداء وقضاء فاذا برئ ونوى سرت نيته الى الامساك اللاحق فتم ومما ذكرنا يظهر انه اذا دخل الصبي في الصوم المستحب لم
يجب عليه اتمامه لعدم الدليل على ذلك لان ادلة وجوب الصوم انما تدل على وجوب امساك مجموع النهار وهو لا يتصف في حقه بالوجوب وسراية
نية الوجوب الى الامساك السابق بحيث يخرجه عن الاستحباب الى الوجوب غير معقول ومتعلق الوجوب عليه الامساك الباقي او يجعل السابق
جزء للواجب المفروض عدم ثبوت الاول لان المستدل انما استدل بالاخبار الدالة على الثاني اللهم الا ان يدعى الاول ويقال ان الفعل مطلوب
عنه في بعض اجزائه يرضى الشارع بالترك وفي بعضها لا يرضى ويلحق بذلك في الصلوة وسائر العبادات الواجبة اذا دخل فيها مستحبا فبلغ فتم

فانه مشكل وقول الشافعي بل عن الحلي دعوى ان ما ذكره الشيخ خلاف اجماع الاصحاب **مسئلة** الظاهر انه لا خلاف في ان من فاته صيام شهر رمضان لعذر او نسيه
او تركه عمدا او سهوا فعليه القضاء الا ما خرج بالدليل ويمكن ان يستدل لهذا الاصل بوجوه الاول قوله تعالى ولتكملوا العدة دلت الاية على ان الله سبحانه
يريد اكمال العدة اي عدة ايام رمضان بالصيام الثاني قوله اذا كان على الرجل شيء من شهر رمضان فليقضه في اي الشهور شاء بناء على انه يصدق على كل تارك انه
عليه شيء وذلك لظهور للمنع بثبوت اشتغال الذمة والكلام فيه ممنوع من جهة صدق ذلك عرفا وان لم يجب القضاء ولهذا شاع في الاطلاقات انه لا يقضي صوم
كذا لان عدم القضاء انما يصدق فيما من شانه وجوب القضاء فيه مضافا الى اطلاق الدين على الصوم في بعض موارد اسؤلة الاخبار كما في قوله عن الرجل يموت وعليه
دين صلوة او صوم ومع ذلك كله ففي الاستدلال بالرواية اشكال من جهة ظهورها في صورة الاشتغال الفعلي فحاصلها ان من اشتغل ذمته بالصوم فليقضه
في اي شهر شاء فالاولى الاستدلال بقوله في صحيحة ابن سنان من افطر شيئا من شهر رمضان في عذر فان قضاه متتابعا فهو افضل وان قضاه متفرقا فحسن دل
على تخيير كل من افطر لعذر بين تفريق القضاء وتتابعه فدل على وجوب اصل القضاء على كل مفطر لعذر بين تفريق القضاء وتتابعه فدل على وجوب اصل القضاء
على كل مفطر لعذر ويلحقه المتعمد في الافطار بالاجماع القطعي وخصوص الاخبار التي تقدم بعضها في وجوب الكفارة ايضا لكن الرواية انما تدل على صورة تحقق الافطار وقد
عرفت ان عنوان الافطار غير عنوان الامساك كما اذا نوى الافطار بناء على افساد الصوم وكذا عنوان عدم الصوم وتركه لاجل الاخلال بالنية الى ما بعد الزوال نسيانا
وان لم يتناول مفطرا ومثله او يرد على الاستدلال بها مثل التعليل في رواية سماعة المتقدمة في مسئلة الافطار بظن دخول الليل في قوله على الذي افطر قضاء
ذلك اليوم ان الله عز وجل يقول اتموا الصيام الى الليل فمن اكل قبل ان يدخل عليه الليل فعليه القضاء لانه اكل متعمدا وقد يستدل هنا بقوله من فاته فريضة
فليقضها كما فاتته وفي شمول لفظ الفريضة للصوم نظر لان الظاهر المتبادر سيما بملاحظة تقييد القضاء بقوله كما فاتته هي الصلوة لا غير ولذا استشهد الاصحاب
بها لوجوب مراعاة الترتيب بين الفوائت في الصلوة وصرحوا في الصوم بعدم وجوب الترتيب بل استشكل بعضهم في استحبابه ولم يلتفت احد منهم الى ملاحظة
هذه الرواية الظاهرة في وجوب الترتيب **مسئلة** الظاهر عدم وجوب الفورية في قضاء رمضان خلافا للمحكي عن ظاهر كلام ابي الصلاح ويدل على
جواز التاخير جميع ما دل على جواز التفريق في القضاء وما دل على جواز التاخير الى ذي الحجة وعلى تاخير نساء النبي صيامهن الى شعبان واما الترتيب فلا
علم بثبوته ايضا وفي كلام بعض المعاصرين لم اجد فيه خلافا ويدل على ذلك اصالة البراءة وعموم ادلة القضاء نعم لو قلنا بالفورية توجه القول بالترتيب
بناء على ان كل يوم انما تشتغل الذمة بقضائه في اول يوم من ايام الامكان ولو نوى الترتيب فهل يؤثر ام لا ويظهر الثمرة فيما اذا انكشف صحة صوم اليوم الذي
قضاه فهل يجوز افطاره بعد الزوال ام لا الظاهر تاثير النية لعموم لكل امرئ ما نوى ومنه يظهر انه لا يجوز جعله لليوم الاخر بعد الانكشاف ولو لم ينو قضاء
ايام فاتفق بعضها مطابقا لليوم الذي ظهر صحته فيكون بدلا عن يوم اخر فينطبق المقضي على ما في الذمة حتى على القول بالترتيب لانه يقع المطابق مندوبا او
لغوا **مسئلة** من فاته شهر رمضان لمرض او حيض او نفاس فان مات قبل البرء والطهر فلا قضاء عنه اجماعا نصا وفتوى كما في الحدائق وعند العلماء كافة عن
المنتهى ويدل عليه الاخبار المستفيضة ولو مات بعد البرء والطهر لكن لم يتمكن لمانع اخر فالظاهر الحاقه بمن مات في المرض او الدم وفي الحدائق انه لا خلاف في
ان القضاء على الولي مشروط بتمكن الميت من القضاء واستقراره عليه لرواية ابي بصير الموثقة او الصحيحة عن ابي عبد الله قال سئلته عن امرأة مرضت
في شهر رمضان وماتت في شوال فاوصتني ان اقضي عنها قال هل برئت من مرضها قلت لا ماتت فيه قال لا يقضى عنها فان الله لم يجعله عليها قلت فاني اشتهي
ان اقضي عنها وقد اوصتني بذلك قال كيف تقضي شيئا لم يجعله الله عليها فان اشتهيت ان تصوم لنفسك فصم وظاهرها علية سقوط القضاء عن كل
ميت لم يجعل القضاء عليه حال حيوته سواء كان لاستمرار عذره الذي مات فيه او لطرو غيره هذا اذا مات وان لم يمت فان استمر به المرض الى رمضان المقبل
فالمشهور كما في المسالك والحدائق سقوط القضاء عنه ووجوب الفدية عليه ويدل عليه الاخبار الكثيرة كصحيحة زرارة عن ابي جعفر في الرجل يمرض ثم يدرك
شهر رمضان ويخرج عنه وهو مريض فلا يصح حتى يدركه شهر رمضان اخر قال يتصدق عن الاول ويصوم الثاني وان كان صح فيما بينهما ولم يصم حتى ادركه
شهر رمضان اخر صامهما جميعا وتصدق عن الاول ونحوها حسنة محمد بن مسلم وابن هاشم الواردة في المقام فان كان قد برئ ثم توانى قبل ان يدركه
شهر رمضان اخر صام الذي ادركه وتصدق عن كل يوم بمد من طعام على مسكين وعليه قضاؤه وان كان لم يزل مريضا حتى ادركه رمضان اخر صام الذي ادركه
وتصدق عن الاول لكل يوم بمد من طعام على مسكين وليس عليه قضاؤه ونحوها غيرها خلافا للمحكي عن ابن بابويه وابن ابي عقيل والحلي من وجوب القضاء
من غير فدية وعن المنتهى والتحرير تقويته لظاهر قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وهو ضعيف لوجوب التخصيص على تقدير صحة
التمسك بالاطلاق وعدم تحقق وروده مورد حكم اخر فمن برئ من المرض وحصل هناك مانع عن القضاء الا بعد الكفارة باستمرار المرض ويدل عليه ما عن الصدوق
في العلل والعيون بسنده الحسن عن الفضل بن شاذان عن مولينا الرضا قال اذا مرض الرجل او سافر في شهر رمضان فلم يخرج من سفره او لم يقو من مرضه حتى يدخل عليه شهر
رمضان اخر وجب الفداء للاول وسقط القضاء فاذا افاق بينهما او اقام ولم يقضه وجب عليه القضاء والفداء لان ذلك الصوم انما وجب عليه في تلك السنة في هذا الشهر
واما الذي لم يفق فانه لما مر عليه السنة كلها وقد غلب الله عليه ولم يجعل له السبيل الى ادائه سقط عنه وكذلك كل ما غلب الله عليه مثل المغمى عليه في يوم وليلة فلا يجب عليه قضاء الصلوة
كما قال الصادق كلما غلب الله على العبد فهو اعذر له الخبر ومن هذه الرواية يستفاد حكم ما لو كان المانع للافطار كالسفر ونحوه والضابط حصول موجب القضاء في

شهر رمضان او العذر المسقط للقضاء في السنة والظاهر ان حكم الرمضان الثالث حكم الاول في سقوط القضاء اذا استمر به المرض الى الثالث لانه يقضي بعد الثالث
خلافا للمحكي عن المقنع ومتن عبارة الفقه الرضوي ولو برئ بين الرمضانين وتمكن من القضاء فتركه فان كان مع العزم على الترك او التردد فيه فالمشهور وجوب القضاء
والكفارة لما تقدم من الاخبار خلافا للمحكي عن الحلي فلم يوجب الكفارة لمرسلة سعد بن سعيد الضعيفة سندا ودلالة لاحتمال حملها على صورة العذر لا الاخبار
المتقدم بعضها وهو من هنا حكي عن المحقق مدة في المعتبر انه لا عبرة بهذا الخلاف وان عزم على الفعل واتفق المانع ففي وجوب الكفارة خلاف فالمحكي عن اطلاق كلام
ابن بابويه والحلبي وجوبها ايضا القضاء ايضا حيث قال وان صح فيما بينهما ولم يقض وجب القضاء والصدقة ويدل عليه صدقا التوالي اذا صح ولم يصم ولو اعتمادا على
سعة الوقت ولا ينافيه تعليل وجوب الكفارة في صورة التواني في رواية ابي بصير المحكية عن تفسير العياشي بقوله من اجل انه ضيع ذلك الصيام لان المراد من
التضييع ما يشمل مثل ترك التاخير مع العذر على التعجيل كما اطلق التضييع والتقصير والتفريط في تعليل وجوب القضاء على الحائض للصلوة التي دخل وقتها
ولم يصلها ما تقول الدهر هذا كله مضافا الى الظاهر رواية العلل والعيون المعللة لوجوب الجمع بين القضاء والفداء بمجرد الترك ولو ابت عن ذلك كله وجب
الرجوع الى اطلاق صحيحة زرارة المتقدمة ونحوها خلافا للمحكي في المسالك عن الاكثر من تفسيرهم للتواني بغير العازم على القضاء الظاهر في ان العازم غير متهاون
لقوله في الصحيحة المتقدمة ورواية حماد لا الا على الرجال فان ظاهرها انه لا يجب القضاء الا على الرجال ويحتمل ان يراد ترجيح الرجال مع وجودهم عليهن وان كن
اقرب من الميت منهم وهل يقضى عن المراة قولان اقواهما نعم كما عن جماعة لصحيحة ابي حمزة عن ابي جعفر عن امراة مرضت في شهر رمضان او طمثت او سافرت فماتت قبل
خروج شهر رمضان هل يقضى عنها فقال اما الطمث والمرض فلا واما السفر فنعم ونحوها موثقة ابن مسلم وقيل بعدمه لانها الا على الجواز الذي لا خلاف فيه ظاهرا
وفيه ان الظاهر ان السؤال انما هو عن الوجوب كما لا يخفى فالجواب بنعم يدل على ثبوت الوجوب مع ان رجحان القضاء فيما ثبت في المرض والطمث مع عدم تمكن المراة
منها قد عرفت انها انما في على ما يظهر من العلامة قده في المنتهى بعد الجواز لا مقابله مع انه لا قائل بالفصل بين الاعذار الثلثة فاستحباب القضاء مما اورده
ملحق للمدارك من رواية ابي بصير المشتملة على انه كيف يقضي ما لم يجعله الله عليها الشامل للثلثة التي هي مورد الحديث ويمكن ايضا ان يستدل بما عن ابن
طاوس انه روى عن عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام انه قال الصلوة التي حصل وقتها قبل ان يموت الميت يقضيه منه اولى الناس به فان الميت يشمل الذكر والانثى
مع ان الغالب ثمرات الذكر والانثى في الحكم ثم ان الظاهر جواز تبرع الغير بهذا العمل وجواز استيجار الولي من يعمله ويدل عليه مضافا الى عموم ما جواز التبرع
عن الميت في الصلوة والصوم دين يجوز التبرع بقضائه خصوص رواية عمار عن الرجل يكون عليه صلوة او يكون عليه صوم هل يجوز ان يقضيه رجل غير عارف
قال لا يقضيه الا رجل عارف فان الظاهر ان الغير العارف ليس قابلا الا لم يكن معنى للسؤال عن فعل لولي الغير العارف انه يجزيه او لا يجزيه ويؤيده الخبر الاخر
يقضيه افضل اهل بيته فانه محمول على الاستحباب قطعا ولا يتصور ان يعوض الولي ذلك اليه واوضح منه الخبر الاخر يقضيه من شاء من اهله او رسله في نفقته

مسئلة الاقوى عدم تحريم افطار قضاء رمضان قبل الزوال وعليه الاكثر ويدل عليه الاخبار المستفيضة ومقتضاها الجواز ولو نوى الصوم من
الليل خلافا للمحكي عن ظاهر العماني لصحيحة ابن الحجاج عن الرجل يقضي رمضان اله ان يفطر بعدما يصبح قبل الزوال اذا بدا له ذلك قال ان كان نوى ذلك من الليل
وكان من قضاء رمضان فلا يفطر وليتم صومه ويمكن حملها على الكراهة جمعا بينها وبين ما هو صريح في الجواز من المستفيضة وعن ظاهر الحلبي التحريم مطلقا او لعله
لاطلاق موثقة زرارة عن ابي جعفر في رجل يقضي رمضان باي النساء قال عليه من الكفارة مثل ما على الذي اصاب في رمضان لان ذلك عند الله من ايام رمضان وهي محمولة
على ما بعد الزوال جمعا بينها وبين الاخبار الكثيرة منها رواية بريد العجلي في رجل اتى اهله في يوم يقضيه من شهر رمضان ان كان اتى اهله قبل الزوال فلا شيء عليه
الا يوما مكان يوم وان كان اتى اهله بعد الزوال فعليه ان يتصدق على عشرة مساكين ولا اشكال في تحريمه بعد الزوال وفي المدارك انه مذهب الاصحاب
ويجب فيه الكفارة وهو على الاشهر الاظهر اطعام عشرة مساكين كما في الرواية المتقدمة اذ المعهود من التصدق على المساكين في الكفارات اطعامهم ويؤيده
مصححة هشام بن سالم في رجل وقع على اهله وهو يقضي شهر رمضان قال ان وقع عليها قبل صلوة العصر فلا شيء عليه يصوم يوما بدل يوم وان وقع بعد
العصر صام ذلك اليوم واطعم عشرة مساكين فان لم يمكنه صام ثلثة ايام كفارة لذلك والتقييد بما بعد صلوة العصر كناية عما بعد الزوال لبعد المواقعة
بين الصلوتين مع ان مورد الاستدلال هي الفقرة الثانية فلا يقدح مخالفة ظاهر الاولى للاجماع سيما بعد جواز التقييد بما قبل الزوال ومنها يظهر
مستند الاكثر في الحكم بانه مع العجز عن الاطعام يصوم ثلثة ايام ومع ذلك بما مر في بدلية صوم ثمانية عشر ايام من الطعام ستين مسكينا بقوله فكان عشرة مساكين ثلثة ايام وعن
القاضي ان هذه الكفارة كفارة يمين وعن الحلبي التخيير بين الصيام والاطعام وعن الصدوقين انها كفارة افطار شهر رمضان ولم يظهر للاولين مستند ويشهد للثالث
صحيحة زرارة المتقدمة الممكن حملها على الاستحباب او على الافطار مستهلا كما عن الشيخ وهو في غاية البعد كما يحرم الافطار في صوم الواجب موسع غير القضاء للاصل
والاطلاق الامر وعن ظاهر الحلبي تحريم كل صوم واجب لعله لاطلاق حرمة ابطال العمل وفيه نظر اشرنا في بحث الصلوة من ان المسلم الاية محل تامل فان الظاهر
ان ابطال الجميع لا يكون الا بالكفر لان المحبط للاعمال وان المراد ايجاد العمل على وجه باطل كما فعله ... في الزكوة مسئلة هو المميز يشمل على الاظهر
كما المحكي عن الشيخ والمحقق والمصنف في المنتهى والتذكرة والتحرير والشهيد بل عن بعض العبارات انه المشهور بل قيل انه ظاهر المنتهى عدم الخلاف فيه الا من
ابي حنيفة حيث قال لا يؤخذ الصبي بالصوم اذا اطاقه قال الشيخ وحده اذا بلغ تسع سنين ويختلف حاله بحسب المكنة والطاقة وهذا على جهة الاستحباب دون الفرض

والايجاب الان قال لا خلاف بين اهل العلم في شرعية ذلك لان النبي امر ولي الصبي بذلك من طريق الخاصة ثم ذكر حسنة الحلبي الى ان قال ولذا ثبت ذلك
فان هو شرعي ونيته صحيحة وينوي الندب لانه الوجه الذي يقع عليه فعله فلا ينوي غيره وقال ابو حنيفة انه ليس بشرعي وانما هو امساك عن المفطرات للتاديب وفيه
قوة انتهى اقول الظاهر ان هذه القضية من جهة ما ذكره خلاف في المسئلة الا عن ابي حنيفة لكن يوهم تقويته له اخيرا واما استظهاره للعدم من قوله ولا خلاف بين
اهل العلم فهو توهم لان مراده من ذلك شرعيته اصل الاخذ بالصوم وامر الولي به لا شرعيته فعل الصبي ولذا لم يستثن ابا حنيفة وكيف كان فالاقوى اتصافها بالشرعية
سواء قصد به امتثال نفس الاوامر العامة المتعلقة بذلك العمل او قصد بذلك حصول الاعتياد عليه ليسهل عليه بعد البلوغ **مسئلة** ويصح من
المستحاضة بالاستحاضة القليلة مط لا نحدث اصغر لا يمنع من الصوم والاستحاضة المتوسطة والكبيرة اذا فعلت ما يجب عليها من الغسل الواحد والا
فلا يصح بدونها على المشهور في المدارك كما عن الذخيرة انه مذهب الاصحاب في الروض والمسالك كما عن جامع المقاصد والمسالك الجامعية لابن الجمهور وبعض
شروح الجعفرية الاجماع وعن المصابيح للعلامة الطباطبائي حكاية الاجماع ايضا عن بعض حواشي التحرير ومنهج السداد والطالبية ويدل عليه مكاتبة ابن
مهزيار المصححة اليه قال كتبت اليه امراة طهرت من حيضها او من دم نفاسها في اول يوم من شهر رمضان ثم استحاضت فصلت وصامت شهر رمضان كله من غير
ان تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين فهل يجوز صومها وصلوتها ام لا فكتب تقضي صومها ولا تقضي صلوتها لان رسول الله كان يامر فاطمة والمؤمنات بذلك فهو سندها بالمكاتبة
وضعف دلالتها باشتمالها على عدم وجوب قضاء الصلوة ممنوعان ومع التسليم فمجبوران بالعمل خلافا لما الصبح المحقق وظاهر المحكي عن المبسوط وظاهر المدارك
ومجمع الفوائد وكشف اللثام كما عن البحار والحدائق فتوقفوا في ذلك لضعف الاستدلال الدلالة لا لضعف في سندها ثم الجبار بها ثم قيل ظاهر النص والفتوى توقف الصيام
على الفعل لا غسال التي لا بد منها في الصلوة لان الغسل يجب مستقلا لاجل الصوم كما يجب غسل الجنابة لاجله وفيه ان النص وهي المكاتبة المتقدمة لا يدل
الا على وجوب القضاء على من لم يغتسل لصلوتها جهلا بوجوبه في كل يوم ثلث مرات والظاهر انها كانت تاركة للغسل راسا لا تاركة لخصوص الصلوات النهارية للصوم
كما لا يخفى فلا يعلم ان القضاء مستند الى ترك الغسل للصلوات من حيث انها اغسال للصلوة او الى تركه رفع حكم حدث الاستحاضة للصوم بغسل مستقل او مع
الصلوات واما الفتاوى فهي مختلفة في هذا المعنى فظاهر كثير من عباراتهم كالنص في كونه لاجل الصوم منها الكافي لابي الصلاح انه عد في الامور التي حكم بكراهة
يكون المكلف صائما التصبح على الجنابة والحيض والاستحاضة والنفاس وهو ايضا ظاهر من اوجب تقديم الغسل كما في الذكرى وعن معالم الدين وصاحب المنهج
وكذا ظاهر كلام من جعل الصوم غاية مستقلة لوجوب غسل الاستحاضة كالمحقق في الشرايع ونحوه نعم قال في الروض واعلم ان ظاهر اطلاقهم الحكم بتوقف الصوم
على الاغسال المعهودة يشعر بعدم وجوب تقديم غسل الفجر عليه للصوم لان المعتبر منه للصلوة ما كان بعد الفجر فليكن للصوم كذلك لجعلهم الاخلال به مبطلا
للصوم ولا يبعد ذلك وان كان دم الاستحاضة حدثا في الجملة المغايرة لغيره من الاحداث على بعض الوجوه ويحتمل وجوب تقديمه على الفجر هنا لانه حدث مانع من الصوم
فيجب تقديمه عليه كالجنابة والحيض المنقطع وجعل الصوم غاية لوجوب غسل الاستحاضة يدل عليه لان ما كان غاية الفعل يقدم عليه انتهى وعن المصنف
في النهاية التوقف في وجوب تقديم الغسل كما عن المحقق الثاني قال في وجه التردد من كونه شرطا في الصوم فيقدم عليه كسائر الشروط ومن ان اشتراطه في
الصلوة دائر مع الصلوة وجودا وعدما وتوسعا وتضيقا وليس كغيره من الشرائط ولذا كان غسل الظهرين شرطا كما اعترفوا به مع امتناع تقديمه ولا ريب ان
هذا هو الاوجه انتهى ثم الاقوى في المسئلة عدم وجوب التقديم كما اختاره المحقق والشهيد الثانيان وتبعهما في المدارك وغيره اذ لم يثبت الا توقف الصوم
على ما يجب للصلوة من الاغسال لان حدثها يمنع الانعقاد في الفجر من الاستمرار على الصحة في الظهرين ثم على وجوب التقديم فهل يجب ايقاعه في اخر الليل
ليقع متصلا بالصوم فاتبا يعتبر اتصاله بالصلوة وجهان احوطهما ذلك بل لا يخلو عن قوة بناء على وجوب التقديم ثم انه لا اشكال الظاهر في عدم توقف الصوم بعد الغسل
على فعل ما عدا الوضوء من غير القطنة والخرقة وغسل الفرج وان حكي عن ظاهر الصوم النهاية والسرائر والمبسوط فساد الصوم اذا اخلت بما عليها لكن الظاهر ان المراد بكل
ما له دخل في رفع الحدث وهل يشترط الوضوء كالغسل في صحة الصوم وجهان مبنيان على ان الحدث الاكبر في الاستحاضة يرفع بكليهما او بالغسل ويظهر من الروض
في مسئلة تخلل الحدث الاصغر في اثناء غسل الجنابة الاجماع على جواز الدخول بمجرد الغسل في الصوم وجعله دليلا على عدم توقف رفع الحدث الاكبر الحاصل من
الاستحاضة على الوضوء بل المتوقف هو رفع الحدث الاصغر الحادث منه وهل يتوقف صوم اليوم على غسل الليلة المستقبلة الذي قطع به غير واحد عدم التوقف كما
عن المصنف والشهيد القطع به وعن المدارك انه المشهور وقد احتمل التوقف ايضا ولا ينافيه عدم تاثير اللاحق في السابق لاحتمال كونه مراعى لكن الاقوى عدم التوقف
لان ظاهر التوقف كون الموقوف عليه مقدما على الموقوف والحكم بالمراعات والكشف خلاف الظاهر نعم ظاهره توقفه على غسل الليلة الماضية لان من صام يصدق
عليه انه صام ولم يعمل ما يعمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين ولان ظاهر الرواية ان حدث الاستحاضة ينافي الوضوء ولا يرتفع حكمه الا بالغسل نعم
لو قدم الغسل للفجر عليه كفى عن غسل العشائين لو تركه ولو طرئ موجب الكبيرة بعد صلوة الظهرين فلا يشترط الغسل نهارا لان الغسل لا يجب الا للعشائين
وقد عرفت ان غسل المستقبل غير شرط واعلم انه لا اشكال في عدم توقف الصوم على غسل المس للميت والظاهر عدم الخلاف فيه للاصل والعمومات وعن بعض
نسخ رسالة علي بن بابويه تقدم القول بالتوقف مع اعتراف الحاكي بعدم وجدان من نسب الخلاف اليه وهو على فرض التحقيق ضعيف لعدم الدليل **مسئلة** اذا رأى
الهلال في بلد فلا اشكال في ثبوت حكمه لغيره من البلاد المتقاربة اذا ثبت عندهم رؤية اهل تلك البلد ويدل عليه الاخبار الكثيرة ولم يوجد على خلافه قائل منا

كما عرفت بين المناهل ثم حكى عن بعض العامة والمراد بالبلاد المتقاربة كما عن المسالك والمدارك والكفاية ما لم تختلف مطالعها كبغداد والكوفة ونحوهما وهل
للبلاد المتباعدة مطلقا كما عن موضع من المنتهى والتحرير وعن التذكرة حكايته عن بعض علمائنا او لا يثبت مطلقا كما عن الصدوق في المقنع والشرايع والمنتهى وفي
القواعد وعن الجامع والمسالك والمدارك ومجمع الفائدة وحكي عن الشيخ وفي المناهل الظاهر انه مذهب المعظم او يثبت بشرط امكان تحققه فيهما وعدم العلم بعدمه وجهان بل قولان فيها
فان علم بعدم وجوده في الآفاق المتباعدة لاعتبار اختلاف المطالع وكروية الارض فلا ينبغي الحكم بثبوت الهلال وهو المحكي عن المنتهى في المنتهى والتحرير بعد اختيار
القول الاول واستجوده في المدارك كما حكي وربما يستدل للمحقق منه انه مع العلم بانه متى رأى في بلد يعلم انه مع ارتفاع الموانع يجب ان يرى في البلد الآخر كانت
الرؤية رؤية لذلك الآخر واما اذا تباعدت البلدان تباعدا يزول معه هذا العلم فانه لا يجب لهما الحكم واحد في الادلة لان تساوي عروضها لا يعلم الا من اهل
الارصاد وارباب النجوم وهو طريق غير معلوم والظاهر من التباعد في هذا الكلام هو من حيث المسافة لا حيث تغاير العروض وعنده والمراد بالتباعد على
ان يحصل اختلاف العروض الموجب لاختلاف المطالع للقول الاول اطلاق ما دل من الاخبار على انه اذا ثبت الرؤية في بلد وجب على من لم يثبت الرؤية عندهم
قضاء ذلك اليوم مثل صحيح هشام بن الحكم عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال فيمن صام تسعة وعشرين قال ان كانت له بينة عادلة على اهل مصر انهم صاموا ثلثين على رؤية قضى يوما ونحوها حسنة ابي بصير
في قضاء يوم الشك قال لا تقضه الا ان تشهد شاهدان عدلان من جميع المسلمين انه متى كان رأس الشهر وقال لا تصم ذلك اليوم الا ان يقضي اهل الامصار
فان فعلوا فصمه الى غير ذلك عن مثل هذه الاخبار وقد يستدل الى ذلك بانه يصدق ان اهل شهر رمضان فيجب الصوم وفيه نظر لمنع الصدق بالنسبة الى اهل
البلد لو فرض طلوع الهلال بالنسبة الى بعض وعدم طلوعه بالنسبة الى الآخرين فان شهادة الرؤية في بلد انما تنفع لاهل البلد الآخر بعد تقدير شمولها لهم او ان
اهلال الهلال على الاولين اهلال على الآخرين فكان الشاهد شهد باهلال الهلال على اهل هذا البلد الآخر واما الاخبار فالظاهر منها بحكم الغلبة البلاد المتقاربة
مع ان الظاهر ان الاطلاق في بيان الحكم انكشاف كون يوم الشك من رمضان لا في مقام بيان الكاشف وانه يحصل بمجرد رؤيته في بلد من البلاد ولو كان في غاية البعد
فكما لا دلالة على الشروط المعتبرة في البلدين القرب والبعد بل المراد بيان الحكم الانكشاف بعد فرض ثبوت الكاشف وللقول الثاني ان التباعد يوجب العلم بعدم ثبوت
الهلال للبلد الآخر وعدم العلم وهو كاف في عدم الخروج عن الاصل والاطلاق الاخبار وقد عرفت انها بصدد العلاج عن دلالة البينة على المدعى وهو اهلال الشهر
على اهل البلد الآخر من اهلاله على بلد الرؤية **من هنا في شرح القواعد** وكذا يفسد الصوم بفعل المفطر مع الغلط بالغروب للظلمة الغير
المجهولة او الظلمة الموهمة اما الحكم بالفساد ووجوب القضاء في الاول فمشهور بل عن الخلاف والغنية الاجماع عليه لكن مع الشك في دخول الليل او ارتفاعه بالشك
في كلامهما مطلق الاحتمال كما هو متعارف في الاخبار الواردة في الشكوك الواقعة في الصلوة بل في فتاوى القدماء كما يلزم الاجماعان المحكيان للصوم الظن فضلا
الى صوم التعليل في ذيل رواية سماعة عن ابي عبد الله في قوم صاموا شهر رمضان فغشيهم سحاب سود عند غروب الشمس فرأوا انه الليل فافطر بعضهم فقال على
الذي افطر صيام ذلك اليوم ان الله عز وجل يقول اتموا الصيام الى الليل فمن اكل قبل ان يدخل الليل فعليه قضاؤه لانه اكل متعمدا وضعفها منجبر بما عرفت وقد
يمنع دلالتها على وجوب القضاء باحتمال ارادة وجوب الاتمام على من افطر والكف عن الطعام من قوله فعليه صيام ذلك اليوم وهو بعيد وما ذكرنا من مدلول الرواية
هو الذي فهمه منها جماعة وقد يستشهد على الاحتمال المذكور بقوله لانه اكل متعمدا اذ لولا ان المراد وجوب الكف بعد ظهور الخطاء لم يصدق الا كل متعمد الان الا
قبل ظهور الخطاء ليس متعمدا وهذا غريب اذ لا شك في صدق الاكل متعمدا ثم لا يصدق الا مساك او الافطار متعمدا ويؤيد ما ذكرنا من الحكم فحوى ما تقدم من الاخبار الدالة
على وجوب القضاء اذا فعل المفطر بخلاف الخبر الجارية فانه اذا وجب القضاء هنا لعدم وجوب الاستفحاص المجوز للفعل فوجوبه هنا مع وجود الاستصحاب المانع من فعل
المفطر اولى فان مقتضى استصحاب بقاء النهار وحرمة الافطار تحريم الفعل فقد فعل المفطر بغير اذن الشارع مع معلومية النهار والاقوى في الروضة وجوب
الكفارة ايضا وتبعه بعض مشايخنا وهو حسن لولا قوة انصراف اخبارها الى غير مثل هذا الشخص واختصاصها بمن فعل المفطر في النهار متعمدا مع علمه بالنهار
او ظنه بالظن الذي تعارف الاعتماد عليه والا فالعمل بالاصل ولذا اعتمد في وجوب القضاء على الاطلاقات الدالة على وجوب القضاء بفعل المفطر في
العجب من عول في لزوم القضاء هنا على الاطلاقات ونفي الكفارة تمسكا بانصراف ادلتها الى غير المقام واحترزنا بالمتعمد عما لو كان التقليد جائزا له لعدم القدرة
على المراعاة فان الحكم بوجوب القضاء في هذه الصورة مشكل لعدم ما يطمئن به النفس سيما اذا افاد التقليد الظن لعدم معلومية شمول الشك في عبارة
الغنية والخلاف للظن والاذهاب المشهور الى هذا الحكم ففي الرواية الضعيفة خالية عن الجابر والاولوية المتقدمة غير جارية فيها لشبهة انصراف الاطلاقات
اخبار القضاء بفعل المفطر واختصاصها بمن فعل مع العلم بالنهار هنا اقوى لكن الاحتياط لا ينبغي تركه سيما في صورة الشك بل الحكم بالوجوب لا يخلو عن
قوة للتعليل في الرواية المنجبرة بالاطلاق الاجماعين المحكيين هذا كله لو قلنا بجواز التقليد لغير القادر على المراعاة وعدم وجوب الصبر عليه الى ان يتيقن
الغروب بمثل شهادة العدلين واما لو قلنا بعدم جوازه لعدم الدليل على الحكم بلزوم القضاء تردد من صدق الاكل قبل دخول الليل وشمول التعليل مضافا الى
الاطلاقات لزوم القضاء بفعل المفطر لا يبعد دعوى شمول اطلاقات الكفارة ومن الاصل وعدم الجابر للتعليل اللهم الا ان يدعى ذهاب المشهور الى وجوب القضاء في كل
موضع لا يجوز للشخص الاقدام على الافطار وان لم يكن ذهاب المشهور في هذه المسئلة الى عدم جواز الافطار وهذا العاجز من المراعاة معلوما فعدم انصراف
الاطلاقات لزوم القضاء بفعل المفطر الى غيره وكذا اطلاقات لزوم الكفارة ولكن وجوب القضاء في صورة الشك لا يخلو من قوة لما تقدم لما عرفت فيها

واما الحكم في الثاني اعني الافطار مع الغلط للظلمة الموهمة فهو ايضا كذلك لو اريد بالوهم معناه المعروف اعني الطرف المرجوح ويدل عليه اطلاقات لزوم القضاء
بفعل المفطر ولا يمكن هنا دعوى الاختصاص بغير هذه الصورة كما لا يخفى مضافا الى فحوى رواية سماعة المتقدمة المنجبرة بفحوى الاجماعين المحكيين عن الغنية و
الخلاف وفحوى الاخبار في مسئلة الغلط بعد طلوع الفجر بل الحكم بوجوب الكفارة لا يخلو عن قوة لاطلاقاتها الشامل لصورة الافطار مع الظن كما هو الظاهر
وفهم منه جماعة في هذا المقام من هذا اللفظ فلا يبعد ان يكون كذلك ايضا لرواية سماعة المتقدمة معتضدة بالعموم الدال على وجوب القضاء عند حصول
احد الاسباب لكن العمل بالرواية مشكل لا للمانع من احتمال ارادة وجوب الاتمام من قوله فعليه صيام ذلك اليوم وان من اكل قبل ظهور بقاء النهار فعليه القضاء واستشهد عليه بقوله
لانه اكل متعمدا لانه في غاية البعد من لولا اللفظ بل الظاهر كما فهمه الجماعة هو وجوب القضاء ولا ينافيه التعليل بقوله لانه اكل متعمدا الصدق تعمد الاكل مع عدم ظهور الخطاء
نعم لا يصدق الافطار متعمدا وان يبعد صدقه ايضا انا قلنا بجواز التعويل على الظن ووجوب الترتيب بقاء النهار بحكم الاستصحاب ولا للمانع من معارضتها بما
هو اخص منها وهي الاخبار الدالة على عدم وجوب القضاء مع الظن بدخول الليل حيث ان هذه الرواية تعم صورة الظن وغيرها الا ان قوله في السؤال فراوا انه الليل ظاهر
في ان المراد الاعتقاد الراجح بدخول الليل بل لخلو الرواية عن الجابر ولا دليل على وجوب العمل بها على مذهبنا ثم حكيت الشهرة العظيمة على مضمونها بل قد يدعى
شمول ما سبق من الاجماعين المحكيين عن الخلاف والغنية لها بناء على ارادة مطلق الاحتمال من الشك في عبارتهما لكن شي من ذلك لم يصل الى حد يوجب
الركون اليه مضافا الى معارضتها بالروايات الدالة على عدم وجوب القضاء مع الظن بدخول الليل منها رواية زرارة قال قال ابو جعفر وقت المغرب اذا غاب القرص
فان رايته بعد ذلك وقد صليت اعدت الصلوة ومضى صومك وقد يتامل في دلالة مضى الصوم على نفي وجوب القضاء لاحتمال ارادة البطلان منه وليس في محله
ومنها رواية ابي الصباح الكناني قال سئلت ابا عبد الله عن رجل صام ثم ظن ان الشمس قد غابت وفي السماء علة فافطر ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب
فقال قد تم صومه ولا يقضيه ومنها رواية زيد الشحام عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل صائم ظن ان الليل قد دخل وان الشمس قد غابت وكان في السماء سحاب فافطر
ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب فقال قد تم صومه ولا يقضيه ومنها رواية زرارة عن ابي جعفر انه قال لرجل ظن ان الشمس قد غابت فافطر ثم ابصر الشمس بعد
ذلك قال ليس عليه قضاء وقد يرجح هذه بمخالفتها المذهب العامة وموافقة رواية سماعة على ما حكي عن المنتهى اقول هذا المرجح المحكي معارض بما حكي من الشهرة
العظيمة والاجماعين المحكيين على احد الاحتمالين مضافا الى الاطلاقات وجوب القضاء وكيف كان فالمسئلة محل اشكال فلا ينبغي ترك الاحتياط ولو ظن من
غير جهة الظلمة الموهمة لم يفطر اي لم يفسد الصوم اما الاجل اذن الشارع في العمل بالظن بناء على ما قيل من ان المرء متعبد بظنه بل الذي في المدارك ظهور عدم الخلاف
في جواز التعويل على الظن حيث لا طريق الى العلم وح فلا يتعقبه قضاء نظرا الى ان الليل حينئذ هو ما ظن انه الليل فقد اتى بالصوم الشرعي ولانه الاجزاء ولما في
اعادة الصلوة اذا فعلت قبل الوقت فظن دخوله لو قدمنا للدليل الخاص مع عدم امكان الاعادة هنا والقضاء يحتاج الى فرض جديد ولم يثبت لاختصاص
رواية سماعة بالظلمة الموهمة والكلام في الظن الحاصل من غيرها والاطلاقات الدالة على وجوب القضاء بوجود الاسباب منصرفة الا الى ما اذن الشارع فيها او لاذن
الحاصل هنا بل مخصصة بما اذا حصل في النهار والمفروض ان زمان الافطار في حكم الليل لهذا الشخص حيث انه متعبد بظنه مظنة بدل من الواقع بجعل الشارع
واما الاجل رواية زرارة المتقدمتين ولكن في الاول نظر اما اولا فلمنع تعبد المرء بظنه مطلقا بدل من الواقع بجعل الشارع واما الاجل رواية زرارة المتقدمتين
ولكن في الاول نظر اما اولا فلمنع تعبد المرء بظنه وان لم يكن له طريق الى تحصيل العلم في زمان الظن لم لا يجب عليه الصبر الى حصول اليقين بالغروب كما حكي
عن المبسوط لعدم الدليل عقلا ولا نقلا عدا رواية زرارة على وجوب العمل بالظن سيما مع امكان تحصيل العلم كما هو المطلوب مقتضى اطلاق عبارة المصنف واما
ثانيا فلان اذن الشارع في الافطار لا يدل على عدم وجوب القضاء غايته نفي الاثم وليس فيها دل على جواز العمل بالظن دلالة على ازيد من ذلك بل يمكن ان يقال ان
القطع ايضا كذلك فاذا قطع بدخول الليل فانكشف كونه جهلا مركبا فلا يبعد الحكم بوجوب القضاء اذا دل دليل عليه لا يصلح نفي القضاء من جهة ادعاء عدم الدليل
لا من جهة دلالة تجويز العمل بالظن او القطع على نفيه فان ما حيث تعبد المرء بظنه لا يجتمع التشبث بذيل اصالة البراءة وكون القضاء بامر جديد بعيدا عما
انصراف اطلاقات وجوب القضاء الى غير صورة الظن المجوز للعمل من جانب الشارع فالعمدة في الدليل على عدم وجوب القضاء بعد منع الانصراف اصالة البراءة
روايتا زرارة والقدح في اولهما بمنع دلالتها لعدم ابطلاقها الشامل لصورة الشك او الوهم للشهرة العظيمة بل الاجماع فاسد لان الظاهر من قوله فان رايته بعد ذلك
اي بعد ما غاب القرص في علمك وظنك لعدم جواز ارادة بعد ما غاب في الواقع وبعد احتمال ارادة بعد ما غاب بحسب احتمالك بل لا يصدق عند الرؤية بعد
الشك والوهم انه رآه بعد ما غاب اذ ليس المراد من قوله وقت المغرب اذا غاب القرص غيبوبته عن البصر بل غيبوبته عن الافق اما واقعا او بحسب اعتقاد المكلف
ولو ظنيا والقول بان المراد ان وقت المغرب اذا غاب القرص عن البصر فيخرج منه ما اذا غاب عن البصر وقطع بوجوده فوق الافق لا يخفى بناء عنه ولكن
مع ذلك كله فالاحتياط مما لا ينبغي تركه لحكاية الشهرة العظيمة على وجوب القضاء بل الاجماع عن الخلاف والغنية بناء على ارادة مطلق الاحتمال من الشك
في عبارتهما وان كان غاية ذلك سقوط روايتي زرارة عن العمل لكن الاصل باق بحاله اللهم الا ان يتشبث باطلاق وجوب القضاء وان كان للتامل
فيه مجال على فرض الثبوت بناء على ما عرفت من دعوى الانصراف فتامل فان المسئلة من المشكلات حيث ان كثيرا منهم من فرق بين الظلمة وغيرها من اسباب
الظن ومنهم من خرق بين الظلمة ومراتب الظن ومنهم من حمل الظلمة الموهمة على الموجبة للشك ومنهم من لم يفرق بين الامرين اما في الحكم بوجوب القضاء

اما في الحكم بعينه وبعضهم جعل الاشهر وجوب القضاء وليس بحضرتي من كتب الاصحاب نور الله مراقدهم وشكر سعيهم ما قد كثر حتى اتتبع هذا والله العالم
المستفيم بمحمد وآله الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين وعجل الله فرجهم لنكون في عافية وهذا اثر امين رب العالمين ومما يوجب القضاء خاصة التقليد في
عدم الطلوع مع قدرة المراعاة ويكون طالع الوقت تناوله على المشهور بل الظاهر عدم الخلاف فيه ويدل عليه رواية معاوية بن عمار امر الجارية ان تنظر طلع
الفجر ام لا فتقول لم تطلع فاكل ثم انظر فاجده قد طلع حين نظرت قال تتم صومك وتقضيه اما انك لو كنت انت الذي نظرت ما كان عليك قضاؤه واختص
بالقيد عما لو لم يقدر على المراعاة فان عدم القضاء قوى للاصل وعدم الدليل لظهور اختصاص الرواية بصورة القدرة على المراعاة فلم يبق الا الاطلاقات
الدالة على وجوب القضاء بفعل المفطر وعرفت مرارا اختصاصها بغير مثل المقام ولا فرق في وجوب القضاء مع التقليد المقادر على المراعاة بين العادل
والفاسق لترك الاستفصال في الرواية ولا بين الذكر والانثى وان اختصت الرواية بالانثى لظهور عدم القول بالفصل وهل المتعدد كالواحد اختار جمع
منهم الشهيدان وثاني المحققين عدم الالحاق وعدم القضاء في تقليدهما اذا كانا عدلين وهو جيد لو ثبت الدليل على حجية شهادة العدلين عموما
ولم اظفر به كما اعترف به جماعة قيل وعلى فرض وجوده فهو مخصص بذيل رواية معاوية الدالة على حصر عدم وجوب القضاء في صورة مراعاته بنفسه فتقيد
وجوب القضاء في غير هذه الصورة مطلقا ولو شهد عدلان بعدم الطلوع ويرد عليه اولا ان دلالة ذيل الرواية على عدم وجوب القضاء عند مراعاته بنفسه
ولو مع كشف الخطأ غير ظاهرة لجواز ارادة انك لو كنت نظرت لم تخطأ في عدم الطلوع حتى يقع عليك قضاء لانك تصونها في معرفة الطلوع وعدمه
وثانيا لو سلمنا ذلك لكن النسبة بينه وبين ما دل على حجية العدلين على فرض وجوده عموم من وجه فلا بد من الرجوع الى الاصل وهو عدم الوجوب ويمثل
ذلك يجاب عن معارضة دليل قبول العدلين لعموم التعليل المذكور في رواية سماعة بن مهران المتقدمة حيث قال لانه بدئ بالاكل قبل النظر فعليه الاعادة
لكن الذي يسهل الخطب يهون الامر كله عدم العثور على ما يدل على حجية قول العدلين على الاطلاق فيبقى عموم هذا التعليل المؤيد بذيل الرواية السابقة
سليما عن المعارض وبهذا يظهر الجواب عما جنح اليه بعض المتأخرين على ما حكي عنه من كفاية اخبار العدل الواحد في اسقاط القضاء لعدم الدليل على
حجية خبر العدل الواحد ... لاختصاص الرواية بخبر الجارية توضيح الجواب ان عموم التعليل مع ذيل الرواية كاف في الحكم بوجوب القضاء ومثل تقليد المخبر بعدم الطلوع ترك تقليد
المخبر بالطلوع لظن كذبه حالة التناول على المشهور بل الظاهر عدم الخلاف فيه على ما يظهر من المدارك لما رواه الشيخ عن العيص بن القسم قال سألت ابا
عبد الله عن رجل خرج في شهر رمضان واصحابه يتسحرون في بيت فنظر الى الفجر فناداهم فكف بعضهم وظن بعضهم انه يسخر فاكل قال يتم صومه ويقضي و
مثلها الرضوي ولو ان قوما مجتمعين سألوا احدهم ان يخرج ثم قال قد طلع الفجر وظن احدهم انه خرج فاكل وشرب كان عليه قضاء ذلك اليوم ... فالاقوى
ما دل على وجوب القضاء اذا قلد المخبر في عدم الطلوع بل فحوى ما دل على القضاء مع عدم المراعاة اذا لم يخبره مخبر بشيء فان غاية الامر كون اخبار المخبر كعدمه
وبهذا يظهر انه لا اختصاص للحكم بصورة ظن كذب المخبر وتخصيصه في العبارة بالذكر تبعا للرواية للانتقال الى حكم صورة الشك والوهم فان القضاء
واجب فيهما بطريق اولى وهل يجب الكفارة مع القضاء فيها اقوال ثالثها انهم مع دلالة المخبر ثبتا على وجوب التعويل عليه في دخول الوقت وابهامه مع العدلين
دون غيرهما بناء على كونهما حجة شرعية والاول احسن لو ثبت وجوب سيما مع ظن الكذب بل المزاح وهكذا الثاني مع وجود الدليل على كونهما حجة مضافا
الى امكان دعوى انصراف ادلة وجوب الكفارة الى صورة تعمد الافطار بحيث يعتقد انه افطار وح فالعدم احسن وكذا يفسد الصوم بحيث يوجب القضاء تعمد
القيء على المشهور بل حكى عليه الاجماع ويدل عليه الاجماع ما رواه الشيخ عن الحلبي عن ابي عبد الله قال اذا تقيأ الصائم فعليه قضاء ذلك اليوم وان ذرعه من غير ان
يتقيأ فليتم صومه ورواية اخرى عن الحلبي عن ابي عبد الله اذا تقيأ الصائم فقد افطر وان ذرعه من غير ان يتقيأ فليتم صومه خلافا للمحكي عن ابن ادريس
حيث جعله من غير قضاء ولا كفارة ولعله للاصل والرواية ثلاثة لا يفطرن الصائم القيء والاحتلام والحجامة وفيه انها مطلقة محمولة على صورة عدم التعمد
جمعا بينها وبين ما ذكرنا من الاخبار وما ابعد ما بينه وبين ما حكي من وجوب القضاء والكفارة كليهما ولعله للحكم بكونه مفطرا في الرواية السابقة فيشمله ما دل
على وجوب الكفارة بفعل المفطر متعمدا وقد يجاب بان المتبادر من الافطار الموجب للكفارة في ادلتها هو افساد الصوم بالاكل والشرب وفيه بعد تسليم
هذا التبادر انه لا يضر اذ غاية الامر ارتكاب التجوز في قوله فقد افطر بارادة كونه بمنزلة من افطر في الاحكام الشرعية ولا ريب ان منها هو الاثم والقضاء
والكفارة ودعوى تبادر الاولين فقط من التشبيه غير مسموعة وقد يجاب بضعفها بمعارضة الظهور الحاصل منها بظهور عدم وجوب الكفارة من
سكوت الامام عن الكفارة في الرواية الاولى مع كون المقام مقام الحاجة وفيه نظر والاسلم في الجواب ان يقال انها بعمومها القائل على لزوم الكفارة مخالفة
للشهرة العظيمة بل القائل به غير معروف الاسم فلا تعويل عليها في مخالفة الاصل مضافا الى عموم بعض الاخبار الدالة على حصر المفطرات فيما ليس القيء
منها وضعفها في المقام منجبر بالشهرة والاجماعات المحكية ثم ان الحكم المذكور مختص بالتعمد فلو ذرعه القيء اي سبقه من غير اختيار لم يفسد على المشهور
بل حكي عليه الاجماع لما في رواية الحلبي وغيرها خلافا للاسكافي فيكفر اذا كان عن محرم ولم نعثر على مستنده وكذا يوجب القضاء خاصة الحقنة بالمائع
وقد سبق الكلام فيها ودخول ماء المضمضة للتبرد الحلق سهوا او بغير اختيار على المشهور بل عن ظاهر المنتهى الاجماع ويدل عليه رواية سماعة قال سألته
عن رجل عبث بالماء يتمضمض به من عطش فدخل حلقه قال عليه القضاء وان كان في وضوء فلا بأس وقريب منه رواية يونس وان تمضمض في وقت

فريضة

فريضة فدخل الماء حلقه فلا شيء عليه وان تمضمض في غير وقت فريضة فدخل الماء حلقه فعليه الاعادة وضعفهما منجبر بالشهرة مضافا الى فحوى ما
دل على وجوب القضاء اذا دخل الحلق ماء المضمضة لوضوء النافلة وقد يعارض بما دل على عدم وجوب شيء بفعل المفطر سهوا ولكن التعارض من قبيل العموم من وجه اذ الروايتان
عامتان لصورة الدخول لا من قصد بغير اختيار ولا يخفى انهما معتضدتان بالشهرة والاجماع المحكي فيكون اولى بالتقديم دونما اذا دخل الحلق ماء مضمضة وضوء
الصلوة فانه لا يجب به قضاء وعليه يحمل اطلاق رواية الساباطي عن الرجل يتمضمض فيدخل في حلقه الماء وهو صائم قال ليس عليه شيء اذا لم يتعمد ذلك حمل المطلق على
المقيد اعني روايتي سماعة ويونس المتقدمتين وهل الحكم كذلك في وضوء مطلق الصلوة ولو كانت نفلا ام يختص بالفريضة لا يبعد القول بالثاني لرواية الحلبي في الصائم يتوضأ
للصلوة فيدخل الماء حلقه قال ان كان وضوؤه لصلوة فريضة فليس عليه قضاء وان كان وضوؤه لصلوة نافلة فعليه القضاء وقريب منها رواية يونس المتقدمة ولكن العمل بمضمونها
موقوف على صحتها او ثبوت الجابر ولم اعثر على الثاني وقد وصفها الاولى بالصحة جمع وليس بحضرتي من كتب الرجال ما اتحقق به حالها مع انه حكي عن المنتهى والخلاف ظهور
الاجماع على عدم الافساد اذا كان ذلك من وضوء مطلق الصلوة وهل يلحق بوضوء صلوة الفريضة ازالة النجاسة عن ظاهر الفم او التمضمض للتداوي اذا سبق شيء الى الحلق
الظاهر نعم لا لما قيل من ثبوت الاذن فيه بل الامر من الشارع فلا يستعقبه شيء لمنع الاستلزام بل للاصل السالم عن الوارد عدا اطلاق ذيل رواية يونس وهي مقطوعة
غير مجبورة ومثل ذلك الاستنشاق اذا سبق شيء من الماء الى الحلق فانه لا يوجب قضاء للاصل خلافا لبعض فالحقوه بالمضمضة ودليله غير واضح بل قيل لعدم الدليل على
كون تعمد ادخال الماء من الانف الى الحلق مفطرا ... ومن نام جنبا في ليل شهر رمضان ثم انتبه ثم نام حتى يطلع الفجر فالنوم الذي يقع فيه الاحتلام لا يعد نوما اولا على الظاهر وهذا الحكم مشهور بل حكي عليه الاجماع
مستفيضا ويدل عليه رواية معاوية بن عمار عن الرجل يجنب في اول الليل ثم ينام حتى يصبح في شهر رمضان قال ليس عليه شيء قلت فانه استيقظ ثم نام حتى اصبح قال
فليقض ذلك اليوم عقوبة ومثلها الرضوي المنجبر ضعفه بما مر اذا اصابتك جنابة في اول الليل فلا بأس بان تنام متعمدا وفي نيتك ان تقوم وتغتسل قبل الفجر فان
غلبك النوم حتى تصبح فليس عليك شيء الا ان تكون انتبهت في بعض الليل ثم نمت وتوانيت وكسلت فعليك صوم ذلك اليوم واعادة يوم آخر مكانه وقد يستدل على ذلك
برواية ابن ابي يعفور الرجل يجنب في شهر رمضان ثم يستيقظ ثم ينام حتى يصبح قال يتم صومه ويقضي يوما وان لم يستيقظ حتى يصبح اتم يومه وجاز له وفي بعض النسخ بدل حتى ثم
يستيقظ وفيه نظر لان الظاهر من الرواية وجوب القضاء للنوم الاول لان المراد من الاستيقاظ الاستيقاظ عن النوم الذي فيه الجنابة وقد عرفت انه لا يعد من نوم الجنابة
ثم مقتضى اطلاق الرواية والرضوي كفتاوى الاصحاب على ما حكي عدم الفرق في وجوب القضاء بين ان يقع النوم الثاني مع نية الغسل وعدمها وليس كالنوم الاول في سقوط
القضاء اذا وقع مع نية الغسل اذا عزم على ترك الاغتسال او في الافطار بما يعقبه النظر الى المحرمة اذا لم يقصده ولم يعتده عقيبه اشكال لعل منشأه من حيث انه فعل
محرما فانزل فاشبه الاستمناء به ومن اصالة صحة الصوم وعدم الدليل على شيء من القضاء والكفارة اقول لا وجه للوجه الاول من وجهي الاشكال والمعتمد هو الوجه الثاني
لا لما ذكر من اصالة صحة الصوم لما عرفت سابقا من عدم اصالة هذا الاصل بل لما ذكره اخيرا من عدم الدليل على وجوب القضاء ولا الكفارة نعم في بعض الروايات ما يوميء الى
كونه مفسدا كرواية الحلبي عن الرجل يمس من المرأة شيئا ايفسد ذلك صومه او ينقضه فقال ان ذلك ليكره للرجل الشاب مخافة ان يسبقه المني ونحوها روايات اخر فان فيها
اشعارا بل دلالة على ان كراهة المس لخوف حصول الانساء يقال المني وفيه ما فيه ولكن التعويل على هذه الدلالة في الحكم بلزوم القضاء المخالف للاصل وعموم رواية
محمد بن مسلم الحاصرة المتقدمة بل وغيرها مما يشعر بل يدل على الحصر مما ليس هذا منه مشكل ومما يوجب الافطار ايضا ابتلاع بقايا الغذاء من بين الاسنان عمدا لصدق
الاكل عليه وقد يتأمل في ذلك اما لمنع الصدق واما للخصوص ما رواه الشيخ عن عبد الله بن سنان قال سئل ابو عبد الله عن الرجل الصائم يقلس فيخرج منه الشيء ايفطره
ذلك قال لا قلت فان ازدرده بعد ان صار على لسانه قال لا يفطره ذلك وليس في محله لان منع الصدق مكابرة ودعوى الانصراف الى غير مثله غير مسموعة لانها ان كانت
بالنسبة الى المأكول جنسا او قدرا فغلا وجه لها اذ لا فرق بين شيء من الخبز واللحم يبقى بين الاسنان وبين وضع شيء منهما في الفم في نهار رمضان ثم قد يستحيل بين الاسنان
بحيث لا يصدق عليه الغذاء وح فلو قلنا باختصاص الاكل المفطر بالمعتاد صحت المناقشة لكنك قد عرفت شموله لغيره ايضا وان لم ينصرف اليه اللفظ وان كانت بالنسبة
للهيئة الاكل حيث انه يتبادر منه وضع شيء في الفم ثم ازدراده فلا يخفى ان هذه البقية ايضا موضوعة في الفم نعم في زمان جوانا ندر ادها وليس الوضع جزءا من مهية
الاكل بل انه لم يتحقق مهية الاكل بتمامها او مما ينصرف اليه الذهن من لفظه ولذا لو وضع لقمة خبز في فمه في الليل وامسكه الى طلوع الفجر فسد صومه بازدرادها اجماعا
واما الرواية فيمكن ان يجاب عنها بالفرق بين ازدراد القلس وازدراد بقايا الغذاء فيصدق الاكل على الثاني دون الاول وفيه نظر واخرى باحتمال كون لا في قوله لا يفطره
حرف جواب اي لا ازدرده يفطره ذلك وهو بعيد والثالث بامكان الفرق بينهما في الحكم فلا يفسد الاول للنص دون الثاني لان الحاقه به قياس والاسلم في الجواب عنها
ان يقال بطرحها عن الحجية لمخالفتها للمشهور بل الاطلاقات الاجماعات المدعاة على افساد الاكل ولو لم يكن معتادا نعم لا بأس بالتوجيهات السابقة في مقام التأويل لو احرز
بقيد التعمد عما لو ابتلع شيئا منها سهوا او سبق الى الحلق بغير اختيار فانه لا يفطر لما دل على اختصاص الافساد بفعل المفطر عمدا ونفي الحكم عن غيره وقد قيل بالافساد اذا
قصر في التخليل ولا اعثر على مستنده وفي الحاق الغائب عن المضمضة او طرح الخرز وشبهه في الفم مع ابتلاعه من غير قصد بالتبرد اشكال من الاصل ومن فحوى ما دل
على الافساد بالمضمضة لوضوء النافلة بل اطلاق ذيل رواية يونس المتقدمة لكن العمل بالفحوى موقوف على ثبوت الحكم في الاصل ولا وقد عرفت التأمل فيه وعلى حجية الاولوية
ثانيا ولا دليل عليها وامارواية يونس فقد عرفت كونها مقطوعة ولا جابر لها في المقام واما طرح الخرز وشبهه فاولى بعدم الدليل فضلا عن الالحاق اولى وان كان هو احوط
واحترز بالقيد عما لو ابتلعه عمدا فانه يوجب الافساد قطعا بناء على الافساد بمطلق الاكل وان كان غير معتاد وكذا الكلام في الحاق وصول الدواء الى الجوف من الاحليل

بالحقنة

بالحصبة الى البلايع فالاقوى عدم الالحاق للاصل مضافا الى رواية محمد بن مسلم الحاصرة المفطر فيما ليس منها خلافا للمحكي عن الشيخ في المبسوط والمصنف في المختلف
فيفسد به فيلزمه القضاء استدلالا عليه بانه قد اوصل الى جوفه مفطرا بأحد المسلكين فكان للشافة نفذ الى الجوف فكان موجبا للافطار وفي كليتا المقدمتين نظر اما في الصغرى
فلما حكاه في المدارك عن المحقق من ان توهم ان للشافة منفذا الى الجوف قلنا لا نسلم بل ربما كان ما يرد اليها من الماء على سبيل الرشح واما في الكبرى فلعدم الدليل
على كون كل مفطر يصل الى الجوف بأحد المسلكين مفسدا للصوم لمنافاة الامساك عنوانات خاصة لا لمطلق ايصال الشيء الى الجوف واظهر منه ما لو وصل بغيره
كالطعن بالرمح فلا يفسد به الصوم ولا سقوطها بتعدى الى الحلق كالابتلاع الا الظاهر للاصل وعدم صدق شيء من عنوانات المفطر عليه فانه ليس اكلا ولا شربا مضافا
الى الرواية الحاصرة والمعللة لعكاء انه بعض الاشياء بانه ليس طعاما يؤكل والاستدلال على الافساد بما سبق من انه اوصل الى جوفه قد عرفت جوابه ولا ينبغي ترك الاحتياط
ومن هنا يعلم انه لا يبطل بوصول الى الدماغ خاصة من دون الجوف خلافا للمحكي عن المفيد وسلار فاوجبا به القضاء والكفارة واستدل لهما المصنف في المختلف
على ما حكى عنه بان الدماغ جوف ولا يخفى ضعفه نعم في بعض الروايات اشعار به كرواية الحلبي عن الرجل يكتحل وهو صائم قال لا اني اتخوف ان يدخل رأسه فلا
ينبغي ترك الاحتياط وكذا لا يفطر بالاكتحال وان كان مما يجد منه طعما في الحلق والظاهر عدم الخلاف فيه ويدل عليه الاخبار الكثيرة منها المعللة بانه ليس بطعام يؤكل وما
دل على ثبوت البأس بما له مسك محمول على الكراهة مضافا الى ان الحرمة لا توجب الافطار ولا بالتقطير في الاذن لرواية ليث المرادي قال سئلت ابا عبد الله
عن الصائم يصب في اذنه الدهن قال لا بأس الا السعوط فانه يكره وقيده جمع منهم المصنف بقوله ما لم يصل الى الجوف تعويلا على الاستدلال السابق وقد
عرفت ما فيه ولا بالفصد والحجامة وعن المنتهى الاجماع عليه للاصل والروايات الحاصرة وخصوص الاخبار الكثيرة الا انها خالية عن ذكر الفصد نعم
يكره فان للاخبار الكثيرة وفي بعضها التعليل بحصول الغشيان او ثوران المرة ومقتضى ذلك ان الكراهة للضعف بهما فلو امنه لم يكره كما صرح بذلك
في بعضها ولا بدخول الذباب الى الحلق من غير قصد لما ذكر ولخصوص رواية المعللة بانه ليس بطعام ولا بالابتلاع الريق وان جمعه بالعلك ولغير طعمه في الفم
ما لم ينفصل عنه لعدم صدق الاكل عليه قد الا ان يكون اجماعا وقد يستدل على الافساد في صورة تغير طعمه بالعلك بامتزاجه باجزاء العلك فان وجود
الطعم في الريق دليل على تخلل شيء من اجزاء ذي الطعم لاستحالة انتقال الاعراض فكان ابتلاعه مفطرا وفيه نظر لمنع تخلل اجزاء ذي الطعم واحتمال
حصول التغير بالمجاورة كما في المدارك وحكي عن المصنف في المنتهى انه قال قد قيل من لطخ باطن قدميه بالحنظل وجد طعمه ولا يفطر اجماعا ولو سلم فلا
نسلم صدق الاكل بازدياد هذه الاجزاء لو تقيد فان هذه ليست اعظم من الاجزاء الترابية المخلوطة بالهواء الواصل الى الجوف واحترز بتقييد عدم الانفصال
عما لو انفصل عن الفم فان الظاهر انه مندرج لصدق الاكل فيه وكذا النخامة اذا لم يحصل في حد الظاهر من الفم لم يفطر بابتلاعها لعدم صدق الاكل
والشرب ولا ايصال شيء من الخارج الى الجوف وكذا لو انصب من الدماغ الى الثقبة النافذة الى اقصى الفم ولم يقدر على مجها حتى نزلت الى الجوف لغير
ما ذكر ولو ابتلعها بعد حصولها في فضاء الفم اختيارا بطل صومه ولعله لصدق الاكل والفرق بينه وبين الريق ان الريق يتولد في نفس الفضاء بخلاف
النخامة فكان كدخول شيء من الخارج اليه فيفسد ابتلاعه وايصاله الى الجوف ولكن مثل الافساد لا يخلو عن قوة للشك في صدق الاكل عليه فيبقى تحت
الاصل مضافا الى رواية غياث لا بأس بان يزدرد الصائم نخامته الا ان مقتضى الاحتياط ظاهر وربما ان بعض القائلين بالبطلان به حكم بوجوب الكفارة
وتعدى بعض هؤلاء فحكم بوجوب كفارة الجمع استنادا الى تحريمه ان ازدردها على غير الصائم وفيها نظر لعدم الدليل على الكفارة او لعدم انصراف ادلتها
الا الى الاكل المتعارف الذي ليس هذا منه ولولا الاجماعات المحكية والشهرة العظيمة والاحتياط اللازم لم نقل بالتحريم في الاكل الغير المتعارف مط
ثم على تحريم ان ازدراد النخامة على غير الصائم ... نعم ولو قدر على قطعها من مجراها فتركها حتى نزلت فالاقرب عدم الافطار لان سبب الحكم بعدم
افسادها الصوم هو حصولها بغير اختيار المكلف وقصده فيكون من قبيل الاكل الغير المختار او الغير المقصود بل لعدم صدق الاكل عليه فلا يفرق بين
صورة القدرة على الكف عنه وعدمها وعلى هذا لو علم بنزولها الى الحلق عند رفع الرأس الى العلو فلا يقدح رفع الرأس والحاصل فعل ما يوجب النزول
من الدماغ الى اقصى الفم ولو استنشق فدخل الماء دماغه بل حلقه على ما عرفت لم يفطر الا انه لا ينبغي ترك الاحتياط حين الوصول الى الحلق ولو جرى الريق
ببقية الطعام في خلال الاسنان ولم يتعمد الابتلاع فان قصر في التخليل فالاقرب القضاء خاصة لعله لكونه كالمتعمد للابتلاع بل هو هو لان الفعل
الغير الاختياري الناشئ عن فعل او ترك اختياري قد سبق منه والا اي ان لم يقصر في التخليل فلا شيء ولو تعمد الابتلاع فالقضاء والكفارة وقد سبق
ويكره تقبيل النساء واللمس والملاعبة اما مط كما ذهب اليه جماعة للروايات المطلقة كرواية الاصبغ ... انا صائم فقال عف صومك وان مرة
في قرب الاسناد عن الرجل هل يصلح له ان يقبل او يلمس وهو يقضي شهر رمضان قال لا ومثلها اخرى او مع عدم الامن من سبق المني كما في رواية زرارة عن ابي
جعفر انه سئل هل يباشر الصائم او يقبل في شهر رمضان فقال اني اخاف عليه فليتنزه عن ذلك الا ان يثق الا يسبقه منيه وقريب منه رواية الحلبي عن
ابي عبد الله عن الرجل يمس من المرأة شيئا ايفسد ذلك صومه او ينقضه فقال ان ذلك ليكره للرجل الشاب مخافة ان يسبقه المني ورواية منصور بن حازم
قال قلت لابي عبد الله ما تقول في الصائم يقبل الجارية والمرأة قال اما الشيخ الكبير مثلي ومثلك فلا بأس واما الشاب الشبق فلا لانه لا يؤمن والقبلة
احدى الشهوتين الحديث والمراد والله العالم انه لا يؤمن على سبق المني بقرينة قوله القبلة احدى الشهوتين اي احدى الموجبتين لسبق المني والاخرى المجامعة والاكتحال

خصوصا

خصوصا بما فيه صبر او مسك ويدل على كراهة مطلق الاكتحال رواية سعد بن سعد الاشعري عن ابي الحسن الرضا قال سئلته عمن يصيبه الرمد في شهر رمضان
هل يذر عينه بالنهار وهو صائم قال يذرها اذا افطر ولا يذرها وهو صائم ورواية الحلبي عن ابي عبد الله انه سئل عن الرجل يكتحل وهو صائم قال لا اني اتخوف ان يدخل
رأسه ويدل على خصوص ما فيه صبر او مسك رواية محمد بن مسلم عن احدهما انه سئل عن المرأة تكتحل وهي صائمة فقال اذا لم يكن كحلا تجد له طعما في حلقها فلا بأس ورواية
اخرى عن الكحل للصائم فقال اذا كان كحلا ليس فيه مسك وليس له طعم في الحلق فلا بأس واخراج الدم ودخول الحمام المضعفان اما ما يدل على كراهة الاول فقد
مضى واما ما يدل على كراهة الثاني فرواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر انه سئل عن الرجل يدخل الحمام وهو صائم قال لا بأس ما لم يخش ضعفا دلت بمفهومها على المطلوب و
السعوط بما لا يتعدى الى الحلق لرواية غياث بن ابراهيم عن جعفر بن محمد عن ابيه قال لا بأس بالكحل للصائم وكره السعوط للصائم ورواية ليث المرادي عن ابي عبد الله
في الصائم يصب في اذنه الدهن قال لا بأس الا السعوط فانه يكره واحترز بالتقييد عما يتعدى حيث حكم فيه سابقا بالافساد وعرفت ضعفه وشم الرياحين وعن المنتهى الاجماع
عليه لرواية حسن بن راشد قال قلت لابي عبد الله الصائم يشم الريحان قال لا ومرسلة الفقيه عن الصادق انه سئل عن المحرم يشم الريحان فقال لا قيل له والصائم
قال لا وما ورد في الاخبار من نفي البأس عنه محمول على نفي التحريم ويتأكد الكراهة في النرجس لرواية الكليني عن محمد بن العيص قال سمعت ابا عبد الله ينهى عن النرجس
للصائم ووجه تأكد الكراهة فيه تخصيصه بالذكر في الخبر والحقنة بالجامد لرواية الشيخ عن احمد بن محمد عن علي بن الحسن عن ابيه قال كتبت الى ابي الحسن ما تقول في
اللطف يستدخله الانسان وهو صائم فكتب لا بأس بالجامد وحرمه بعض استنادا الى عموم اطلاق رواية البزنطي عن ابي الحسن الصائم لا يجوز له ان يحتقن وتضعف
هذه الرواية سندا عن تقييد الاطلاق وفيه انه لو سلم قصور المقيد فالمطلق قاصر حيث شموله للجامد لان المتبادر من الاحتقان ان يكون بالمائع فتدبر وبل الثوب
على الجسد لرواية الحسن بن راشد وفيها قلت فالصائم يستنقع في الماء قال لا ثم قلت فيبل ثوبا على جسده قال لا ورواية الحسن الصيقل قال سئلت ابا عبد الله
عن الصائم يلبس الثوب المبلول قال لا ورواية عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله يقول لا يلزق ثوبه وهو رطب وانت صائم وهذه الاخبار وان كانت
ظاهرة في الحرمة الا ان اللازم صرفها الى الكراهة لقصور سندها ومخالفة الشهرة **قاعدة** كل موضع نشك في افساد الشيء للصوم فالاصل فالمراد نفي ايجابه
القضاء والكفارة لاصالة البراءة وليس المراد جواز ارتكابه وصحة الصوم معه لان الاصل في العبادات الفساد والشغل اليقيني يستدعي البراءة اليقينية فمقتضى
هذا الاصل وجوب الكف عن كل ما شك في مدخلية الكف عنه في الصوم وفساد الصوم بدون الكف لكن لا على وجه يوجب القضاء والحاصل انا اذا شككنا في
كون شيء مفسدا للصوم لا نحكم بوجوب الكف عنه ولكن لو لم يكف عنه فلا يجب قضاء ولا كفارة اما وجوب الكف عنه فلان الشغل اليقيني يستدعي البراءة اليقينية
واما عدم وجوب شيء لو لم يكف فلاصالة البراءة فان اصالة الاحتياط لا توجب القضاء كما قد يتوهم بل القضاء بامر جديد فان قلت القضاء لازم فساد الصوم قلت
نعم ولكن لم يثبت بالاحتياط الا وجوب الاجتناب عن المشكوك وهذا معنى الفساد المقتضي للاصل لا الفساد بمعنى ترتب جميع احكام الفاسد الا انه لو شككنا في
شرطية شيء لصحة الصلوة او جزئية شيء لها نحكم بفسادها بدونه للاحتياط ومع ذلك فاذا لم يتمكن منه المكلف بعد ان كان متمكنا منه نحكم بوجوب الاتيان
بالصلوة بدون هذا المشكوك لاستصحاب بقاء التكليف مع ان مقتضى فساد العبادة بدونه هو عدم وجوبها حين طرو العجز عن المشكوك وما نحن فيه من هذا
القبيل **المطلب الثالث** فيما يجب بالافطار يجب القضاء والكفارة بالاكل والشرب المعتادين اجماعا محققا ومحكيا وعن بعض بناء على صدق الاكل و
الشرب المحكوم عليهما بالافطار الموجب للامرين في الاخبار عليه ايضا لكنك قد عرفت سابقا انهما مختصان بحكم التبادر بالمعتاد ومجرد الصدق غير كاف في
افادة المطلق للعموم فلا دليل على كون غير المعتاد مفطرا حتى يدخل في الاخبار الدالة على وجوب الامرين بفعله مع انه لو سلم شمول لفظ الاكل له وصدق الافطار عليه
ولكن لا نسلم شمول الافطار له بل لا يبعد دعوى اختصاصه بحكم التبادر بالاكل المعتاد وبالجملة فالحكم موقوف على امرين احدهما عدم اختصاص لفظ الاكل والشرب
بالمعتاد والثاني عدم اختصاص الافطار بالاكل والشرب المعتادين وشيء منهما لم يثبت نعم قد عرفت ان مقتضى الاحتياط اللازم وجوب الكف عنه لكن ذلك غير كاف
في صدق الافطار وكذا يجبان بحصول الجماع مط بالاجماع والاخبار الدالة على كونه مفطرا فيشمله ما دل على وجوب الامرين وكذا وطي المرأة في دبرها والغلام على الاقوى
لما مضى سابقا من الادلة على كونه مفطرا وكذا وطي البهيمة ان قلنا بحصول الجنابة بناء على ما ذهب اليه المحقق والمصنف من كون مناط الافساد مطلق الوطي الموجب
للغسل ولكن الاشكال على مستند بحصول الجنابة مطلقا في نفسه الا انه يمكن ان يستدل على كون وطيها مفطرا سواء قلنا بحصول الجنابة ام لا بالاخبار السابقة الدالة
على كون النكاح مفطرا الظاهر ان المراد به هنا مطلق الوطي قطعا وان قلنا بكونه حقيقة في العقد لتعذر ارادته فاقرب مجازاته متعين حتى انه قال كثير انه المعنى
الحقيقي له اللهم الا ان يدعى اختصاصه بنكاح الادمي بحكم التبادر مضافا الى ضعف تلك الاخبار مع حصول الاجمال في هذا المضمار ويجبان ايضا مع
تعمد البقاء على الجنابة حتى يطلع الفجر ومنه النوم عقيبها حتى يطلع الفجر مع العزم على ترك الاغتسال او مع عدم الانتباه والحق به النوم من غير نية الغسل
وان لم ينو عدمه ايضا وقد عرفت سابقا عدم الدليل على كونه مفسدا يوجب القضاء فضلا عن كونه مفطرا يوجب الكفارة واما النوم مع نية الغسل فلا اشكال
في عدم الافساد اذا كان في المرتبة الاولى وعرفت كونه مفسدا اذا وقع في المرتبة الثانية وسيأتي حكم الثالثة وكذا يجبان بتعمد الاستمناء وايصال الغبار
الغليظ الى الحلق متعمدا اجماعا في الاول وعلى الاقوى في الثاني وقد تعين من المفطرات الموجبة للقضاء والكفارة معاودة الجنب للنوم ثالثا عقيب انتباهتين
بل عن الغنية والخلاف والوسيلة وشرح القواعد للمحقق الثاني الاجماع عليه ولعله لما رواه سليمان بن حفص المروزي عن الفقيه قال اذا اجنب الرجل في شهر رمضان

بليل

بليل ولا يغتسل حتى يصبح فعليه صوم شهرين متتابعين مع صوم ذلك اليوم ولا يدرك فضل يومه وبرواية ابرهيم بن عبد الحميد عن بعض مواليه قال سألته عن احتلام
الصائم نهارا في شهر رمضان فلا ينام حتى يغتسل ومن اجنب في شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم ولكن
يدركما ابدا لنا باطلاقهما على وجوب القضاء والكفارة على مطلق من لم يغتسل ونام حتى اصبح جنبا خرج عنه ما دل الدليل على عدم ايجابه لشيء كالنومة الاولى في الجملة او ايجا
القضاء خاصة كالنومة الثانية كما فبقي الباقي ولا يضر ضعف سندهما لانجبارهما بالاجماعات المحكية بل المحققة ظاهرا ولا اشتمال الثانية على ما لا يقول به من عدم ج
النوم مع الاحتلام نهارا قبل الغسل لانه لا يسقط الباقي من الحجية ولا معارضتهما باطلاق ما دل من الاخبار على عدم وجوب شيء بتأخير الغسل متعمدا الى طلوع الفجر او النوم
حتى يصبح حيث خرج منه بعض الصور التي دل الدليل على وجوب القضاء مع الكفارة فيه او القضاء خاصة وبقي الباقي لترجيحهما عليها لموافقتها للعامة ومخالفتهما بين كما
قيل لان تلك الاخبار بعد تخصيصها بما خصصت به ليست موافقة للعامة نعم هي كذلك قبل التخصيص ولهذا طرحناها من حيث الشمول لصوم تعمد البقاء على الجنابة
في ما تعارضها مع ما دل على الافطار بتعمد البقاء بل لاعتضادهما بالاجماعات المحكية والشهرة الظاهرة عكس تلك الاخبار ثم ان الروايتين وان كانتا مطلقتين
من حيث التمكن من الغسل وعدمه الا ان اللازم في الاخبار الضعيفة الاقتصار على القدر المتيقن من مدلولاتها وليس في هذا المقام الا وجوب الامرين بالنوم الواقع
بعد انتباهتين مع تمكنه من الغسل فيهما فلو لم يتمكن منه لمانع فلا شيء عليه كذا لو تمكن منه في الاولى ولم يتمكن في الثانية وهل يجب في الاخير القضاء خاصة
وجهان من الاصل ومن عدم الفرق في تفويت الغسل على نفسه بالنوم الثاني بين ان يصبح او ينتبه في وقت لا يتمكن من الغسل فيقضي ذلك الى ان يصبح جنبا والاول
اقوى لعدم الدليل مضافا الى رواية محمد بن مسلم عن احدهما قال سألته عن الرجل يصيبه الجنابة في شهر رمضان ثم ينام قبل ان يغتسل قال يتم صومه ويقضي ذلك اليوم الا ان
يستيقظ قبل ان يطلع الفجر فان انتظر ماء يسخن له او يستقي فطلع الفجر فلا يقضي يومه فانها باطلاقها تشمل ما لو كان الاستيقاظ المستثنى فيها واقعا بعد استيقاظ
اخر عن النوم بعد الجنابة ولو عكس فلم يتمكن في الاولى وتمكن في الثانية فنام عنها فالظاهر وجوب القضاء عليه لان غاية الامر كون الانتباهة الاولى كعدمها فيكون
النوم الثالث بمنزلة النوم الثاني يجب به القضاء واما الكفارة فلا دليل على وجوبها الا اطلاق الروايتين لكنه موقوف على وجود الاجماعات الجابرة لها في هذا المقام
وكذا الشهرة والا فعدم الوجوب متعين للاصل واعلم ان محل الخلاف في هذه المسألة ما اذا كان النوم الثالث مع نية الغسل قبل الطلوع فيستمر حتى يطلع
فلو كان مع نية عدم الغسل فلا كلام في وجوب الكفارة ح بل كل من قال بوجوبها لتعمد البقاء على الجنابة وكذا مع عدم نية شيء من الغسل وعدمه عند جماعة منهم ومنهم
وكذا لو لم يستمر النوم الى طلوع الفجر بل استيقظ من النوم الثالث واغتسل فلا شيء عليه ولو لم يتمكن ح من الاغتسال فالظاهر عدم وجوب الكفارة عليه للاصل وفقا
محمد بن مسلم المتقدمة بالتقريب المذكور في صورة عدم التمكن من الغسل في الانتباهة الثانية فتدبر وما عداه من المفسدات يجب به القضاء خاصة وانما تجب الكفارة
كاشفة ما كانت بحصول احد موجباتها المتقدمة في الصوم المعين الواجب باصل الشرع او بالعرض كرمضان اجماعا محققا ومحكيا وقضائه اذا افسده بعد الزوال
على الاشهر الاظهر لرواية بريد العجلي عن ابي جعفر عليه السلام في رجل اتى اهله في يوم يقضيه من شهر رمضان قال ان كان اتى اهله قبل الزوال فلا شيء عليه الا يوما مكان
يوم وان كان اتى اهله بعد الزوال فان عليه ان يتصدق على عشرة مساكين لكل مسكين مد فان لم يقدر صام يوما مكان يوم وصام ثلثة ايام كفارة لما صنع وبرواية
هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل وقع على اهله وهو يقضي شهر رمضان فقال ان كان وقع عليها قبل صلوة العصر فلا شيء عليه يصوم يوما بدل يوم وان
فعل ذلك بعد العصر صام ذلك اليوم واطعم عشرة مساكين فان لم يمكنه صام ثلثة ايام كفارة لذلك وضعف الاولى لو كان فلا يضر بعد الانجبار بالشهرة العظيمة
كاشتمال الثانية على التحديد بصلوة العصر مع امكان استفادة المطلب من ذيلها اعني قوله وان فعل ذلك بعد العصر الخ بضميمة اجماع المركب فتم خلافا
للمحكي عن العماني فقال بعدم الكفارة محتجا برواية عمار الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون عليه ايام شهر رمضان ويريد ان يقضيها متى يريد ان ينوي الصيام
قال هو بالخيار الى ان تزول الشمس فاذا زالت الشمس فان كان نوى الصوم فليصم وان كان نوى الافطار فليفطر سئل فان كان نوى الافطار يستقيم ان ينوي الصوم
بعد ما زالت الشمس قال لا سئل فان نوى الصوم ثم افطر بعد ما زالت الشمس قال قد اساء وليس عليه شيء الا قضاء ذلك اليوم الذي اراد ان يقضيه وهذه الرواية وان
كانت اعم من الروايات السابقة فتخصيصها بها متعين بمقتضى قاعدة الجمع بين العام والخاص الا انها لورودها في مقام البيان والحاجة كالنص في عدم وجوب
الكفارة فالجمع بحمل الاولتين على الاستحباب اولى لولا مخالفة هذه الرواية للشهرة العظيمة هي من اعظم الموهنات والمرجحات وكذا يجب الكفارة بافطار الصوم
الواجب بسبب النذر المعين على الخلاف الآتي في مقدارها والاعتكاف الواجب كما سيجيء عن قريب دون ما عداه من الصوم واجبا كان كالنذر المطلق و
قضاء غير رمضان وقضاء رمضان قبل الزوال وصوم الكفارة او مندوبا وان فسد الصوم فانه لا يستلزم ثبوت الكفارة بل القضاء ايضا لولا الفرض الجديد
ويتكرر الكفارة بتكرر السبب الموجب لها في يومين مطلقا في جميع افراده بلا خلاف بيننا واختلف تخلل التكفير ام لا اجماعا محققا على الظ ومحكيا وهل يتكرر
بتكرره في يوم منها قوال ثالثها نعم في الوطي لا في غيره رابعها مع تخلل التكفير لا مع عدمه وخامسها نعم في الوطي مط وفي غيره مع التخلل واختلاف الجنس وسادسها
نعم مع التغاير او مع تخلل التكفير والاقوى العدم مط للاصل وعدم دليل صالح على شيء من باقي الاقوال عدا ما يزعم للاخير من اطلاقات الاخبار بايجاب الافطار
بالخصوص لاسباب المفطرة كالجماع والاستمناء للكفارة بقول مطلق فاذا جامع مثلا فيجب الكفارة بمقتضى ما دل على هذا الحكم وهكذا اذا استمنى يجب
عليه الكفارة ايضا بمقتضى الاطلاق ما دل على هذا الحكم وايضا فاذا جامع فكفر ثم جامع يصدق عليه انه جامع في شهر رمضان فيجب عليه بمقتضى الاطلاق

نعم

نعم لو لم يكفر وفعل مرارا لم يجب الا واحدة لان وجوب الكفارة منوط بحصول مهية هذه الافعال وهي يصدق مع الاتحاد والتعدد والاصل براءة الذمة وفيه
نظر فحاصله ان ما دل على وجوب الكفارة بالافطار في شهر رمضان لا يثبت الكفارة الا لما يتحقق به اول ما يرتكب من المفسدات لانه المفطر دون ما يقع بعده وان وقع في زمان
يجب الامساك فيه الا انه لا يسمى افطارا وكذا ما دل على وجوب الكفارة بخصوص بعض الاسباب كالجماع والاستمناء فان الظ المتبادر من السؤال عن وقوعها
في شهر رمضان وقوع الافطار بها فلا يشمل المتكرر بعدها نعم يحكى عن المرتضى ان الكفارة تتكرر بتكرر الوطي لكن الرواية غير معلومة السند ولا جابر لها وعزر
المفطر مع العلم والتعمد بما يراه الحاكم فان تخلل التعزير مرتين فلم ينفع وعاد قتل في الثالثة وفاقا للاكثر بل هو المش كما حكي لرواية سماعة عن رجل اخذ في شهر رمضان
وقد افطر ثلث مرات وقد رفع الى الامام ثلث مرات قال فليقتل في الثالثة مضافا الى عموم الرواية اصحاب الكبائر اذا اقيم عليهم الحد مرتين قتلوا في الثالثة
وقيل يقتل في الرابعة للرواية المرسلة الدالة على ان اصحاب الكبائر يقتلون فيها وهي على ضعفها وخلوها عن الجابر مخصصة برواية سماعة المعتضدة با
لرواية العامة ولو اكره زوجته على الجماع فعليه كفارتان لرواية المفضل بن عمر عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل اتى اهله وهو صائم وهي صائمة فقال ان استكرهها
فعليه كفارتان وان كانت مطاوعة فعليه كفارة وعليها كفارة وان كان اكرهها فعليه ضرب خمسين سوطا نصف الحد وان كانت طاوعته ضرب خمسة
وعشرين سوطا وضعفها منجبر بعمل العلماء على ما حكي عن المحقق انه قال ان علمائنا ادعوا على ذلك اجماع الامامية خلافا للمحكي عن العماني فاوجب عليهما كفارة
واحدة وهو ضعيف عليهم المستند مع ان مقتضى ما ذكرنا سابقا من معذورية المكره ان لا يفسد صومها ويفسد لو طاوعته وهو واضح ولا فرق بين المطاوعة
ابتداء وفي الاثناء ولا يتحمل الكفارة ح للاصل وعموم ما دل على وجوبها على المفسد وخصوص رواية المفضل المتقدمة ويعزر كل واحد منهما مع المطاوعة بخمسة و
عشرين سوطا ومع اكراهها يضرب الزوج خمسين سوطا كما في الرواية والاقرب التحمل عن الاجنبية والامة لفحوى تحمله عن زوجته وصدق الاهل على الامة
وفيه منع اعتبار الفحوى سيما مع قوة احتمال كون عظم الذنب مانعا عن الكفارة كما في اعادة الصيد للمحرم وصدق الاهل على الامة لو سلم فانصرافه الى غيرها
واضح فلا يخرج عن الاصل ولكن لا ينبغي ترك الاحتياط ومثله الكلام فيما لو اكرهته فان مقتضى الاصل عدم تحملها الكفارة عنه ولو تبرع متبرع بالتكفير
عن الميت اجزء عنه **فروع** الاول لو طلع الفجر ولفظ ما في فيه من الطعام فان ابتلعه كفر ووجهه قد مر الثاني يجوز لمريد صوم الغد الجماع في الليل الى ان
يبقى لطلوع الفجر مقدار فعله والغسل بناء على الاظهر الاشهر من حرمة البقاء على الجنابة فان علم التضيق فواقع كفر على ما مر ولو ظن السعة ولو بالاستصحاب
بان راعى بنفسه فلم يعلم بالطلوع فجامع فتبين وقوعه في النهار فلا شيء من الاثم والقضاء والكفارة عليه لما مر من ذيل رواية معاوية بن عمار في امر الجارية
بما نحن فيه وان اختصت بالاكل والشرب لان الظاهر عدم القول بالفصل وفي حكم المراعاة اخبار من يجوز التعويل على خبره شرعا وكذا لو لم يتمكن من المراعاة ففعل المفطر
تعويلا على مجرد الاستصحاب على الظاهر المعروف من عدم الدليل على القضاء في هذه الصورة والا فان لم يراع مع التمكن ولا اخبر من يكون قوله حجة
شرعا فالواجب القضاء خاصة لما مر من الروايات ولا كفارة لعدم الدليل عليها الثالث لو افطر المنفرد برؤية هلال رمضان في يوم ثلثيه غيره من الناس
اثم لتعمده بمقتضى علمه ووجب القضاء والكفارة عليه لانه افطر في نهار رمضان متعمدا من غير عذر وعدم علم غيره بكونه من رمضان او علمه بعدمه لا يجدي مع
علمه فان كل مكلف بعلمه والظ عدم الخلاف فيه الا عن ابي حنيفة فنفى الكفارة محتجا بوجهين سخيفين الرابع لو سقط عن المكلف فرض الصوم بعد افساده
بان ظن سلامته من موانع الصوم ووجدانه لجميع شرائطه ولم يصم او افسده في اثناء النهار بعد قصده في اوله ثم عرض له بعض مسقطات الصوم فالمحكي عن الاكثر
عدم سقوط الكفارة بل حكي عن الشيخ في الخلاف دعوى الاجماع عليه لان المطلقات وجوب الكفارة بفعل المفطر مع وجوب الامساك عنه وهذا صادق
بالنسبة الى حال هذا الشخص وفيه انه ان اريد انه يصدق على هذا الشخص انه افطر يوما من رمضان من غير عذر فهو مسلم الا ان الظاهر منها بحكم التبادر
اختصاصها باليوم الذي استجمع المكلف فيه الشرائط الى اخره ولو لم نسلم الظهور في ذلك فلا اقل من كون اللفظ مجملا بالنسبة الى اليوم الذي فقد المكلف
بعض الشرائط في اثنائه فان المطلقات المشكلة على قسمين قسم يتبادر منها الفرد الشايع بحيث يعلم عدم ارادة القدر المشترك الشامل للنادر وقسم
منهما يتردد الامر بين ارادة القدر المشترك لكونه هو الموضوع له وبين ارادة خصوص الفرد الشايع بقرينة الشيوع نظير المجاز المشهور بل هو هو في الحقيقة
والادلة الدالة على ان من افطر يوما من رمضان متعمدا فعليه كذا وكذا لو لم نقل بكونها من قبيل الاول فغاية الامر ان يكون من قبيل الثاني واياما كان
فلا يستفاد منها حكم اليوم الذي طرء المانع في اثنائه فيرجع في حكم الافطار فيه قبل طرو المانع الى الاصل وان اريد انه يصدق عليه انه فعل المفطر في زمان
يجب الامساك عليه فهو مسلم لكن لا دليل على وجوب الكفارة بالافطار في زمان يجب الامساك وانما المستفاد منها وجوبها على من افطر يوما من رمضان
وقد عرفت انها لا ينصرف الى المقام وعلى هذا فالاقرب سقوط الكفارة ثم ان المص وولده فخر الاسلام وغيرهما بنوا وجوب الكفارة في هذه المسألة على مسألة اصولية
وهي جواز امر الامر مع علمه بانتفاء الشرط وعدمه فعلى الاول يجب الكفارة لوجوب الصوم عليه وعلى الثاني لا يجب لعدم وجوب الصوم عليه لعلم الله سبحانه
بانتفاء شرط الصوم في هذا اليوم قال في المدارك وعندي في هذا البناء نظر اذ لا منافاة بين الحكم بامتناع التكليف بالفعل مع علم الامر بانتفاء الشرط
كما هو الظاهر وبين الحكم بثبوت الكفارة لتحقق الافطار في صوم واجب بحسب الظاهر كما هو واضح انتهى اقول وللتامل في كل من البناء المذكور والنظر
فيه مجال اما في البناء فلانه ليس في الاخبار الدالة على وجوب الكفارة ما يدل على اناطتها بوجوب الصوم على المكلف مثلا قوله من افطر يوما من شهر رمضان

فعليه كذا مطلق يشمل من كان واجدا للشرط لصوم في تمام اليوم ومن كان فاقدا لها او لبعضها كلا ومن كان واجدا لها في بعض اليوم فاقدا لها في البعض الآخر سواء افطر بعد علمه
حصول العذر او قبله عالما بانه سيطرئ العذر او غير عالم به كما هو مفروض مسئلتنا ومع عدم الدليل على خروج بعض الافراد لا بد من الحكم بالبقاء تحت الاطلاق والمتيقن خروجه
الفرد الثاني ولا دليل على خروج الفرد الثالث ولا دليل على خروج غيره ومنه الفرد الاخير فلا بد من الحكم عليه بوجوب الكفارة عليه وان قلنا بعدم وجوبه وليس خروج ما خرج
من ذلك المطلق لاجل عنوان عدم وجوب الصوم حتى يحصل الخروج في كل مورد صدق عدم وجوب الصوم فيتكلم في ان هذا الشخص هل يجب عليه الصوم ام لا ويبتني على
المسئلة الاصولية هذا كله مع تسليم شمول المطلقات من حيث الانصراف لهذا الفرد واما مع منعه كما تقدم فلا فرق في عدم وجوب الكفارة بين القول بعدمه وبه واما
في النظر فلان لهؤلاء ان يقولوا انا لا نقول بالتنافي بين عدم التكليف ووجوب الكفارة لمخالفة الوجوب الظاهري لكن نقول العذر الثابت من ادلة الكفارة هو
على من وجب عليه الصوم في الواقع واما من لم يجب عليه واقعا فلم تدل تلك الادلة على وجوب الكفارة فيبقى تحت الاصل وبعبارة اخرى الكفارة مختصة بمن تنجز
وهو ترك الصوم ومخالفة اوامر الصوم والشخص المذكور لم يخالفها انما خالف الادلة الدالة على وجوب العمل بمقتضى الاعتقاد حيث انه اعتقد في اول النهار انه سالم
من الاعذار الى الغروب فاعتقد وجوب الصوم عليه وقد تقرر انه يجب العمل بمقتضى الاعتقاد في الاحكام الشرعية وموضوعاتها فلا يعاقب هذا الشخص على ترك
الصوم وانما يعاقب على تركه العمل بمقتضى الاعتقاد الذي هو حكم الله الظاهري ومن هنا ظهر فساد التمسك على عدم السقوط بالاستصحاب حيث ان الشخص قبل
طرو العذر لم تسقط عنه والاصل عدم حدوث المسقط وتوضيح الفساد انك قد عرفت انه لا دليل على كون الكفارة واجبة على هذا الشخص وبعبارة اخرى كون هذا
الافطار المتعقب بطرو العذر موجبا للكفارة نعم قبل طرو العذر لعله ظن انه سالم من العذر ظن ان عليه الكفارة فاذا تبين العذر علم انه في الزمان السابق
كان ممن هو غير جامع للشرائط الى آخر اليوم وقد قلنا ان هذا الفرد لا دليل على وجوب الكفارة فيشك انه هل وجب عليه الكفارة من اول الامر ام لا وانما كان مظنونا
له بواسطة ظن السلامة عن العذر ومن البين ان الاستصحاب انما يجري اذا اختص الشك بالزمان اللاحق ولا يسري الى السابق بان يكون في زمان الشك عالما
بثبوت المستصحب السابق وليس الامر هنا كذلك لانه بعد طرو العذر لا يقطع بان الكفارة وجب عليه سابقا في الواقع بل يشك فيه ايضا نعم يعلم انها كانت واجبة
عليه ظاهرا لكن الوجوب الظاهري لما كان دائرا مدار الظن بالسلامة ومنوطا بها فيزول بزواله كما لو اعتقد كون الشيء المايع خمرا ثم شك في خمريته فشك
في حرمته فانه لا يجوز استصحاب الحرمة الظاهرية السابقة حين اعتقاد الخمرية وهو واضح غاية الوضوح ومن جميع ذلك علم ان مرادنا بسقوط الكفارة بطرو العذر
كشف العذر عن كون الكفارة غير واجبة عليه من اول الامر لا الاسقاط الحقيقي بمعنى استقرار الوجوب عليه ثم ارتفاعه ونظيره طرو العذر فلو افطرت المرأة الصائمة
الظانة للسلامة من العذر منبئة على التكفير واعتقدت وجوب كفارة لافطارها بمقتضى ظن السلامة ثم حاضت فالاقرب بطلانه لان الحيض كاشف عن انه لم يكن عليها كفارة
من اول الامر كما لو شهد عدلان عند الحاكم بما يوجب اعتاق الشخص لعبده فالزمه بالاعتاق فاعتق ثم تبين كذبهما حيث حكم المصنف في بحث العتق ببطلانه فلو كانت الكفارة
مستقرة عليها وكان طرو الحيض بعد فعلها لم يكن معنى لبطلان العتق اذ لو سلمنا ان ضيق العذر للوجوب للمستقر فانما هي قبل الامتثال واما بعده فلا وجوب حتى
يرفعه العذر ومقتضى ذلك صحة العتق لحصول الامتثال به الخامس لو وجب شهران متتابعان سواء كان بكفارة او بنذر فعجز صام ثمانية عشر يوما لرواية ابي بصير و
سماعة بن مهران قالا سئلنا ابا عبد الله ع عن الرجل يكون عليه صيام شهرين متتابعين فلم يقدر على الصيام ولم يقدر على العتق ولم يقدر على الصدقة قال فليصم
ثمانية عشر يوما من كل عشرة ايام ثلثة ايام لكن الظاهر ان الرواية غير صحيحة فالتعويل عليها مشكل اللهم الا ان يكون الحكم مشهورا والا فالحكم بوجوب الصدقة بما يمكن في كفارة
شهر رمضان الحسن وفاقا لصاحب المدارك والمحكي عن ابن الجنيد والصدوق في المقنع لرواية عبد الله بن سنان الموصوفة بالصحة في كلام جمع عن ابي عبد الله ع في رجل
افطر في شهر رمضان يوما واحدا متعمدا من غير عذر قال يعتق نسمة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا فان لم يقدر تصدق بما يطيق وقريب منها رواية
اخرى والظاهر ان هذه اخص من السابقة فتقدم والمحكي عن الشهيدين التخيير بين الامرين وهو حسن مع تكافؤ الخبرين فان عجز عن صوم ثمانية عشر والتصدق اصلا
على الخلاف المتقدم استغفر الله تعالى والظاهر عدم الخلاف فيه ويدل عليه رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع كل من عجز عن الكفارة التي تجب عليه صوم او عتق او صدقة
في يمين او نذر او قتل او غير ذلك مما يجب على صاحبه فيه الكفارة فالاستغفار له كفارة ما خلا يمين الظهار ولو قدر على اكثر من ثمانية عشر يوما او على الاقل فالاقوى
عدم الوجوب للاصل نعم لا يبعد وجوب الاقل عملا بالخبر المشهور بقوله ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم اما
لو قدر على العدد دون الوصف اعني التوالي فالوجه وجوب المتعدد لما عرفت هذا الوجه بعد دلالة الرواية على وجوب ثمانية عشر مع العجز عن صيام شهرين متتابعين
ومقابله ما لا يدرك كله لا يترك كله واخواته لا يجري في الامور المقيدة والمركبات التقييدية كما نحن فيه مع ان الرواية اخص منها اللهم الا ان يقال بان مدلول الرواية حكم
صورة العجز عن اصل الصيام فليتامل ولو صام شهرا فعجز احتمل وجوب تسعة لكون كل ثلثة ايام من الثمانية عشر بدلا من عشرة ايام من الشهرين كما في الخبر في احدى
الصحيحتين ويحتمل وجوب مجموع ثمانية عشر اذ يصدق عليه انه لا يقدر على الصيام واخويه فيدخل في الرواية لان عدم القدرة فيها اعم من ان يكون ابتداء او حصل
في الاثناء ويحتمل السقوط راسا لا لما قيل من انه عجز وصام ثمانية عشر لان بدلية صوم ثمانية عشر ليست الا اذا وقعت حال العجز لا حال القدرة كما هو ظاهر من
الرواية بل للاصل واختصاص مورد السؤال في الرواية بحكم البادي ممن لم يقدر ابتداء وعدم الدليل على بدلية كل ثلثة من عشرة السادس لو اجنب ليلا وتعذر
المتعبد تمكنه من الغسل حتى اصبح فالقضاء على اشكال منشاؤه الاطلاقات الدالة على وجوب القضاء بعد الاغتسال مع انه مفرط في التاخير ومن الاصل واختصاص

الاطلاقات بصورة التمكن بحكم البادر ومنع التفريط لعدم وجوب الغسل فورا وهذا اقوى وان كان الاول احوط نعم لو علم او ظن عدم تمكنه بعد زمان التمكن
وجب عليه في ذلك الزمان فان اخر فالظاهر وجوب القضاء والكفارة لانه في معنى البقاء على الجنابة متعمدا **المطلب الرابع** في بقايا مباحث موجبات الافطار
يجب بالافطار في الجملة اربعة الاول القضاء وهو واجب على كل تارك للصوم عمدا بردة او سفر مبيح للافطار او مرض كذلك او نوم او حيض او نفاس حاصلين في جزء
من النهار او بغير عذر مع وجوبه عليه اما وجوب القضاء بفوت الصوم بالارتداد فالظاهر عدم الخلاف فيه بين الاصحاب كما حكي عن الذخيرة واستدل عليه بعضهم
بالعمومات الدالة على وجوب قضاء ما فات من الصيام اقول لم اظفر بعد على مثل هذه المطلقات او العمومات نعم قد يدعى الاجماع على وجوب القضاء على كل من
افسد صومه عدا ما استثني وهو حسن لو ثبت عدا ما يدعى من رواية الحلبي وابن سنان عن ابي عبد الله ع الاولى قال اذا كان على الرجل شيء من صوم شهر رمضان
فليقضه في اي الشهور شاء اياما متتابعة والثانية انه قال من افطر شيئا من رمضان في عذر فان قضاه متتابعا فهو افضل وان قضاه متفرقا فحسن وليس فيهما
دلالة على المطلب اما الاولى فلانه انما يدل على التوسعة في القضاء لمن كان عليه القضاء وليس الكلام الا فيمن عليه وليس فيه بيان من عليه القضاء عموما او خصوصا
بل المراد بيان الحكم بالتوسعة لمن عليه قضاء فاذا وقع الكلام في المرتد او غيره مثلا انه هل عليه قضاء وهل عليه شيء من صوم رمضان ام لا فلا تدل هذه الرواية
على ان عليه قضاء نعم بعدما ثبت ان عليه القضاء اذا وقع الكلام في انه فوري ام لا فهذه الرواية تدل على التوسعة وكذا الرواية الثانية لاختصاصها بذوي
الاعذار فلا يشمل مثل المرتد مثل القضاء فالا امكان ان يقال ان الروايتين وردتا في مقام بيان الرخصة في تفريق القضاء لمن عليه قضاء لا في مقام بيان وجوب
القضاء فحكم هذه الرواية بعد الفراغ عن وجوب القضاء على الشخص اللهم الا ان يقال انها دالة على التوسعة في القضاء لكل من افطر في عذر والتوسعة والتخيير
بين التتابع والتفريق فرع وجوب اصل القضاء فيدل عليه بالالتزام العرفي وكيف كان فلم اعثر على اجماع او دليل يدل بالاطلاق او عموم على وجوب قضاء
الصوم على كل من لم يصم لعذر او لغيره لكن عليك بالتتبع لعلك تجد ذلك ولا اعتنا بعدم عثوري لقلة الكتب عندي من كتب الاخبار الا الاستبصار ثم
ان هذه الاطلاقات الدالة على سقوط القضاء عن الكافر اذا اسلم وقوله الاسلام يجب ما قبله يدل على سقوط القضاء عن المرتد وذلك لان المتبادر الكافر
الاصلي دون غيره واما وجوب القضاء اذا فات بالسفر او المرض المبيحين فهو ايضا موضع وفاق ويدل عليه ايضا الكتاب والسنة المستفيضة واما وجوبه
اذا فات بالنوم فالمراد بان لا يسبق له نية من الشخص ويستمر نومه الى زمان يخرج وقت تدارك النية وهو ما قبل الزوال او ما بعده على الخلاف فهو مما لا اعرف
على دليل عليه ولا يشمله ايضا اطلاق رواية ابن سنان المتقدمة اذ لا يصدق على هذا الشخص انه افطر لعذر واما وجوب القضاء اذا فات بالحيض والنفاس فهو
ايضا موضع وفاق على الظاهر ويدل عليه مضافا الى ما سيأتي من الاخبار الدالة على اشتراط وجوبه بالخلو عنهما المشتملة على ذكر وجوب القضاء روايتا زرارة و
الحسن بن راشد في خصوص الحيض الاولى عن ابي جعفر قال الحائض ليس عليها ان تقضي الصلوة وعليها ان تقضي صوم شهر رمضان والثانية عن ابي عبد الله
قال قلت له الحائض تقضي الصلوة قال لا قلت تقضي الصوم قال نعم قلت من اين جاء هذا قال ان اول من قاس ابليس الرواية واما وجوبه على تارك الاداء بغير عذر فان
كان تركه باحد الاسباب المفسدة التي نص على وجوب القضاء فيها للصدق لافطاره عليها كالاكل والشرب والجماع ونحوها او بالخصوص كالنوم الثاني للجنب وترك
غسل الحيض فهو الدليل على وجوب القضاء واما ان كان تركه لشيء آخر مثل ترك النية او نية الافطار بناء على حصول الافساد بها فيحتاج الحكم بوجوب القضاء
فيه الى نص خاص او عام ولم اعثر على واحد منهما ولا على الاجماع المدعى سابقا والمرتد عن فطرة وغيرها اي عن ملة سواء في الحكم بوجوب القضاء ولا يجب القضاء على
الاداء بجنون او صغر او كفر اصلي او اغماء اجماعا في الاولين وقد يحتج لهما بقوله ص رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون
حتى يفيق وفيهما لا يخفى لانه ان اريد به رفع القلم عنهما بالنسبة الى القضاء فلا يسبق الى ان الكلام في وجوبه عليهما بعد البلوغ والافاقة وان اريد به نفي الاداء
عنهما فالمسلم لا يقتضي نفي القضاء فالملازمة ممنوعة فالعمدة هو الاجماع واما السقوط عن الكافر بعدما اسلم فيدل عليه مضافا الى عموم قوله الاسلام يجب ما قبله
روايات منها رواية الحلبي عن ابي عبد الله ع انه سئل عن رجل اسلم في النصف من شهر رمضان ما عليه من صيامه قال ليس عليه الا ما اسلم فيه ومنها رواية العيص
بن القسم قال سئلت ابا عبد الله ع عن قوم اسلموا في شهر رمضان وقد مضى منه ايام هل عليهم ان يقضوا ما مضى منه او يومهم الذي اسلموا فيه قال ليس عليهم
قضاء ما مضى ولا يومهم الذي اسلموا فيه الا ان يكونوا اسلموا قبل طلوع الفجر وتقييد الكفر بالاصلي يحتمل ان يراد به اخراج المرتد فقط ويحتمل ان يراد به اخراج
واخراج من انتحل الاسلام من الفرق المحكوم بكفرهم كالخوارج والغلاة والنواصب واما المرتد فقد مضى من المصنف الحكم بوجوب القضاء واما من انتحل الاسلام
فالظاهر من بعض عدم وجوب القضاء عليهم اذا صاموا الاداء صحيحا بحسب اعتقادهم ووجوبه اذا صاموا فاسدا كذلك وكذا حكم غيرهم من المخالفين اذا استبصروا
واستند في الثاني الى العمومات الدالة على وجوب القضاء المتناولة لهم ايضا وفي الاول الى رواية محمد بن مسلم وبريد والفضيل وزرارة عنهما عليهما السلام
في الرجل يكون في بعض هذه الاهواء كالحرورية وهم الخوارج والمرجئة والعثمانية والقدرية ثم يتوب ويعرف هذا الامر ويحسن رايه ايعيد كل صلوة صلاها
او صوم او زكوة او حج او ليس عليه اعادة شيء من ذلك قال ليس عليه اعادة شيء من ذلك غير الزكوة فانه لا بد من ان يؤديها لانه وضع الزكوة في غير موضعها
وانما موضعها اهل الولاية ورواية بريد بن معاوية عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن رجل وهو في بعض هذه الاصناف من اهل القبلة ناصب متدين
ثم من الله تعالى عليه فعرف هذا الامر يقضي حجة الاسلام فقال يقضي احب الي وقال كل عمل عمله وهو في حال نصبه وضلالته ثم من الله تعالى عليه وعرفه الولاية

فانه بعيد لانه وضعها في غير موضعها لانها الاصل لولاية واما الصلوة والحج والصيام فليس عليه القضاء واما سقوط القضاء بالاغماء فهو مذهب الشيخ في
النهاية والمبسوط وابن ادريس على ما حكي عنه والمحقق والمنتهى وحكي عن عامة المتاخرين مط ولو لم ينو قبله وزاد المص في التعميم بقوله او عولج بالمفطر
ومستندهم رواية يونس بن نوح قال كتبت الى ابي الحسن الثالث اسئله عن المغمى عليه يوما او اكثر هل يقضي ما فاته ام لا فكتب لا يقضي الصوم ولا يقضي الصلوة
خلافا للمحكي عن المشايخ الثلثة فقالوا بوجوب القضاء ان لم يسبق منه النية قال في المدارك ولا نعلم للقائلين بالوجوب على حجة يعتد بها اقول لو ثبت
دليل دال على وجوب القضاء بفوت الصوم كما ادعاه هذا المحقق في مواضع فلعله هو دليله نظرا الى فساد الصوم بعدم النية كما في النائم اذا لم يسبق منه
النية كما لا يوجب في الاغماء دليل على وجوب القضاء كذا في النوم لو دل العموم المدعى على وجوب القضاء في النوم كما استدل به عليه فيه دل على القضاء
في الاغماء والفرق بين النوم والاغماء كما ادعوه لم يتحقق وسيجيء الكلام اللهم الا ان يفرق بالاجماع نعم يمكن الجواب عن هذا العموم على فرض وجوده
بتخصيصه بالروايتين جمعا فالقول بالوجوب ضعيف كضعف ما احتج به لهم في المختلف على ما حكي عنه من ان الاغماء مرض فيدخل في عموم ما دل على ثبوت
القضاء اذا فات الصوم بالمرض ومن انه يجب عليه قضاء الصلوة فكذا الصوم لعدم القول بالفرق اما الاول فلعدم صدق المرض عليه ولو سلم فنصرفه الى
وعلى فرض تسليمهما فعموم ما وجوب القضاء بسبب المرض مخصصة بالروايتين لانهما خاصتان واما الثاني فلمنع الحكم في الصلوة اولا وما دل على وجوب
قضائها لعله محمول على الاستحباب بقرينة الروايتين المصرحتين بعدم وجوب قضائها ومنع عدم القول بالفرق ثانيا وما ادعى من عدم القول بالفرق فانه ان
يكون بالنسبة الينا اجماعا مركبا منقولا لا يعارض الروايتين مع اشتهارهما مضمونا سيما بين المتاخرين وتسليم تعارض ما ذكر من الدليل مع الروايتين
وتساقطهما والرجوع الى الاصل ثالثا اللهم الا على فرض وجود عموم دال على وجوب قضاء ما فات فتامل ثم ان ما ذكره المصنف من التعميم لصوم المعالجة بما
المفطر كان ولا يتوهم وجوب القضاء للادلة الدالة على كون هذا الشيء مفطرا وموجبا للقضاء لان مورد تلك الادلة حال التكليف ولذا لا توجب
شيئا على الناسي وشبهه ويستحب التتابع في القضاء الماميه من المسارعة الى الخير ولرواية ابن سنان المتقدمة وحكي عن ابن ادريس انه حكي عن بعض
الاصحاب انه يستحب التفريق وحكي عنه ايضا انه حكي عن بعض انه يستحب التتابع في ستة والتفريق في البواقي وهما ضعيفان ومستندهما ضعيف بالنسبة
الى الادلة استحباب التتابع ولو سلم التكافؤ فالمرجح بعد التساقط عموم ما المسابقة الى الخير مضافا الى ما يؤيده بالاحتياط واعلم ان الظ عدم كون وجوب
القضاء فوريا ويدل عليه مضافا الى اطلاقات وجوب القضاء خصوص رواية الحلبي المتقدمة فليقضه في اي الشهور شاء اياما متتابعة وكذا رواية ابن سنان
المتقدمة حيث دلت على جواز التفريق المنافي لوجوب المبادرة ويدل عليه ايضا رواية حفص بن البختري عن ابي عبد الله قال كن نساء النبي ص اذا كان عليهن
صيام اخرن ذلك الى شعبان كراهة ان يمنعن رسول الله ص خلافا للمحكي عن ابي الصلاح وهو ضعيف غير واضح المستند واعلم ان المص اكتفى عن الحكم
بعدم وجوب الفورية بالحكم باستحباب التتابع **مسئلة** لا خلاف في وجوب الافطار على المسافر وعدم صحة الصوم منه ووجوب القضاء عليه
ولو صام في السفر في الجملة وانما الخلاف في مواضع الاول في انه الافطار هل هو مشروط بخروج المسافر قبل الزوال فلو خرج بعده يتم الصوم مطلقا او العزم
على السفر من الليل فان بدا له في النهار لم يفطر مط او مشروط بكلا الامرين ومع عدمهما او عدم احدهما يتم الصوم او غير مشروط بشيء منها اصلا بل يفطر
مط ولو خرج بعد الزوال ولم يعزم عليه من الليل اقوال اوسطها اولها وهو المش للروايات المستفيضة منها رواية الحلبي عن ابي عبد الله انه سئل عن الرجل
يخرج من بيته يريد السفر وهو صائم قال ان خرج من قبل ان ينتصف النهار فليفطر وليقض ذلك اليوم وان خرج بعد الزوال فليتم يومه ومنها رواية محمد
بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال اذا سافر الرجل في شهر رمضان فخرج بعد نصف النهار فعليه صيام ذلك اليوم ويعتد به من شهر رمضان دلت بمفهومها
على عدم وجوب صيام اليوم وعدم الاعتداد به اذا خرج قبل نصف النهار ومنها رواية عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله ع في الرجل يسافر في شهر رمضان
يصوم او يفطر قال ان خرج قبل الزوال فليفطر وان خرج بعد الزوال فليصم ومنها رواية اخرى له ايضا عن ابي عبد الله قال اذا خرج الرجل في شهر رمضان بعد
الزوال اتم الصيام وان خرج قبل الزوال فطر وبها لاستجماعها للمرجحات الداخلية كاصحيتها بالنسبة الى بعض الادلة الاتية وصحة بعضها وكثرتها وللمرجحات
الخارجية من اشتهار مضمونها سيما بين القدماء وموافقة الحكم الاول من حكميها وهو الافطار قبل الزوال لعموم الكتاب والسنة من وجوب الافطار
على المسافر مط وموافقة الحكم الثاني منها للاجماع المحكي عن الخلاف برفع اليد عن كل ما كان لفهما من المطلقات الدالة على وجوب الافطار مط كتابا
والسنة وجواز الافطار ولو خرج بقليل قبل الغروب التي هي ادلة القول الاخير كرواية عبد الاعلى في الرجل يريد السفر في شهر رمضان قال يفطر
وان خرج قبل ان تغيب الشمس بقليل ومن الروايات الدالة على اشتراط العزم على السفر من الليل كما هو مختار الشيخ في بعض كتبه والمحقق كرواية
علي بن يقطين عن ابي الحسن في الرجل يسافر في شهر رمضان ايفطر في منزله قال اذا حدث نفسه في الليل بالسفر افطر اذا خرج من منزله وان لم يحدث
نفسه من الليلة ثم بدا له في السفر من يومه اتم صومه ورواية ابي بصير قال اذا خرجت بعد طلوع الفجر ولم تنو السفر من الليل فاتم الصوم واعتد به
من رمضان وفي اخرى اذا اردت السفر في شهر رمضان فنويت الخروج من الليل فان خرجت قبل الفجر او بعده وانت مفطر وعليك قضاء ذلك
اليوم والرضوي ولو انه خرج من منزله يريد النهروان ذاهبا او جائيا لكان عليه ان ينوي من الليل سفرا والافطار فان هو اصبح ولم ينو السفر قصر

وافطر

وافطر مضافا الى موافقتها لمذهب كثير من العامة كالاوزاعي وابي ثور والزهري والنخعي ومكحول كما عن المنتهى واما القول الثالث المحكي عن الشيخ
في المبسوط فلم نقف له على مستند وقد استدل له بعض مشايخنا بان بينه جمعا بين الاخبار الدالة على اشتراط الافطار بالخروج قبل الزوال وبين الدالة
على اشتراطه بالعزم على السفر بتخصيص ما دل على الافطار قبل الزوال بما اذا عزم على السفر من الليل قال لان التعارض بينهما تعارض العموم والخصوص
من وجه فيقيد عموم كل منهما بخصوص الاخر فان الظاهر يحمل على النص ومثل هذا الجمع لا يحتاج الى الشاهد وهو اولى من الجمع بينهما بالاكتفاء باحد الامرين كما ... لو
فانه يحتاج الى شاهد انتهى كلامه وتبعه على الاستدلال به للشيخ بعض مشايخنا اقول هذا الاستدلال عجيب لان العامين من وجه اذا كانا متعارضين فالجمع
بينهما بتقييد عموم كل منهما بخصوص الاخر من المحالات العقلية لانه جمع بين النقيضين فاذا ورد اكرم العلماء وورد لا تكرم الفساق الا العلماء منهم ...
وجوب اكرام العلماء الفاسقين وحرمته وهو المحال اللازم وان لم يكونا متعارضين فهما يجتمعان فلا يحتاج الى تقييد عموم واحد منهما بخصوص الاخر لان التقييد
والتخصيص فرع التعارض والثاني منقوح ان لوحظ الادلة الدالة على وجوب الافطار اذا خرج قبل الزوال مع الادلة الدالة على وجوب تمام الصوم اذا خرج بعد
الزوال مع الادلة على وجوب الاتمام مع عدم العزم فلا يحتاج شيء منهما الى التقييد بل يبقى كل على عمومه لعدم التنافي بين الحكمين فلا تعارض بينهما وليس الا من قبيل اكرم
العلماء واكرم العدول وان لوحظ الادلة الاولى مع الادلة الرابعة وكذا لو لوحظت الثانية مع الثالثة فيقع التعارض لكن تخصيص عموم كل بخصوص الاخر وحمل
ظاهر كل على نص الاخر من المحالات لان معنى تخصيص عموم الادلة الاولى بخصوص الرابعة ان يقال ان من خرج قبل الزوال يجب عليه الافطار الا اذا لم يعزم الخروج
من الليل فانه يجب عليه الاتمام ح ومعنى العكس ان يقال من لم يعزم على الخروج من الليل اتم صومه ولم يفطر الا اذا خرج قبل الزوال فانه يفطر ومن البين ان المعنيين
متناقضان وقس على ذلك حال الادلة الثانية والثالثة فالتحقيق على الخروج ان اللازم في تعارض العامين من وجه حمل عموم احدهما وظهوره على الخصوص الاخر
ونصوصه وابقاء عموم الاخر وظهوره على حاله وبعبارة اخرى ارتكاب التقييد في احد المطلقين فلذا لابد من وجود المرجح لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح اذا عرفت
هذا فنقول ان هنا تعارضين احدهما بين الادلة الاولى والرابعة والاخر بين الثانية والثالثة ووجوه الجمع المتصورة هنا اربعة احدها تخصيص
الاولى بالرابعة وتخصيص الثانية بالثالثة مع ابقاء عموم الرابعة والثالثة على حالهما ومقتضاه ما قاله الشيخ في المبسوط من اشتراط اجتماع الامرين في الافطار
والثاني عكس الاول اعني تخصيص الرابعة بالاولى والثالثة بالثانية مع ابقاء عموم الاولى والثانية على حالهما ومقتضاه ما حكي
في الوسائل من اشتراط احد الامرين والثالث الاول من الاولين والثاني من الاول ومقتضاه ما اخترناه من المذهب المش وهو اناطة الافطار بالخروج قبل الزوال
وان لم يعزم والرابع عكس الثالث ومقتضاه القول الثاني المحكي عن الشيخ في غير المبسوط والمحقق من اناطة الافطار بالعزم على السفر ليلا وان خرج بعد الزوال ولا
يخفى ان تقديم احد هذه الوجوه على الباقي يحتاج الى مرجح وقد عرفت ان المرجح مع الوجه الذي اخترناه فظهر من هذا ان قول الشيخ المحكي في المبسوط الموافق لاحد
وجوه الجمع الاربعة ليس الا كقول صاحب الوسائل الموافق لواحد اخر منها في الاحتياج الى المرجح والشاهد وان ما قاله بعض مشايخنا من ان الجمع الموافق لمذهب
الشيخ لا يحتاج الى الشاهد بخلاف الجمع الذي قاله في الوسائل لا يخرج عن تحكم بقي هنا شيء وهو ان جل المرجحات الموجبة لترجيح اخبار اناطة الافطار بالخروج قبل
الزوال من موافقة الكتاب ومخالفة العامة مختص باحد الحكمين المستفادين من تلك الاخبار وهو الافطار اذا خرج قبل الزوال وان لم يعزم السفر من الليل
بل وعدم الصوم واما الحكم الاخر المستفاد منها وهو الصوم مع الخروج بعد الزوال فلا مرجح لها بالنسبة اليه لعكس وان عموم الافطار وعدمه معلوم مذهب
العامة فيه اللهم الا ان يكتفى فيه بالشهرة ونقل الاجماع عن الخلاف مضافا الى ظهور الاجماع المركب اذ كل من قال بوجوب الافطار بالخروج قبل الزوال وان لم يعزم
السفر ليلا قال بالاتمام بالخروج بعد الزوال وان عزم السفر ليلا فتدبر **مسئلة** الظاهر عدم صحة الصوم الواجب في السفر الا في المواضع المستثناة بل
ادعى عليه الاجماع ويدل عليه الروايات المستفيضة بل المتواترة كما قيل منها رواية صفوان عن الرجل يسافر في شهر رمضان فيصوم قال ليس من البر الصيام في السفر
ومنها رواية محمد بن حكيم لو ان رجلا مات صائما في السفر ما صليت عليه ومنها رواية سماعة عن الصيام في السفر قال لا صيام في السفر قد صام اناس على عهد رسول الله فسماهم
العصاة فلا صيام في السفر الا الثلثة ايام التي قال الله تعالى في الحج ورواية عمار عن الرجل يقول لله علي ان اصوم شهرا او اكثر من ذلك او اقل فعرض له امر لا بد له ان
يسافر ايصوم وهو مسافر قال اذا سافر فليفطر فانه لا يحل له الصوم في السفر فريضة كان او غيرها والصوم في السفر معصية ومنها رواية البزنطي عن الصيام بمكة و
المدينة قال فريضة فقلت لا ولكنه تطوع كما نتطوع بالصلوة فقال تقول اليوم وغدا قلت نعم قال لا تصم وفي رواية اخرى من سافر قصر وافطر وفي اخرى منا الذين
اذا سافروا قصروا وافطروا الى غير ذلك من الاخبار واما الصوم المندوب غير الثلثة ايام عند قبر النبي ص فالاكثر من القدماء ايضا على صحة الصوم للاطلاقات المذكورة
بل النص في رواية عمار والبزنطي عليها بقوله في الاولى فريضة كانت او غيرها وكون المورد خصوص التطوع في الثانية اللهم الا ان يراد بالفريضة في الاولى خصوص
صوم رمضان فيشمل غيرها للواجب فيكون كسائر الاطلاقات خلافا للمحكي عن جماعة من المتاخرين فذهبوا الى الصحة اما مع الكراهة كما عن بعض ومع عدمها
كما عن اخرين لرواية اسماعيل بن سهل والحسن بن بسام الاولى خرج ابو عبد الله من المدينة في ايام بقين من شعبان وكان يصوم ثم دخل شهر رمضان وهو في السفر
فافطر فقيل تصوم في شعبان وتفطر في شهر رمضان فقال شعبان الي ان شئت صمت وان شئت لا وشهر رمضان عزم من الله على الافطار والثانية عن رجل قال
كنت مع ابي عبد الله ع فيما بين مكة والمدينة في شعبان وهو صائم ثم راينا هلال رمضان فافطر فقلت له جعلت فداك امس كان من شعبان وانت صائم واليوم من شهر

رمضان

بدل كل يوم لعب التدان لم يكن له نيا فلا شئ عليه وضعفه مجبور بالاجماع وعلم الخلاف المحكيين فيخص اطلاق رفايات كما نادعى جماعة من الاصحاب كالمدنيين الصنف والشيخ والقاضي والفاضلين وابن فهد والشهيد على ما حكي عنهم الى القول بوجوب الصدقة مطلقا منها رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر بقول الشيخ الكبير والذي بالعطاش لا حرج عليهما ان يفطرا في شهر رمضان ويتصدق كل واحد في كل يوم بمد ولا قضاء عليهما وان لم يقدرا فلا شئ عليهما ورواية عبد الملك بن عتبة الهاشمي قال سألت ابا الحسن عن الشيخ الكبير والعجوز الكبيرة التي تضعف عن الصوم في شهر رمضان قال تتصدق عن كل يوم بمد حنطة ورواية الحلبي عن ابي عبد الله قال سألته عن رجل كبير يضعف عن صوم شهر رمضان قال يتصدق بما يجزي عنه طعام مسكين لكل يوم ونحوها اخبار اخر لكن في صلاحيته ذلك للخبر لتقييد هذه تامل لعكس الامر فاستحباب الصدقة ولا وضعفه ثانيا واما الاجماع وعكد الخلاف المحكيان فهو موهونان بمصير جماعة كبيرة من اجلاء القدماء والمتأخرين على الخلاف كما عرفت ...

[illegible]

رمضان وانت مفطر فقال ان ذلك تطوع ولنا ان نفعل ما شئنا وهذا فرض عليه وعلينا ان نفعل ما شئنا وهذا فرض الا ما امرنا ورواية الجعفري قال كان ابي يصوم عرفة في اليوم الحار في الموقف ... ورواية البزنطي المتقدمة حيث استفصل المعصوم في مورد السؤال ولولا الفرق بين النافلة والفريضة لم يكن فائدة في الاستفصال فلا بد من حمل قوله لا انص على الكراهة ليحصل الفرق والمسألة محل اشكال الا ان القول الاول لا يخ عن قوة لكثرة الاخبار الدالة عليه وعدم صحة الاخبار وعلم الجابر لها اجمالا بعد به مضافا الى معارضتها برواية عمار والبزنطي بناء على شمول الفريضة لاولى لمطلق الواجب ليكون المراد بغيرها خصوص المندوب ... في الثانية عن كون السؤال عن الفريضة او النافلة لغرض آخر غير اختصاص التحريم بالفريضة فان القصد المسلم الثابت بالعقل والعرف دلالة ترك الاستفصال على العموم لا دلالة الاستفصال على الخصوص نعم قد يفهم منه في بعض الموارد مع انه لو كان الاستفصال لاجل اختصاص الحرمة بالفريضة لم يكن فائدة في الاستفصال ...

[illegible]

على المطلوب **مسألة**: إذا برئ المريض المفطر بعد خروج رمضان فإن قضى ما فات عنه فلا كلام ولا يجب عليه شيء غيره وإن لم يقض حتى أدركه شهر رمضان
آخر فإن كان الترك تهاونا فالأقوى وجوب القضاء إذا فرغ من الشهر المقبل والتصدق للروايات المتقدمة خلافا للمحكي عن الحلي فلم يوجب الصدقة ولعله لكون الدليل
على وجه من طريق الآحاد وهو لا يعمل بها وأما لو كان الترك لا للتهاون بل كان عازما على القضاء وأخره اعتمادا على سعة الوقت فلما ضاق حصل العذر فالأقوى
وجوب الأمرين لإطلاق ما مر خلافا للكثير بل للأكثر على ما حكي فلا يجب التصدق لاشتراطه منضما إلى القضاء لا إجماعا إذا ترك توانيا كما في رواية محمد بن مسلم المتقدمة
أو تهاونا كما في رواية أبي بصير عن أبي عبد الله قال إذا مرض الرجل من رمضان إلى رمضان ثم صح فإنما عليه لكل يوم أفطر فيه فدية طعام وهو مد لكل مسكين قال
وكذلك أيضا في كفارة اليمين والظهار مدا مدا فإن صح فيما بين الرمضانين فإنما عليه أن يقضي الصيام وإن تهاون به وقد صح فعليه الصدقة والصيام جميعا
قول أما رواية محمد بن مسلم المقيدة فيها وجوب الجمع بالتواني فلا يدل على مطلوبهم إذ مع العزم على القضاء والتأخير اعتمادا على سعة الوقت يصدق التواني
فيجب عليه الكفارة والحاصل أن المراد بالتواني مجرد الترك لا لعذر عزم عليه أم لا ويشهد بذلك مقابلته بقوله وإن كان لم يزل مريضا وما يقال من أن
غير مفرط فيبعد التكفير للتضييع فإن في التأخير آفات ومنه يظهر الجواب عن الرواية المحكية عن تفسير العياشي المعللة لوجوب الكفارة زيادة على القضاء بأنه
قد ضيع ذلك الصيام وجه الجواب أن التضييع صادق على التأخير بلا خطر أن في التأخير آفات وعدم الاعتداد بالسلامة عن الأعذار والحاصل أن من أخر
قضاء يوم واحد من رمضان إلى يوم آخر من شعبان من السنة القابلة اعتمادا على ضيق الوقت ثم مرض في ذلك اليوم يعد مضيعا للصيام وإن كان عازما
على فعله في ذلك ثم لو سلمنا أن التواني لا يجامع العزم على القضاء لكن نقول إن دلالة الرواية على اشتراط الجمع بالتواني فرع وجود المفهوم في الرواية وهو
ممنوع لأن مفهومها هو الذي نطق به في الذيل بقوله وإن كان لم يزل مريضا فليس لها مفهوم حتى يدل على أنه إذا برئ ولم يتوان فليس عليه الجمع حتى يكون
مقيدا للمطلقات كرواية زرارة المتقدمة ونحوها ومثل هذا الجواب يجاب عن رواية أبي بصير لصدق التهاون مع التأخير وإن عزم على الفعل سيما في
آخر الوقت ولو سلم فلا مفهوم لها بقرينة مقابلته قوله وإن صح فالمراد والله أعلم أن الشخص إذا صح بين الرمضانين يجب عليه القضاء وإن لم يقض وجب عليه الكفارة والقضاء
إذا فرغ من صيام المقبل اللهم إلا أن يدعى أن الغرض من قوله فإن صح إلى آخره بيان حكم من لم يستمر مع الصحة حتى أدركه القابل والمراد أنه يجب على هذا الشخص القضاء فقط
بعد خروج المقبل وليس الغرض منه أن شأنه كمن صح بعد خروج رمضان الفائت فإنه يجب عليه أن يقضيه وتجب الكفارة لفوت الأداء بل المراد بيان حكم الشخص الذي لم يصم
ما فاته من رمضان الماضي حتى أدركه المقبل وأنه إن كان مريضا بين الشهرين فليس عليه إلا الصدقة وإن كان صحيحا فليس عليه إلا القضاء إذا فرغ من المقبل وإن تهاون فعليه
الأمران فالمراد حينئذ بقوله إن كان صحيحا إن كان صحيحا فليس عليه إلا القضاء ولم يتهاون في الترك بقرينة قوله وإن تهاون إلخ لكن الإنصاف أن ما ذكرنا من المعنى الأخير
من هذا لأن قوله وإن صح إلخ مقابل لقوله إذا مرض من رمضان إلخ يعني أن المريض إذا استمر مرضه فيجب عليه الصدقة وإن صح في الأثناء فيجب عليه أن يقضي الفائت قبل
مجيء شهر رمضان ولا يلزم التصدق فإن تهاون هذا الصحيح ولم يفعل ما ذكرنا أنه واجب عليه حتى دخل القابل يجب عليه القضاء إذا فرغ من القابل والتصدق وحينئذ
فليس لقوله وإن تهاون مفهوم يدل على نفي الجمع عمن ترك من غير تهاون فيكون مقيدا للمطلقات الدالة على وجوب الجمع بمجرد الترك مع الصحة فيما بين الشهرين فافهم
مسألة: لو مات الرجل وعليه شيء من الصيام فالمرتضى في روايات وجوب القضاء عنه على أولى الناس به منها رواية حفص بن البختري عن أبي عبد الله في الرجل يموت
وعليه صلاة أو صيام قال يقضي عنه أولى الناس بميراثه قلت فإن كان أولى الناس به امرأة ورواية حفص بن البختري عن حماد عمن ذكره عن أبي عبد الله قال سألته عن الرجل يموت وعليه
من شهر رمضان من يقضيه قال أولى الناس به قلت وإن كان أولى الناس به امرأة قال لا إلا الرجال ورواية محمد بن الحسن الصفار أنه كتب إلى أبي محمد الحسن بن علي عليهما السلام
رجل مات وعليه قضاء من شهر رمضان وله وليان هل يجوز لهما أن يقضيا عنه جميعا خمسة أيام أحد الوليين وخمسة أيام الآخر فوقع يقضي عنه أكبر وليه عشرة أيام ولاء
إن شاء الله تعالى وحكي على هذا الحكم الإجماع في الجملة ومقتضى إطلاق هذه عدم الفرق بين ما فات لعذر وغيره وبه أفتى بعض الأصحاب إلا أن جماعة اقتصروا
على ما فاته لعذر لأن الروايات تحمل على الغالب من الترك وهو إنما يكون على هذا الوجه وفي أصل الغلبة ثم في صلاحيتها للقرينة على إرادة الغالب من المطلقات تأمل
وكيف كان فينبغي القطع باشتراط الحكم بالوجوب على الولي بكون الميت متمكنا حال الحياة عن فعل الفائت لأن غير ذلك لا يكون عليه حتى يدخل في موارد السؤال ثم
واستثنى بعضهم عن ذلك ما فات عنه لسفر فإنه يقضى عنه وإن لم يتمكن من فعله حال الحياة لاستمرار السفر تمسكا بروايات منها رواية أبي حمزة عن أبي جعفر قال
سألته عن امرأة مرضت في شهر رمضان أو طمثت أو سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان هل يقضى عنها قال أما الطمث والمرض فلا وأما السفر فنعم ومثلها
رواية أخرى عن ابن مسلم ورواية منصور بن حازم عن أبي عبد الله في الرجل يسافر في شهر رمضان فيموت قال يقضى عنه وهذه الروايات مضافا إلى ما في سندها
مخالف لعمل المشهور حتى قيل إنه لا عامل بها عدا الشيخ في التهذيب مع أن الروايتين الأوليين للاستبصار يحتملان نفي الوجوب إذ يحتمل أن يكون عن جواز القضاء عن المرأة إذا ماتت
غير متمكنة من القضاء فأجاب بعدم الجواز في المرض والطمث أو بالجواز في السفر وهل يقضى عن المرأة وجوبا فإنه وتمكنت من تداركه وجهان من انتفاء النص
الأخبار المتقدمة بالرجل ومن علمنا اشتراكهما معه في الأحكام لكن الاعتماد على هذه الغلبة مشكل فعدم الوجوب لا يخلو عن قوة للأصل وقد يستدل على الوجوب
برواية ابن حمزة ومحمد بن مسلم المتقدمتين وللبناء عليهما فيهما بل وظاهرتين لاحتمال كون السؤال عن جواز القضاء مع عدم تمكن المرأة من القضاء فلا يفيد
إلا الجواز إذا كان سبب الفوت هو السفر مع أن منها ما عرفت من عدم القائل بمضمونهما عدا الشيخ **مسألة**: قاضي شهر رمضان مخير إلى زوال الشمس

على

على الأشهر الأظهر للروايات المستفيضة منها رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله قال صوم النافلة لك أن تفطر ما بينك وبين الليل وصوم الفريضة لك أن تفطر
إلى زوال الشمس فإذا زالت الشمس فليس لك أن تفطر وقريب منه أخرى في إطلاق الحكم لكل صوم واجب ورواية إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله قال الذي يقضي شهر رمضان هو بالخيار
في الإفطار ما بينه وبين أن تزول الشمس وفي التطوع ما بينه وبين أن تغيب الشمس ونحوها أخرى وفي الاختصاص بقضاء شهر رمضان وبها يقيد عموم النهي عن
إبطال العمل على تقدير وجوده وكذا إطلاق رواية زرارة قال سألت أبا جعفر عن الرجل يقضي من رمضان فيأتي النساء قال عليه من الكفارة مثل ما على الذي أصاب
في رمضان لأن ذلك اليوم عند الله من أيام رمضان إما بتقييدها بما بعد الزوال لاختصاص الجواز في تلك الأخبار بصورة السفر أو الإجماع فتصير أخص من الرواية
وإن كانت قبل هذا التخصيص مساوية لها في العموم لصدق الضيق والسعة وبهذا الأخير يجاب عن رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال سألته عن الرجل يقضي رمضان
أله أن يفطر بعدما يصبح قبل الزوال إذا بدا له قال إذا كان نوى ذلك من الليل وكان من قضاء رمضان فلا يفطر وليتم صومه خلافا للعماني والحلبي فحرما الإفطار
ولعله لما ذكرنا فيه ما ذكر ثم إن مقتضى رواية عبد الله بن سنان اطراد الحكم في مطلق الصوم الواجب كالنذر المطلق والكفارة ونحوهما إلا أن يدعى انصراف صوم الفريضة
إلى قضاء رمضان ولعله لذا اقتصر بعضهم على قضاء رمضان وجوز الإفطار في غيره بعد الزوال أيضا تمسكا بالأصل كما في كلام بعضهم أو حرمه قبل الزوال أيضا
كما في كلام آخرين تمسكا بعموم حرمة إبطال العمل السالم عن المخصص ما عدا انصراف الأخبار إلى غير قضاء رمضان أو لضعف المخصص عن الجابر له في غير قضاء رمضان
لكن في كون ذلك الانصراف بحيث يرفع اليد عن الإطلاق لأجله تأمل فطرد الحكم في غير قضاء رمضان لا يخلو عن قوة مع أنه أحوط وأحوط منه ما عليه آخرون وحكي أيضا
عن الحلبي من وجوب المضي في كل صوم واجب شرع فيه لعموم النهي عن إبطال العمل وقد عرفت دلالة الآية عليها تأمل ثم فرق بين قضاء رمضان وغيره وهو عدم وجوب الكفارة في
غيره بلا خلاف ظاهر ووجوبها فيه واختلفوا في أنها مثل كفارة شهر رمضان كما عن الصدوقين أو كفارة يمين كما عن القاضي أو صيام ثلاثة أيام أو إطعام عشرة مساكين
ومع العجز صيام ثلاثة أيام كما عن الأكثر وهو الأظهر لرواية بريد العجلي المنجبر ضعفها بالعمل عن أبي جعفر في رجل أتى أهله بعد الزوال فعليه أن يتصدق على عشرة مساكين
لكل مسكين مد فإن لم يقدر عليه صام يوما مكان يوم وصام ثلاثة أيام كفارة لما صنع وقريب منه أخرى بتقريب لا يخلو عن تكلف ولا تكافؤهما الأشهر مضمونا
رواية عمار الساباطي عن أبي عبد الله وفيها فإن نوى الصوم ثم أفطر بعدما زالت الشمس قال قد أساء وليس عليه شيء إلا قضاء ذلك اليوم الذي أراد أن يقضيه وأما رواية
زرارة المتقدمة التي هي مستند القول الأول فتحمل على الاستحباب وحملها الشيخ على من أفطر تهاونا وهو بعيد وأما القولان الآخران فلم نقف لهما على مستند **مسألة**
اختلفوا في شرعية صوم الصبي المميز إلى أمر الشارع وتمرينه فقيل بالأول لإطلاقات الأمر لأن الأمر بالأمر أمر بمعنى أن الظاهر من حال الآمر كونه مريدا لذلك الفعل
من المأمور وقيل ليس شرعيا لعدم صلاحيته لتعلق الأمر وتوجه إليه لحديث رفع القلم مضافا إلى رواية الزهري الدالة على كون صومه تأديبيا بل
الصوم المندوب والواجب والمحرم كإمساك الحائض بقية النهار إذا طهرت والمسافر إذا قدم والمريض إذا برئ في أثناء النهار أقول الظاهر شرعية عبادته بمعنى
استحبابه الشرعي لشمول الأوامر المتعلقة بالمستحبات له ولا يضر عدم العموم في بعض الأوامر لعدم القول بالفصل وأما حديث رفع القلم فلا يصلح مخصصا لأنه
إن أريد منه رفع التكليف أو رفع المؤاخذة ولا يصير المطلقات والعمومات بذلك من قبيل العام أو المطلق المخصص أو المقيد بالمجمل لوجوب الأخذ بما يتيقن إخراجه والرجوع
في غيره إلى أصالة العموم فيما كان من هذا القبيل مع أنه لو قلنا بالإجمال فإنما هو في العام الواحد الذي ورد دليل على تخصيص بعض أفراده المتردد بين الأقل
والأكثر لا في العمومات المتعددة التي ورد دليل على تخصيص بعضها المتردد بين الكل والبعض كما نحن فيه فإن حديث رفع القلم مخصص للعمومات الدالة على وجوب
الأفعال وحرمتها قطعا وشك في تطرق التخصيص بسببه في غيرها فيبقى على عمومه ونظائرها وقد يستدل على ذلك بأن الأمر بالأمر أمر فإذا وجدت القرينة على نفي الوجوب
حمل على الاستحباب وبلزوم الظلم على الله تعالى لو خلى عمله عن الثواب وفيهما نظر أما في الأول فلأن الأمر إنما يدل على أن الآمر يريد وقوع الفعل عن المأمور الثاني
لا على طلبه منه وخطابه به الذي هو معنى الاستحباب ولذا لو أمر أحد صاحب الكلب المعلم بأمر الكلب بأخذ الصيد لا يقال إن أخذ الصيد مستحب للكلب فتم
وأما في الثاني فلأن الثواب عبارة عما يترتب على الإطاعة فهو فرعها وهي فرع تحقق الأمر وهو أول الكلام وإن أريد من الثواب المصلحة المترتبة على نفس الفعل
مع قطع النظر عن الأمر به فلا نضائق من ترتبه على فعل الواجب أيضا إذا فعله الصبي فضلا عن المندوب مع قوة احتمال أن يقال إن المصلحة لعلها مختصة بالفعل
الصادر عن البالغ لا مطلق الفعل كما أن في الخارج من الأشياء ما ينفع الصغير دون الكبير ويضره ومنها ما هو بالعكس ومنها ما يختص بالإنسان نفعا أو ضررا
مضافا إلى احتمال المصلحة بصورة وقوع الفعل في مقام الإطاعة لا مطلقا حتى لا يختلط بين الاحتمالين هذا كله في المستحبات ويلحق بها المكروهات
على الظاهر للاشتراك في الدليل وأما الواجبات والمحرمات فالحق أن فعلها كما لا يجب ولا يحرم على الصبي كذلك لا يستحب ولا يكره لعدم الدليل فإن ما دل على
الوجوب والتحريم مختص بالبالغين إجماعا ولحديث رفع القلم فيخرج الصبي عن عمومه فثبوت استحباب تلك الفعل بالنسبة إليه يحتاج إلى دليل آخر فإتيان
الصبي بالواجب لا يتصف بالاستحباب كما لا يتصف بالوجوب اللهم إلا أن نقول إن أمر الولي بأمره به لو قلنا بأن المراد بالاستحباب مجرد إرادة وقوع الفعل في الخارج
من الشخص وإن لم يطلب فإن الأمر بالأمر ليس طلبا للمأمور الثالث عن الثالث وخطابا له به على الأقوى وإن كان يفهم منه عرفا إرادته لإيقاعه منه فتم
إذا عرفت هذا فنقول الصوم المستحب من الصبي مستحب أيضا وأما الصوم الواجب كصوم شهر رمضان فإن أريد من شرعيته وموافقته للأمر فلا أمر إلا الأمر
بالأمر وقد عرفت أنه ليس أمرا إلا أن يقال إن عموما محبوبية الصوم كقوله تعالى الصوم لي وأنا أجزي عليه ونحوه يستفاد منه الطلب المطلق لوجهان وإن أريد

كونه

كونه محبوباً عند الشارع ومجزياً به فالحق هو الشرعية للصوم المذكورة وان لم يستفد منها الطلب اما الاستدلال على عدم المشروعية برواية الزهري فهو مما
لا ان كونه صوم التأديب لا ينافي ترتب الاجر على الامساك وان لم يسم صوماً كما في نظرائه من المسافر والحائض والمريض وجعله مقابلاً للمستند لانه ليس مطلوباً في
نفسه بل لاجل العرف والتشبه بالصائمين **مسئلة** ادعى غير واحد الاتفاق على صحة صوم النائم اذا سبقت منه النية وان استمر نومه في مجموع النهار واستدل
ايضاً بالروايات الدالة على رجحان النوم للصائم واما المغمى عليه فقد ذهب الاكثر الى عدم صحة صومه وان عرض الاغماء لحظة واستدل عليه تارة بان التكليف
فرع العقل وهو مفقود في المغمى عليه وتارة بسقوط القضاء عنه للاخبار الدالة عليه فيسقط الاداء ايضاً والثالثة برواية ابن سنان كلما غلب الله عليه فليس على
صاحبه شيء ويرد على الاول ان اشتراط التكليف بالعقل لكن نقول انه اذا كلف الشارع بفعل له استمرار وامتداد فلا دليل على اشتراط اتصاف المكلف باهلية
التكليف مطلقاً او بخصوص ذلك الشيء التكليف بالعقل لكن نقول انه اذا كلف في جميع آنات هذا الفعل المستمر الممتد لا من العقل ولا من النقل ما من العقل
فواضح اذ لا ريب في انه اذا امر المولى عبده بالكون في المسجد طول النهار او بالامساك من الغذاء الفلاني في مدة او نحو ذلك فاشتغل المكلف بالامتثال فعرض له
في الاثناء حالة لا يحسن فيها تكليفه بشيء اصلاً او بخصوص هذا الذي كلف به من نسيان او اغماء او نوم او جنون ثم ارتفعت فانه يعد ممتثلاً مطيعاً في عرف
العقلاء ولم يرد دليل على انه يعتبر في الصوم الذي هو احد التكاليف امر زائد على الامساك عن المفطرات مع صدق الاطاعة والامتثال على هذا الامساك وكون
الممسك مطيعاً عرفاً وهذا هو السر في عدم الاعتناء بحصول السهو والغفلة والنوم في اثناء النهار مع كون كل منها من موانع التكليف لانه مشروط بالشعور
كما انه مشروط بالعقل بل لا اعتناء بفعل المفطر في هذه الحالات ودعوى ان مقتضى القاعدة قدح عروض احد هذه في الصوم ولو اتفق لحظة وان الشخص اذا غفل
لحظة من لحظات النهار عن كونه مكلفاً بالامساك عن الامور المخصوصة وعن نفس تلك الامور فالاصل يقتضي ان يكون صومه غير صحيح الا ان الاجماع انعقد على
العفو فتسقطها على الحمل لسر ما ذكرنا من عدم قدح عروض امثالها في صدق الاطاعة والامتثال الذي لا دليل على اشتراط ازيد منه في جميع التكاليف ومنها
الصوم مع ان الاجماع المدعى ان كان على عدم قدح عروض احد هذه في التكليف بالامساك المذكور في كل جزء جزء من اجزاء النهار حتى في الجزء الذي عرض
العارض فهو فاسد اذ العقل حاكم بقبح التكليف بالامساك في هذا الجزء لانه غافل وهذا الايجاب لو لم يمسك فيه والدليل العقلي غير قابل للتخصيص ولا يرتفع
مقتضاه بالاجماع وان سلم انه ليس مكلفاً في جميع الاجزاء حتى هذا الجزء الا ان الاجماع انعقد على كفاية الامساك مع نية التكليف به في بعض اجزاء
النهار بل على كفاية مجرد سبق النية وان لم يلتفت الى الصوم في شيء من اجزاء النهار فهذا يستلزم ان لا يمتثل احد لامر الله سبحانه بالصوم الحقيقي الذي هو عبارة
عن الامساك في مجموع اليوم حتى الانبياء والاوصياء عليهم السلام غالباً لانه قلما يتفق لاحد الالتفات في كل جزء جزء الى المكلف والمكلف به ولا يخفى بعد
التزامه فانكشف من جميع ذلك انه لا يعتبر في هذا المقام ازيد من كون المكلف حال التلبس بالمكلف به بحيث لو التفت الى التكليف يكون قاصداً الامتثال
مطيعاً بل اعتبار هذا المقدار على كلام لحكم كثير منهم بعدم قدح نية الافطار اذا لم يفطر وجدد النية بعدها ولعل بما ذكرنا يظهر الجواب عما يقال من ان
التكليف بالامر المركب يستدعي كون كل جزء منه مقدوراً فاذا لم يقدر على بعض اجزائه لم يحسن التكليف بهذا المركب لان مقتضى عدم القدرة على هذا
البعض عدم كون تركه الموجب لترك المركب سبباً للعقاب ومقتضى التكليف بالمركب استحقاق العقاب على تركه واذا عرض الاغماء في الاثناء زال القدرة على
الامساك في هذا الجزء فلا يحسن تكليفه بالصوم الذي هو عبارة عن الامساك في مجموع النهار فمن علم الله سبحانه بانه يغمى في اثناء النهار فليس مكلفاً بالصوم
ومن الواضح بناء على قبح الامر مع علم الآمر بانتفاء الشرط وان توجه عليه في الظاهر لحصول الاغماء الامساك عن المفطرات الا ان عروضه كاشف عن عدم وجوبه توجيه الجواب
على وجه لا يبقى معه شك ولا ريب ان قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل خطاب عام ومعناه انه يجب عليكم ايها العاقلون الملتفتون الى توجه الخطاب ان تمسكوا عن الامور
المخصوصة طول اليوم فاذا فرضنا هذا التكليف على العقل الذي هو الحاكم بوجوب اطاعة الله سبحانه وجدناه حاكماً بانه يجب عليكم ان لا ترتكبوا عمداً شيئاً مما وجب الامساك
عليكم فاذا فعلتم ذلك فقد اطعتم الله وامتثلتم اوامره ولا يقدح في ذلك ارتكاب شيء منها في حال عدم الالتفات فضلاً عن مجرد عروض الحالة مع عدم الارتكاب
هذا كله حال العقل واما الشرع فليس فيه ما يدل على انه يقدح في التكليف بالفعل ان يعرض للمكلف حال تلبسه به حالة يمتنع فيها تكليفه بشيء مطلقاً او بذلك
الشيء حتى يجعل اصلاً وقاعدة ويحكم بمقتضاها الا بعد دلالة الدليل على الخلاف مثل ما في عروض النوم والسهو في الاثناء بل وقوع المفطر فيهما فيحكم بالصحة على خلاف
القاعدة لاجل الدليل فتأمل وتدبر ويرد على الثاني منع استلزام سقوط القضاء لعدم وجوب الاداء اذ ليس الملازمة بينه ولا مبينة وعلى الثالث ان مقتضى الرواية
سقوط التكليف عن المعذور من قبل الله سبحانه ونحن نقول بموجبه وان المغمى عليه في حال الاغماء ليس عليه شيء لكن قد عرفت ان مجرد عروض مثل هذه الحالة في اثناء
التلبس بالمكلف به لا يوجب رفع التكليف بالمركب راساً وبالجملة مضمون هذه الرواية ليس شيئاً زائداً على ما يحكم به العقل من سقوط التكليف حال الاغماء ونحن نقول
ان الاغماء ليس الا مثل السهو والنوم لا يقدح عروضه في صدق الاطاعة والامتثال ولا تدل الرواية على انا اذا فرضنا استيعاب الاغماء لمجموع النهار فلا يصدق
عرفاً الطاعة لامر الشارع اذا وجد في جميع النهار امساك اذا وجد في بعضه كالحيض والجنون قلت لا اقول بصدق الطاعة او اسم الصوم لكن اقول انه مثل ما اذا
استوعب النوم لمجموع النهار فلو قيل انه انعقد الاجماع على صحة الصوم مع استيعاب النوم اذا سبقت منه النية قلنا انعقاد الاجماع على وجوب الصوم عليه بحيث
يعاقب على الترك فباطل لانه قبيح عقلاً فلا يجديه الاجماع على وجوب الصوم عليه بحيث يعاقب على الترك فباطل الاثر وان اريد انه مثاب على نفس الصوم وكلف وانه

اريد انه مثاب على مجرد القصد والنية فنقول بمثله في الاغماء المستوعب لهذا سبقت منه النية وان اريد عدم وجوب قضائه فكذلك فلا يفرق بين النوم والاغماء
بان العقل مع الاول باق بخلاف الثاني وغيره مما لا يخفى اذ لا ريب ان العقل لا يفرق بين حالتي النوم والاغماء في قبح التكليف فيهما فلا ينفع الفرق من جهة
اخرى لو سلم وجوده فعلى هذا فالقول المحكي عن المفيد والشيخ لا يخلو عن قوة **مسئلة** لا يصح الصوم من الكافر بقسميه بلا خلاف فيه على الظاهر كما في جملة
من العبادات ولا من المخالف ومعنى عدم الصحة منهما عدم الامتثال واستحقاق العقاب ووجوب قضائه بمعنى استحقاق العقاب على ترك القضاء كترك الاداء
نعم لو اسلم سقط عنه تفضلاً وقد يقال انه لا معنى لتكليفه بالقضاء لانه لا يصح منه حال الكفر ويسقط عنه حال الاسلام فلا يعقل عليه وفيه نظر ويدل على عدم
الصحة مضافاً الى الاجماع الخبر المروي في العلل انما يتقبل الله من العباد العمل بالفرائض التي افترضها الله تعالى على حدودها مع معرفة من دعى اليه قال وان
صلى وزكى وحج واعتمر وفعل ذلك كله بغير معرفة من افترض الله طاعته فلم يفعل شيئاً من ذلك لم يصل ولم يصم ولم يزك ولم يحج ولم يعتمر ولم يغتسل من الجنابة
ولم يتطهر ولم يحرم لله حراماً ولم يحل له حلالاً وليس له صلوة وان ركع وان سجد ولا زكوة له ولا حج وانما ذلك كله بمعرفة رجل امر الله تعالى على خلقه طاعته
وامر بالاخذ عنه فمن عرفه واخذ منه اطاع الله وفي معناها بل اكثر منها واصرح دلالة اخبار اخر الى من اراد فليراجع الى مظانه الشريف في باب الصوم والطهارة لا داخل الظاهرات با

پوشیده نماند که چون کتاب مستطاب طهارت از مصنفات عالم ربانی و المؤید بتائید السبحانی اعلم العلماء و افقه الفقهاء تاج
المحققین و مشیّد ارکان دین مبین الحاج شیخ مرتضی الانصاری نور الله مرقده و عطر الله مضجعه نسخه که قبل از این بجلیه طبع
در آمده بود درین زمان چون در همین کتاب بلکه از آن اسمی مذکور و بهمه در زمان بود لهذا عالیجناب مجاماداب حاج
الحرمین الشریفین حاجی ابراهیم سلمه الله تعالی فی العاقبات و البلیات المسرحه همت کماشته این کتاب مستطاب را
بزیور طبع در آورده و علاوه بر کتاب مذکور کتاب غسل و کتاب خمس و کتاب صوم که نیز از مؤلفات مرحوم شیخ
مرحوم علی الله مقامه است با نهایت دقت و کمال سعی جهد در مقابله و تصحیح آن نموده امید
که منظور نظر ارباب دانش و صاحبان بینش آید هرگاه سهو و خطائی از کاتب بچاره ملحوظ افتد
قلم عفو و اغماض در کشند که سهو کار و عیب جو بطریقه لئام است و اکرام الله
تعالی همواره بانداز این نسخه کتاب به تنبیه آیدیا بکتاب شریف منتهی
خواهد شد و در پنجشنبه شهر ربیع الآخر سنه هزار و سیصد
سال از ظلمکشنه غریق بحر معاصی از پرور مند بخشش و الطاف
سبحانی ابن مرحوم حاجی حسن علی التبریزی بحر با
غفرذ نوبه و ستر عیوبه و در کارخانه
حاجی ابراهیم سلمه الله صورت انجام
پذیرفت سنه ١٣٢٢